

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Bruns, Peter: <i>Farbliche Kennzeichnungen von Christen im muslimischen Orient</i>	103
Ferrer Arellano, Joaquín: <i>Evolution und Schöpfung</i>	194
Hauke, Manfred: <i>Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat</i>	1
Hempel, Esther: <i>Die Evolutionstheorie auf dem Prüfstand. Das Konzept von Mikro- und Makroevolution</i>	163
Lochbrunner, Manfred: <i>Das Erbe des Lehramtes von Papst Pius XII.</i>	270
Nebel, Johannes: <i>Leo Kardinal Scheffczyk – Sein Denken als Hinweis auf seine Persönlichkeit</i>	31
Schulz, Christian: <i>»Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19,22) – Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung in der ›Theologie des Leibes‹ bei Johannes Paul II.</i>	249
Spindelböck, Josef: <i>Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens</i>	114
Stickelbroeck, Michael: <i>Die Konstitution und Entwicklung des Lebendigen</i>	226
Stöhr, Johannes, <i>Exempel Köln: 150-jähriges Jubiläum des Provinzialkonzils</i>	81
Vilar, Johannes: <i>Das Taufpriestertum und seine Implikationen für die Arbeit des Menschen</i>	281
Ziegenaus, Anton: <i>Der Kampf um die Anerkennung der Echtheit der Erscheinungen in Fatima</i>	46



BEITRÄGE UND BERICHTE

Buchmüller, Wolfgang G.: <i>Die Insignien der Pontifikalliturgie in ihrem kulturgeschichtlichen und spirituellen Kontext</i>	129
Desečar, Alexander: <i>Die synoptische Tradition</i>	63
Weimann, Ralph: <i>Erneuerung und Neuevangelisierung</i>	308

BUCHBESPRECHUNGEN

Bendel, R. / Kustermann, A.: <i>Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945</i> (E. Valasek)	326
Benedikt XVI.: <i>Licht der Welt</i> (J. Kreiml)	151
Brockhusen, Giovanna de la Croce OCD: <i>Die Bedeutung des Dämons im Geistlichen Leben</i> (Stickelbroeck)	327
Cavalcoli, G.: <i>Karl Rahner. Il Concilio tradito</i> (M. Hauke)	147
De Varesio, C. F.: <i>Promptuarium Scoticum</i> (M. Hauke)	155
Duns Scotus, B. G.: <i>Prologo dell'Ordinatio, Traduzione italiana</i> (M. Hauke)	155
Egger, P.: <i>Chancen im Wertechaos. Die 10 Gebote in unserer Zeit</i> (A. Ziegenaus)	79
Escriba de Balaguer, San Josemaria: <i>Santo Rosario, hrsg. von Rodríguez, P. / Ánchel, C. / Sesé, J.</i> (L. F. Mateo-Seco)	247
Gollwitzer-Voll, W.: <i>Christus Medicus. Heilung als Mysterium</i> (J. Kreiml)	156
Heidl, S.: <i>Psychische Störungen und ihre Begutachtung im Ehenichtigkeitsprozess</i> (K.-Th. Geringer)	71
Koch, K.: <i>Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt</i> (H. Moll)	150
Kreiml, J. (Hg.): <i>Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI.</i> (M. Hauke)	78

Löw, K.: <i>Deutsche Schuld 1933–1945? Die ignorierten Antworten der Zeitzeugen</i> (A. Ziegenaus)	74
Moll, H. (Hg.): <i>Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des</i> <i>20. Jahrhunderts</i> (M. Durst)	324
Neumann, V.: <i>Die Kreuzestreue des Priesters</i> (J. Kreiml)	69
Püttmann, A.: <i>Gesellschaft ohne Gott. Risiken und Nebenwirkungen</i> <i>der Entchristlichung Deutschlands</i> (A. Ziegenaus)	153
Schmemmann, A.: <i>Die Mutter Gottes</i> (M. Lochbrunner)	157
Seminario Teologico „Immacolata Mediatrix“ (Hg.): <i>Quaderni di Studi Scotisti</i> (M. Hauke)	155
Tarmann, P. R.: <i>Menschenrecht, Ethik und Friedenssicherung</i> (J. Spindelböck)	73
Waldstein, W.: <i>Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer</i> <i>menschlichen Gesellschaft</i> (R. Dörner)	158
Zager, W. (Hg.): <i>Martin Luther und die Freiheit</i> (S. Hartmann)	68

B 51765

27. Jahrgang Heft 1/2011

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

- Manfred Hauke: *Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat.
Eine theologische Bestandsaufnahme* 1
- Johannes Nebel: *Leo Kardinal Scheffczyk – sein Denken als Hinweis
auf seine Persönlichkeit* 31
- Anton Ziegenaus: *Der Kampf um die Anerkennung der Echtheit
der Erscheinungen in Fatima* 46

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Alexander Desečar: *Die synoptische Tradition* 63

BUCHBESPRECHUNGEN 68

*Ökumenische Theologie – Spiritualität – Kirchenrecht – Philosophie –
Zeitgeschichte – Kirche heute – Moraltheologie*

*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

Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Die Fragestellung

Zwischen dem Amtspriestertum und der von Jesus Christus empfohlenen Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gibt es eine innere Verbindung. Diese Feststellung kann von einem glaubenstreuen Katholiken nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Gegenstand der Diskussion, gerade auch in den letzten Jahren, ist freilich die genaue Grundlage und Tragweite der Verknüpfung zwischen Weihepriestertum und Zölibat: Handelt es sich um eine apostolische Überlieferung, die in der Sendung der Apostel durch Jesus Christus selbst gründet, oder stehen wir hier vor einer kirchlichen Tradition, die im Mittelalter beginnt? Die geschichtliche Frage ist entscheidend, um den dogmatischen Rang der Verknüpfung zwischen Priestertum und Zölibat festzustellen. Um die theologische Tragweite zu bewerten, braucht es auch einen Blick auf die Motive, mit denen die Praxis der Kirche begründet wird.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei gleich am Beginn ein Ergebnis der neueren historischen Diskussion genannt: der »Zölibat« im Sinne eines Lebens in Keuschheit mit dem Verzicht auf die Ehe ist zu unterscheiden von der »Enthaltsamkeit«, die auch von verheirateten Klerikern verlangt wurde. Der »Zölibat« im strikten Sinne der klerikalen Ehelosigkeit ist die Frucht einer kirchlichen Gesetzgebung seit dem 11. Jahrhundert, aber die »Enthaltsamkeit« ist eine Praxis, die bereits am Beginn des 4. Jahrhunderts eindeutig bezeugt ist und gemäß den neueren Studien bereits auf die apostolische Zeit zurückreicht. Wir beziehen uns hier vor allem auf die Studien von Christian Cochini SJ², Roman Cholij³, Kardinal Alfons

¹ Der vorliegende Aufsatz bildet die leicht veränderte deutsche Fassung eines Beitrages, der zuerst auf Italienisch während des »Priesterjahres« erschien: M. HAUKE, *La connessione tra sacerdozio ministeriale e celibato*, in S.M. MANELLI – S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Il sacerdozio ministeriale: »L'amore del Cuore di Gesù«*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2010, 73–110.

² C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Lethielleux - Culture et vérité, Paris - Namur 1981; ²2006, mit einem Vorwort von Kardinal Castrillon Hoyos, 1–4 (englische Übersetzung: *Apostolic Origins of Priestly Celibate*, Ignatius Press, San Francisco 1990); DERS., *Il celibato sacerdotale nella tradizione primitiva della Chiesa*, in G. PITTAU – C. SEPE (Hrsg.), *Identità e missione del sacerdote*, Città nuova, Roma 1994, 166–189; DERS., *La legge del celibato sacerdotale nella chiesa latina – compendio storico*, in AA. VV. [auctores vari], *Celibato e magistero. Interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 33–103; DERS., *Fondamenti storici del celibato sacerdotale*, in *Sacrum ministerium* 3 (2/1997) 58–78.

³ R. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East and West*, Fowler Wright, Leominster 1989.

Stickler⁴ und Stefan Heid⁵. Die neueste deutschsprachige Auflage des Standardwerkes von Heid (2003) bringt ein Nachwort, das die Rezeption der Untersuchung in der gegenwärtigen Diskussion beschreibt⁶. Im Unterschied zur Theorie, die sich in vergangenen Jahrzehnten aufgrund der Studien von F.X. Funk (1879–80, 1897) durchgesetzt hatte⁷, gegen die Studien von G. Bickell (1878–1880)⁸, betont die neuere Forschung, dass die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat auch in ihrem Geltungsanspruch auf die apostolische Zeit zurückgeht⁹.

2. Ein apostolischer Ursprung des Priesterzölibates?

Um die neuere Diskussion um den Ursprung des kirchlichen Zölibates zu verstehen, braucht es einen Blick auf die ersten schriftlich niedergelegten Normen im 4. Jh. Der älteste Text findet sich auf der Synode von Elvira, in Spanien um das Jahr 306¹⁰:

»Wir beschlossen ein generelles (*in totum*) Verbot für verheiratete Bischöfe, Presbyter und Diakone oder auch alle Kleriker, die in ihr Amt eingesetzt wurden (*vel omnibus clericis positus in ministerio*): sie sollen nicht mit ihren Frauen zusammenkommen und Kinder zeugen. Zuwiderhandeln wird mit der Amtsenthebung bestraft« (Kanon 33).

⁴ A. STICKLER, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Kral-Verlag, Abensberg 1993; ital. Übers. *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, LEV, Città del Vaticano 1994 (auch in: *Ius Ecclesiae* 5, 1993, 3–59); engl. Übers.: *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundation*, Ignatius Press, San Francisco 1995. Siehe bereits DERS., *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente*, in J. COPPENS (Hrsg.), *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, Gembloux/Louvain 1971, 373–442; ital. Übers. *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Ancora, Milano 1975.

⁵ S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, Schöningh, Paderborn 1997; ³2003; engl. Übers.: *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of a Discipline of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, Ignatius Press, San Francisco 2000.

⁶ HEID (2003) 324–340.

⁷ Funk (1840–1904) war Professor für Patrologie in Tübingen und während des Ersten Vatikanums Berater des Rottenburger Bischofs K.J. Hefe.

⁸ Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 54–58; L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, 15–19. Die letzte größere Übersicht dieser Forschungstendenz auf den Spuren von Funk findet sich bei R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.

⁹ Die neuere Diskussion wird auf den Punkt gebracht vor allem von L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, 13–42, mit einer hervorragenden Bibliographie, die auch die verschiedenen Rezensionen berücksichtigt. Man vergleiche auch die gesamte Bibliographie zum Thema: aaO., 278–292. Neuerdings hat der Autor das Thema mit einigen systematischen Vertiefungen wieder aufgenommen: L. TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Parole et Silence/Lethielleux, Paris 2009.

¹⁰ Vgl. HEID (1997 = 2003) 99–104 (Übersetzung des folgenden Textes: 100). Es wurde von einem Autor die Meinung vertreten, der zitierte Kanon sei eine Hinzufügung am Ende des 4. Jahrhunderts, aber diese unwahrscheinliche These würde die Ergebnisse der geschichtlichen Untersuchung nicht wesentlich verändern. Über die Synode von Elvira vgl. P. DE LUIS, *Elvira (concilio di)*, in A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Marietti, Genova – Milano 2006, 1643–45. Für die genauen patristischen Quellenangaben in der Folge über den Zölibat (kritische Editionen der Texte) verweisen wir auf das zitierte Werk von Stefan Heid.

Aus dem zitierten Rechtskanon können wir schließen, dass viele Kleriker verheiratet waren und auch nach der Weihe im Ehestand blieben. Sie mussten freilich sexuelle Enthaltbarkeit leben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass ein großer Teil des Klerus, vielleicht sogar die Mehrheit, »viri probati« waren in dem Sinne, dass sie bereits die Erfahrung der Ehe gemacht und jugendliche oder erwachsene Kinder hatten. Es ist nicht vorstellbar, dass die Synode von Elvira eine solche Praxis gleichsam aus dem Nichts geschaffen hätte. Es gab bereits die Gewohnheit, die man als »Enthaltbarkeitszölibat« bezeichnen könnte im Unterschied zum Zölibat im strikten Sinne, der das Eheband ausschließt. Für eine angemessene historische Bestandsaufnahme sind beide Wirklichkeiten zu berücksichtigen. Das Zweite Vatikanum kennzeichnet den Zölibat in einer Weise, die für beide Formen gilt, wenn es von der »vollkommenen und immerwährenden Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen« spricht¹¹.

Dass das ungeschriebene Gesetz der Praxis der schriftlichen Gesetzgebung vorausgeht, wird bestätigt durch die Kirche des Ostens im gleichen Zeitraum. Eusebius von Cäsarea zitiert in Palästina (zwischen 315 und 325) das Schriftwort, wonach der Bischof »Mann einer einzigen Frau« sein muss (1 Tim 3,2)¹². »Jedoch kommt es den Geweihten, die dem Dienst an Gott obliegen, zu (*prosékei*), sich fortan des ehelichen Umgangs zu enthalten«¹³. Die syrische Didaskalie (in der Mitte des 3. Jahrhunderts) schreibt vor, dass der Bischof und seine Frau in Keuschheit leben sollen (so wird den Hinweis von 1 Tim 3,2 gedeutet, dass der Bischof »Mann einer einzigen Frau« sein soll)¹⁴. Bei Epiphanius, dem aus Palästina stammenden Bischof von Salamis auf Zypern, finden wir (im Zeitraum zwischen 374 bis 377) die ausführlichsten Bemerkungen über die Tatsache und den Sinn der klerikalen Enthaltbarkeit:

»Seit der Zeit Christi nimmt ... wegen der höheren Würde des Priestertums die heilige Gotteslehre keinen zum Priester an, der nach einer ersten Ehe und dem Tod seiner Frau eine zweite Ehe eingegangen ist. Und das wird von der heiligen Kirche Gottes mit Sicherheit genau eingehalten. Sie akzeptiert nicht einmal jenen Mann, der zwar in erster Ehe lebt, aber noch seiner Frau beiwohnt und Kinder zeugt. Sie akzeptiert aber jenen, der sich von seiner ersten Frau enthält, oder den Witwer als Diakon, Presbyter, Bischof und auch Subdiakon ...

Aber mancherorts, wirst du sicher einwenden, zeugen Presbyter, Diakone und Subdiakone immer noch Kinder. Das entspricht aber nicht der kanonischen Bestimmung, entspricht vielmehr der Menschennatur, die schon einmal leichtsinnig ist, oder hat seine Ursache darin, dass wegen des Andrangs der Menschen (zur Taufe) keine geeigneten Männer für den Dienst zu finden waren.

... Meines Erachtens ist es ... gebührend wegen des Dienstes, den sie bereit sein müssen unversehens auszuüben, dass Presbyter, Diakon und Bischof frei seien für Gott. Denn wenn der heilige Apostel schon den Laien vorschreibt, sich einige Zeit für das Gebet freizuhalten (1 Kor 7, 5), um wieviel mehr schreibt er das gleiche (sich

¹¹ Presbyterorum ordinis 16.

¹² Auf diesen Text kommen wir noch zurück.

¹³ Demonstratio evangelica I,9,20f (vgl. HEID [2003] 105).

¹⁴ Didascalia 4 (HEID [2003] 83).

zu enthalten) für den Priester vor!«¹⁵ Die Kirche sagt »ja« zur Ehe, aber schätzt die Enthaltbarkeit noch höher ein. Aus diesem Grunde, gemäß der »kirchlichen Regel«, die von den Aposteln herkommt, behält sie das Priestertum den Männern vor, die in Enthaltbarkeit in erster Ehe leben oder Witwer bzw. jungfräulich sind¹⁶. Epiphanius führt die apostolische Überlieferung auf den Willen Jesu Christi selbst zurück: Er »hat die Charismen des Priestertums geregelt mit der Wahl sowohl dessen, der schon verheiratet war und nun enthaltsam lebt, als auch dessen, der in der beständigen Jungfräulichkeit lebt; auf die gleiche Weise ordneten seine Apostel mit Weisheit und Heiligkeit die kirchlichen Normen für das Priestertum«¹⁷.

Ein wichtiger Beitrag stammt von einer nordafrikanischen Synode im Jahre 390. Dabei geht es um die Auseinandersetzung zwischen katholischen Christen und Donatisten. Beide Seiten betonten das moralische Versagen (der jeweils anderen Konfession). Das Synodenprotokoll erwähnt, dass die Versammlung sich auf eine vorhergehende Synode bezog (welche die Keuschheit der Bischöfe, Presbyter und Diakone betont hatte) sowie auf die apostolische Lehre über die Enthaltbarkeit der geweihten Amtsträger von Anfang an (also hier konkret der Bischöfe, Presbyter und Diakone). »Alle Bischöfe sagten: ›Alle stimmen darin überein, dass Bischöfe, Presbyter und Diakone Keuschheit bewahren, so dass sie auch mit ihren Ehefrauen keinen Umgang haben und in allem die Keuschheit von all jenen beobachtet wird, die dem Altar dienen«¹⁸.

Schon einige Jahre zuvor tagt in Rom eine Synode, einberufen durch Papst Siricius, die sich noch ausführlicher zum Thema äußert. Etwa 100 Bischöfe nahmen daran teil, also praktisch der gesamte Episkopat von Mittel- und Süditalien. Das Synodalschreiben, als päpstliches Dekret unter dem Titel »Cum unum« (386), lehrt, man müsse fest die Vorschriften befolgen, »die durch Unkenntnis und Trägheit einiger vernachlässigt wurden, die aber gleichwohl auf die Apostel zurückgehen und von den Vätern eingerichtet wurden« bezüglich der Keuschheit:

Es ist »angemessen, sittsam und ehrenhaft, dass die Priester und Leviten (= Diakone) nicht mit ihren Gattinnen geschlechtlichen Verkehr haben, da sie ihr Amt durch die täglichen Belange ihres Dienstes in Anspruch nimmt. Denn zu den Korinthern schreibt Paulus: ›Entzieht euch einander, um für das Gebet frei zu sein!‹ Wenn also den Laien Enthaltbarkeit befohlen wird, damit ihr Gebet erhört werde, um wieviel mehr muss der Priester jederzeit in der Lage sein, ohne Sorge in vollkommener Reinheit das Opfer darzubringen und zu taufen?« Was die Formel »einer Frau Mann« (1 Tim 3, 2) angeht, so gilt deren Sinn zu beachten: der Apostel hat diesen Punkt erwähnt »wegen der ihm [dem Weihekandidaten] fortan abverlangten Enthaltbarkeit (*propter continentiam futuram*). Gerade deshalb hat er (sc. Paulus) auch nicht Jungfräuliche abgelehnt, da er sagt: ›Ich wollte aber, dass alle so sind, wie ich bin« (1 Kor 7, 7)«¹⁹.

¹⁵ Panarion 59,4,1–8 (HEID [2003] 132f).

¹⁶ Panarion 48,9 (HEID [2003] 133).

¹⁷ Ebd. (griechischer Text bei HEID [2003] 133; Übersetzung von Hauke).

¹⁸ Synode von Karthago, Kanon 2 (HEID [2003] 188).

¹⁹ Siricius, Epistula 5,3 (HEID [2003] 220f).

Soweit einige wichtige Quellentexte aus dem dritten und vierten Jahrhundert. Daraus ergibt sich, dass die Enthaltamsamkeit der (höheren) Kleriker (genauerhin der Bischöfe, Presbyter und Diakone) eine allgemeine Praxis bildet, die in die apostolische Zeit zurückreicht. Entsprechen die zitierten Hinweise der geschichtlichen Wirklichkeit? Oder werden sie von den neutestamentlich bezeugten Tatsachen widerlegt?

Schon im 19. Jh. gibt es eine Debatte über diese Frage²⁰. Entscheidend war dabei die Auseinandersetzung zwischen zwei katholischen Theologen, Gustav Bickell und Franz Xaver Funk. Bickell, Sohn eines berühmten evangelischen Kanonisten und Fachmann für den christlichen Orient, leitete den Zölibat von einer Anweisung der Apostel ab und berief sich dafür vor allem auf die östlichen Quellen. Franz Xaver Funk hingegen, Professor für Patrologie und Kirchengeschichte in Tübingen, meinte, ein Zölibatsgesetz gebe es erst seit dem 4. Jh. Sein Hauptargument war die von dem griechischen Kirchenhistoriker Sokrates (5. Jh.) überlieferte Erzählung über den ägyptischen Mönchsbischof Paphnutius, der sich auf dem Konzil von Nizäa (325) gegen den Zölibat gewandt habe:

»Es gefiel den Bischöfen, ein neues Gesetz in der Kirche einzuführen, dass die Kleriker, nämlich die Bischöfe, Presbyter und Diakone, nicht mehr ihren Frauen, die sie noch als Laien geheiratet hatten, beiwohnen. Und als man darüber beratschlagte, stand Paphnutios inmitten der Bischofsversammlung auf und setzte sich vehement dafür ein, den Klerikern keine zu schweren Lasten aufzubürden. ... Es genüge ..., dass jene, die bereits zum Klerus zählen, nicht mehr heiraten ... Die gesamte Versammlung der Kleriker schloss sich den Worten des Paphnutios an. Daher fassten sie keinen Beschluss über diese Angelegenheit und überließen die Entscheidung jenen, die sich des Umgangs mit ihren Frauen enthalten wollten«²¹.

Anscheinend ist diese Legende für die Deutung Funks entscheidend gewesen, während die Arbeiten Bickells in Vergessenheit gerieten. Offenbar hängen sogar die Väter des Zweiten Vatikanums (indirekt) von den Tübinger Patrologen ab, als sie folgende Sätze approbieren: die von Christus empfohlene Enthaltamsamkeit um des Himmelreiches willen »wird nicht vom Priestertum seinem Wesen nach erfordert, wie aus der Praxis der Urkirche (Vgl. 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6) und aus der Tradition der Ostkirchen deutlich wird, wo es außer jenen, die mit allen Bischöfen aufgrund des Geschenkes der Gnade die Wahrung des Zölibates erwählt haben, auch höchst verdiente verheiratete Presbyter gibt«²². Die Rechtmäßigkeit der heutigen orientalischen Praxis ist nicht zu leugnen, aber im Text des Priesterdekretes fehlt die notwendige Unterscheidung zwischen dem Enthaltamsamkeitszölibat und dem Zölibat im Sinne des Nichtverheiratet-Seins; obendrein wird die Situation der Urkirche fälschlicherweise gleichgesetzt mit der (heutigen) Praxis der Ostkirche.

Inzwischen haben sich die wissenschaftlichen Voraussetzungen gewandelt. Schon in der früheren Geschichtsschreibung war die Erzählung über Paphnutius zahlreichen Zweifeln ausgesetzt. Das entscheidende Argument, das mittlerweile auch von

²⁰ Zur Geschichte der Diskussion vgl. COCHINI (1981 = 2006) 39–68; HEID (2003) 11–20.

²¹ Sokrates, Hist. Eccl. 1,11 ((HEID [2003] 13f).

²² Presbyterorum ordinis 16.

den bekanntesten Gegnern des kirchlichen Zölibates anerkannt wird, kam 1968 von dem protestantischen Historiker Friedhelm Winkelmann: die Paphnutius-Erzählung ist eine Legende aus dem 5. Jh. und hat mit dem Konzil von Nizäa nichts zu tun²³. Dahinter steht der Einfluss der Novazianer, die durch diese Legende ihre neuartige Praxis rechtfertigen wollten²⁴.

Die Entdeckung des Ostberliner Professors, veröffentlicht an der Martin-Luther-Universität von Halle-Wittenberg, war der Anlass für eine stille Revolution in der Geschichtsschreibung über den Zölibat. Das international wohl bekannteste Werk stammt von dem Jesuiten Christian Cochini (1981; ²2006), ergänzt nicht zuletzt durch die Forschungen von Kardinal Alfons Stickler (1993 etc.), dem langjährigen Präfekten der Vatikanischen Bibliothek. Eine Monographie im gleichen Sinne über die ostkirchliche Praxis stammt von dem ukrainischen katholischen Priester Roman Cholij (1989). Die genaueste neuere Arbeit ist die von Stefan Heid, einem deutschen Patrologen, der gegenwärtig in Rom am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie lehrt (1997; ³2003). Die genannten Autoren gelangen zum Ergebnis, dass der Enthaltensamkeitszölibat apostolischer Herkunft ist. Das am genauesten ausgearbeitete Werk der entgegengesetzten Schule, das inzwischen teilweise von dessen Verfasser selbst zurückgenommen wurde, stammt von Roger Gryson aus dem Jahre 1970²⁵. Gryson akzeptierte jedenfalls in der Folge das Ergebnis der Forschungen Winkelmanns und erkannte die Paphnutius-Geschichte als Legende; das gleiche gilt sogar für den aus dem Priesteramt ausgeschiedenen Kirchenhistoriker Georg Denzler, einem bekannten Gegner der kirchlichen Zölibatspraxis (seit 1973)²⁶, und für den belgischen Dominikaner Edward Schillebeeckx († 2009)²⁷, um nur einige bekannte Beispiele zu nennen²⁸.

Zu beachten ist auch ein Prinzip, das zuerst von Tertullian²⁹ und Augustinus³⁰ formuliert wurde: wenn eine Lehre oder eine Praxis allein aus der kirchlichen Überlieferung stammen können, dann sind sie mit Sicherheit auf die Apostel zurückzuführen

²³ Vgl. HEID (2003) 13–16. Siehe F. WINKELMANN, *Paphnutios, der Bekenner und Bischof*, in P. NAGEL (Hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle 1968, 145–153; DERS., *Die Problematik der Entstehung der Paphnutioslegende*, in DERS., *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Chester 1993, Nr. 17.

²⁴ Vgl. HEID (2003) 272–279.

²⁵ GRYSON (1970); vgl. DERS., *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970–1979*, in *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 157–185 (164f).

²⁶ G. DENZLER, *Das Papsttum und der Amtszölibat I*, Stuttgart 1973, 9f; DERS., *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg i.Br. 1993, 30f. 122.

²⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Düsseldorf 1985, 289.

²⁸ Die eben genannten Autoren und weitere Titel werden genannt bei HEID (2003) 15f, Anm. 5; siehe außerdem TOUZE (2002) 27f, Anm. 48. Vgl. auch F.-B. STAMMKÖTTER, *Paphnutios*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1998) 1325: »Diese Darstellung [des Sokrates] wurde mehrfach tradiert und als Beweis gegen den Pflichtzölibat der alten Kirche vorgebracht; sie ist aber sicher als Legende erkannt worden«. Vgl., mit Hinweis auf Heid, B. FRALING, *Zölibat I. Historisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001) 1483–84.

²⁹ De praescriptione haereticorum 31: »id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum«.

³⁰ De bapt. c. Donat. IV,24,31: »Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur«.

ren, wenn sie von der ganzen Kirche anerkannt werden und wenn nichts von einer späteren Einführung durch die Verantwortlichen der Kirche bekannt ist. Diese Regel bildet die Grundlage für den Präskriptionsbeweis, der zuerst von Tertullian entwickelt wurde. Gegen die Gnostiker, die von ihren eigenen subjektiven Phantasien aus die christliche Lehre verdrehten, formulierte der nordafrikanische Kirchenschriftsteller »eine zweifache prinzipielle Feststellung (*praescriptio*), um a priori, vor jeder inhaltlichen Diskussion mit seinen Kontrahenten, zu klären, wo und wie sich jene Gestalt [die authentische Gestalt des Christlichen] ermitteln lasse«³¹. Die zweifache Präskription beruht auf der Apostolizität: »Christus hat die Verkündigung der von ihm geoffenbarten Wahrheit nur den Aposteln übertragen. ...Die Apostel wiederum haben die ihnen von Christus anvertraute Wahrheit bei den von ihnen gegründeten Gemeinden hinterlegt. Nur diese apostolischen Kirchen sind daher in der Lage und berechtigt zu entscheiden, was als Offenbarungswahrheit Christi zu gelten hat und was nicht«³².

Das Präskriptionsprinzip bedeutet nicht notwendigerweise, dass die apostolische Überlieferung in all ihren Punkten unabänderlich ist, aber es erweist sich als wirksames Mittel, um den Ursprung einer Lehre oder einer Praxis herauszustellen. Man wird den zahlreichen Stimmen recht geben müssen, die bereits im Altertum die Enthaltsamkeit der Mitglieder des Weihepriestertums als apostolische Überlieferung vorstellen³³.

3. Die apostolische Praxis gemäß dem Neuen Testament

Sensibilisiert durch die historische Fragestellung, können wir nun besser die Hinweise des Neuen Testamentes betrachten, die den Enthaltsamkeitszölibat betreffen (oder betreffen können). Die Jünger Jesu, die ihm beständig nachfolgten, lebten ohne Ehefrau beziehungsweise waren (teilweise) nicht verheiratet. Die Zwölf haben alles verlassen, um Jesus nachzufolgen, darunter auch das eigene Haus (Mt 19, 27–29). Lukas, der sich auf dasselbe Herrenwort bezieht, verdeutlicht das Verlassen des »Hauses«, indem er ausdrücklich die Ehefrau hinzufügt: »Amen, ich sage euch: Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten und in der kommenden Welt das ewige Leben« (Lk 18, 29f; vgl. 14, 26). Die Zwölf können Frau und Kinder zurücklassen, weil ihre Angehörigen im Rahmen der Großfamilie (des Klans) Unterstützung erhalten (es handelt sich also nicht um ein verantwortungsloses Handeln, so wie wenn der Familienvater einer heutigen Kleinfamilie Frau und Kinder im Stich lassen würde). Die Apostel gehören offensichtlich zu denen, die sich

³¹ M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 52.

³² Ebd.

³³ Eine Zusammenfassung der altkirchlichen Quellen zur Apostolizität des Zölibates wird auf der Basis der Werke Cochinis und Heids geboten bei C. BONIVENTO, *Il Celibato sacerdotale: istituzione ecclesiastica o tradizione apostolica? : un vescovo ai suoi diaconi e sacerdoti*, Cimisello Balsamo, San Paolo 2007, 99–106.

für die Zeugung »unfähig« gemacht haben wegen des Himmelreiches, indem sie den Spuren Jesu folgen (Mt 19, 10–12).

Aus der Perspektive der Evangelien öffnet sich dann auch das Verständnis für einen wichtigen Hinweis des Apostels Paulus. Er verzichtet auf eine finanzielle Unterstützung für seinen apostolischen Dienst, obwohl er darauf ein Recht hätte. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Blick auf die weibliche Begleitung der (anderen) Apostel: »Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau (*adelfên gunaika*) mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?« (1 Kor 9, 5)

Eine erste Deutung dieses Textes findet sich bei Klemens von Alexandrien († vor 215), der an die Frauen der Apostel denkt: »die Frauen führten sie nicht als Gattinnen mit sich (*hos gamétas*), sondern als Schwestern (*hos adelfás*), denn sie waren ihnen Helferinnen im Dienst für die Frauengemächer«³⁴. Klemens verteidigt die Würde der Ehe gegen die gnostischen Enkratiten, eine häretische Bewegung, die den ehelichen Umgang als Werk des Teufels verabscheute und deshalb von allen Christen sexuelle Enthaltsamkeit (*enkrátēia*) forderte³⁵. Man kann dem alexandrinischen Kirchen-schriftsteller deshalb keine Anschwärzung der Ehe vorwerfen, aber auch er ist davon überzeugt, dass die verheirateten Apostel in Enthaltsamkeit lebten und niemand von ihnen nach der Einsetzung in sein Amt geheiratet hatte. Klemens meint, dass die Frauen der Apostel eine ähnliche Aufgabe übernommen haben wie die Frauen der Diakone (vgl. 1 Tim 3, 11). Diese Deutung ist nur dann verständlich, wenn man im Alexandrien des zweiten Jahrhunderts die Enthaltsamkeit der Diakone, Presbyter und Bischöfe für eine apostolische Praxis hält³⁶.

Eine andere Erklärung von 1 Kor 9, 5 kann sich auf eine Lesart des griechischen Textes stützen, die (statt von einer »Schwester als Frau«) von »Frauen« spricht, wie unter anderem Tertullian um das Jahr 217 bezeugt: nach ihm waren, mit Ausnahme von Petrus, die Apostel nicht verheiratet und hatten Frauen als Helferinnen in ihrem Gefolge, wie es schon bei Jesus selbst üblich gewesen war (Lk 8, 1–3)³⁷. Augustinus und Hieronymus (wie auch andere) folgten dieser Deutung. Auch für Tertullian ist offenkundig, dass die Kleriker in Enthaltsamkeit leben³⁸. Die gleiche Überzeugung spiegelt sich in den apokryphen Akten über das Leben der Apostel im 2. Jh.: sie lobpreisen alle die Enthaltsamkeit, die als christliches Ideal schlechthin erscheint. Auch wenn es sich hier um romanhafte Darstellungen handelt, die zur Übertreibungen neigen, wird es jedenfalls hinreichend deutlich, wie man über das Leben der Apostel dachte³⁹.

³⁴ Stromata 3,6,53,1–3 (vgl. HEID [2003] 60, Anm. 32); eigene Übersetzung.

³⁵ Vgl. F. BOLGIANI, *Encratismo*, in A. di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Marietti, Genova – Milano 2006, 1653–55. Gegen dergleichen enkratitische Tendenzen wendet sich bereits 1 Tim 4,3–5; 5,23.

³⁶ Vgl. HEID (2003) 60f.

³⁷ Monog. 8,4,6; vgl. HEID (2003) 29.

³⁸ Vgl. Exh. cast. 13,4 etc.; HEID (2003) 65–74. Siehe auch W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther II*, Benziger – Neukirchener Verlag, Solothurn etc. 1995, 315.

³⁹ Vgl. HEID (2003) 29.

Im siebten Kapitel des Ersten Briefes an die Korinther beantwortet Paulus einige Fragen bezüglich des geschlechtlichen Lebens. Schon im ersten Satz geht es um die Enthaltbarkeit: »Nun zu den Anfragen eures Briefes! ›Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren« (1). Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben (2). ... Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt (5). Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot (6). Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so (7). ... Was die Frage der Jungfrauen angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat ... (25). Ich meine, es ist gut wegen der bevorstehenden Not, ja es ist gut für den Menschen, so zu sein (26). ... [Es folgt die Argumentation, auf die wir noch zurückkommen] Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser (38)« (1 Kor 7, 1–2. 5–7. 25–26. 38).

In den Hinweisen des Apostels in 1 Kor 7 finden wir keine vollständige Abhandlung über die Ehe, die auch für Paulus viel mehr als ein Mittel ist, um das Feuer der Leidenschaft zu bezwingen⁴⁰. Ziel des Apostels ist es, einen allzu naiven Enthusiasmus zugunsten der Enthaltbarkeit zu bremsen, auch wenn er dabei die Präferenz für das jungfräuliche Leben beibehält: die christliche Ehe ist gut, aber die Jungfräulichkeit um Christi willen ist besser. Seine Ausführungen sind auch keineswegs ein Angriff auf die sexuelle Gemeinschaft der Ehegatten, wenn wir beispielsweise auf den Ersten Brief an die Thessalonicher schauen: Gott will, »dass jeder von euch lernt, den eigenen Leib⁴¹ mit Heiligkeit und Ehrfurcht zu behandeln, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen« (1 Thess 4, 4f).

Unter den zugunsten des ehelosen Lebens genannten Motiven ragt der Hinweis auf das Gebet heraus, das gemäß der in 1 Kor 7, 5 angedeuteten Erfahrung besser in einer Atmosphäre der Enthaltbarkeit gelingt. Hier begegnen wir einem allgemein menschlichen Erbe, das sich bereits in den nichtchristlichen Religionen und im Alten Testament findet, mit verschiedenen Bestimmungen über die »kultische Reinheit«: der geschlechtliche Umgang wird nicht als negative Wirklichkeit geschildert, aber es wird betont, dass die Enthaltbarkeit den Menschen bereiter macht für den Dienst Gottes im Gebet.

Bei der Begründung des jungfräulichen Lebens unterstreicht Paulus zwei Gesichtspunkte zugunsten der Jungfräulichkeit: die endzeitliche Perspektive (»die Zeit ist kurz«: 1 Kor 7, 29; »die Gestalt dieser Welt vergeht«: 1 Kor 7, 31) und die ganzheitliche Hingabe an den Herrn (1 Kor 7, 32–34). Diese Motive gehen später auch ein in die Argumentation bezüglich der Enthaltbarkeit der geweihten Amtsträger.

⁴⁰ Man vergleiche dazu die einschlägigen Kommentare und Darstellungen der biblischen Ehelehre, so etwa in prägnanter Zusammenfassung bei A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Paoline, Milano 1996, 69–72.

⁴¹ Den eigenen Leib und den der Ehefrau, wie sich aus zahlreichen rabbinischen Parallelstellen und aus 1 Petr 3, 7 ergibt.

Als Paulus betont, jeder Mann soll seine Frau haben und jede Frau ihren Mann (1 Kor 7, 2), geht es ihm offensichtlich nicht um eine Zwang zur Ehe, sondern er wendet sich an die Verheirateten mit der Mahnung, einander nicht den ehelichen Umgang zu entziehen. Ebenso wenig können wir eine »Pflicht zur Ehe« für die geweihten Amtsträger aus den Pastoralbriefen ableiten, die unter den Kriterien für die Auswahl des Bischofs (und Presbyters) die Tatsache zählen, »Mann einer einzigen Frau« zu sein⁴²:

Der Bischof »soll ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet [wörtlich: Mann einer einzigen Frau, *miàs gunaikós ándra*], nüchtern, besonnen ...« (1 Tim 3, 2). »Die Diakone sollen nur einmal verheiratet sein ...« (1 Tim 3, 12). Der künftige Presbyter »soll unbescholten und nur einmal verheiratet sein. Seine Kinder sollen gläubig sein; man soll ihnen nicht nachsagen können, sie seien liederlich und ungehorsam« (Tit 1, 6).

Die formelhafte Wendung »Mann einer einzigen Frau« findet sich in einem Kontext, dem es um mögliche Hindernisse und Kriterien für die Zulassung zum geweihten Amt geht. Ebenso wenig wie das Kriterium, keine undisziplinierte Kinder zu haben, dazu zwingt, Kinder zu haben, so bezieht sich auch das Mannsein »einer« Frau auf die eheliche Situation (insofern es sich, wie im allgemeinen in der frühesten Zeit, um verheiratete Kandidaten handelt).

Eine ähnliche Norm gibt es auch für die Witwen: um zu vermeiden, dass sie ihren kirchlich geregelten Status verlassen und heiraten, verlangt man: »Eine Frau soll nur dann in die Liste der Witwen aufgenommen werden, wenn sie mindestens sechzig Jahre ist, nur einmal verheiratet war [wörtlich: Frau eines einzigen Mannes, *henòs andròs guné*] ...« (1 Tim 5, 9). Die Vorschrift, nur ein einziges Mal verheiratet gewesen zu sein, gilt als Kriterium, um die Fähigkeit zu einem enthaltsamen Leben zu bewerten, wie man auch aus 1 Kor 7, 8–9 schließen kann: »Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren«.

Der Hinweis »Mann einer einzigen Frau« hat nur dann Sinn, wenn er mit der Pflicht zur Enthaltensamkeit zusammengebracht wird, von der die altkirchlichen Quellen sprechen, denn eine zweite Ehe ist für die Laien möglich, obwohl sie nicht gerne gesehen wird⁴³. Bereits erwähnt wurde das Synodalschreiben von Papst Siricius, das die Formel »Mann einer einzigen Frau« als Hinweis auf die künftige Enthaltensamkeit erklärt. Wenn wir die biblischen Texte im Zusammenhang mit ihrer Rezeptionsge-

⁴² Vgl. HEID (2003) 36–49.

⁴³ Man vergleiche dazu etwa die Kommentar des Johannes Chrysostomus zu Titus 1, 6: »Warum will er (Paulus) einen solchen Mann? Er stopft den Häretikern das Maul, die die Ehe ablehnen, und zeigt, dass diese Institution nicht schlecht ist, vielmehr so ehrenhaft, dass man in der Ehe sogar den heiligen (Bischofs-)Thron besteigen kann. Und gleichzeitig verurteilt er jene, die sich nicht enthalten können. Er lässt sie nicht zu, da er den zweimal Verheirateten diese Würde verweigert. Wie soll auch einer, der nicht die Erinnerung an seine verblichene Frau wahren kann, ein guter Vorsteher sein? ... Denn ihr wisst alle genau, dass die zweite Ehe, obwohl die Gesetze sie nicht verbieten, doch vielen Vorwürfen ausgesetzt ist«. Hom. 2,1 in Tit. 1: HEID (2003) 139. Man vergleiche auch die syrische Didaskalie (4), Origenes (Comm. 14, 22 in Mt.), Hieronymus und Theodor von Mopsuestia: HEID (2003) 142–148.

schichte lesen, dann scheint diese Erklärung tatsächlich die beste zu sein. Sie passt zur Hypothese, dass der Enthaltensamkeitszölibat als rechtliche Norm apostolischen Ursprungs ist. Bezüglich dieser frühen Form des Zölibates ist auch die römische Gesetzgebung zu berücksichtigen: es wurden Gesetze erlassen, unter anderem vom Kaiser Augustus, die für alle Unverheirateten schwere Sanktionen vorsahen; erst Konstantin schaffte diese Gesetze ab⁴⁴.

4. Der Enthaltensamkeitszölibat in der östlichen Kirche

Für die Enthaltensamkeit der Kleriker finden sich in den ersten Jahrhunderten im Osten noch viel mehr Hinweise als im Westen. Origenes betont etwa, dass man als Kriterium für die Weihe nicht formalistisch fordern solle, noch in der ersten Ehe zu leben, sondern es gehe darum, ob der Kandidat zu einem enthaltsamen Leben in der Lage ist⁴⁵. Der alexandrinische Theologe vergleicht das alttestamentliche Priestertum mit dem des Neuen Bundes: während die Priester des Alten Testaments sich nur dann zu enthalten hatten, wenn ihnen der Dienst am Altar zufiel, zeugen die »Priester der Kirche« nur geistigerweise, indem sie nämlich durch die Verkündigung des Wortes Gottes Christen hervorbringen⁴⁶. Sie sollen »beständig beten«⁴⁷. Angesichts der Empfehlung des hl. Paulus, die Enthaltensamkeit zur Förderung des Gebetes zu üben (vgl. 1 Kor 7, 5), ist es »begründet, dass es allein dem zukommt, unablässig das Opfer darzubringen, der unablässige und dauerhafte Keuschheit gelobt hat«⁴⁸.

Bereits zitiert wurde das Zeugnis des Epiphanius, der die Enthaltensamkeit der (höheren) Kleriker von den Aposteln ableitet. Hinweise finden sich auch bei Johannes Chrysostomus, Theodoret von Cyrus und Theodor von Mopsuestia⁴⁹. Hieronymus schreibt, während er sich im Osten befindet: »Die Apostel waren jungfräulich, zum mindesten lebten sie, soweit sie verheiratet waren, enthaltsam. Zu Bischöfen, Presbytern und Diakonen wählt man Leute, die jungfräulich oder verwitwet sind, oder solche Männer, die nach Empfang der Priesterweihe ständige Enthaltensamkeit üben«⁵⁰. Bezüglich des Vigilantius in Gallien (der nicht die Enthaltensamkeit der Kleriker ablehnt, sondern nur verheiratete Kandidaten akzeptiert ...) meint Hieronymus: »Was werden da die Kirchen des Ostens tun? Was (die Kirchen) Ägyptens und des Apostolischen Stuhls, die nur entweder jungfräuliche oder verwitwet bleibende (*continentes*) Kleriker annehmen oder solche, die, wenn sie eine Frau haben, den ehelichen Verkehr aufgeben?«⁵¹

⁴⁴ Vgl. G. MAY, *Priester und priesterliche Lebensform in der Kirchenkrise der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, Wien 1977, 85.

⁴⁵ Comm. 14,22 in Mt (HEID [2003] 84f).

⁴⁶ Hom. 4,6 in Lev. (HEID [2003] 87).

⁴⁷ Hom. 6,6 in Lev. (HEID [2003] 92).

⁴⁸ Hom. 23,3 in Num. (HEID [2003] 92).

⁴⁹ Vgl. HEID (2003) 138–142; 145–149; 152–154.

⁵⁰ Ep. 49,21,3 (HEID [2003] 137).

⁵¹ Adv. Vig. 2 (HEID [2003] 246).

Zugunsten des Enthaltensamkeitszölibates in Ost und West lässt sich auch ein negatives Argument geltend machen: »Nehmen wir an, es hätte keine Enthaltensamkeitsdisziplin gegeben. Dann hätten doch die Kleriker auch einmal stolz auf ihre Kinder sein dürfen. ... Weshalb kommt nie ein Bischof in seiner Predigt auf die Geburt eines Kindes zu sprechen? Weshalb hören wir nie, wie ein Priester sein eigenes Kind tauft? ... Nirgends klagen Kleriker über schlaflose Nächte, weil ihre Babys oder kranken Kleinkinder schreien ... Sollte es kinderfreudigen Klerikern dermaßen die Stimme verschlagen haben? Oder erklärt sich ihr Schweigen nicht einfach damit, dass sie eben keine Kinder mehr zeugten, weil sie sich an die Enthaltensamkeitsdisziplin hielten?«⁵²

Eine sehr genaue Regelung für den byzantinischen Orient gab es in den Gesetzen des Kaisers Justinian. In einem Gesetz über die Weihe von Presbytern und Diakonen (aus dem Jahre 535) heißt es: »nur die sollen geweiht werden, die enthaltsam bzw. nicht mit einer Frau zusammen leben oder Mann einer einzigen Frau waren bzw. sind. Und sie muss enthaltsam und jungfräulich⁵³ sein. Denn nichts soll man bei den heiligen Weihen so sehr wählen wie die Enthaltensamkeit, den Ursprung und das Fundament der göttlichen Kanones und aller anderen Tugenden«⁵⁴. Für den Bischof gilt dabei eine noch strengere Regelung: während die Diakone und Presbyter keine Kinder zeugen dürfen, sollen die Bischöfe nicht einmal Kinder haben und dürfen nicht mit einer Frau zusammen leben. Diese Norm bereitet bereits die spätere Praxis vor, wonach der Bischof aus dem Kreis der Mönche genommen wird⁵⁵.

Eine Änderung der Zölibatsdisziplin geschah in einigen Gruppen, die sich von der Kirche trennten. Das Beispiel der Novatianer wurde bereits erwähnt. Ihrem Beispiel folgen im 5. Jh. die persischen Nestorianer und im 6. Jh. die westgotischen Arianer⁵⁶. Während im Westen, selbst in Zeiten des Niedergangs, der Apostolische Stuhl die Befolgung der überlieferten Praxis förderte, war der Osten einem stärkeren Erosionsprozess ausgesetzt, vor allem durch die Invasion des Islam (aber auch der Bulgaren und der Slaven): im 7. Jh. gingen drei der vier östlichen Patriarchate unter (Antiochia, Alexandrien, Jerusalem), und nur Konstantinopel konnte sich behaupten. Die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz waren in diesem Zeitraum gespannt.

Inmitten dieses allgemeinen Niedergangs tagte die zweite trullanische Synode im Jahre 691, die zu einem Bruch in der östlichen Tradition führte. Der Kanon 13 des Zweiten Trullanums betrachtet die Enthaltensamkeit der verheirateten Presbyter und Diakone nicht mehr als verbindlich. Sie sollen sich nur an den Tagen enthalten, wenn sie dem Kult obliegen. Als Begründung werden zwei Synoden in Karthago genannt (aus den Jahren 390 und 401), aber deren Akten werden so wiedergegeben, dass das Gegenteil des ursprünglich Gesagten dabei herauskommt: aus einer beständigen Enthaltensamkeit wird, durch eine gewaltsame Manipulation, eine bloß funktionelle Enthaltensamkeit im Blick auf die Liturgiefeier, wie sie für die Priesterschaft des Alten

⁵² HEID (2003) 123.

⁵³ Gemeint ist offenbar, dass die Ehefrau bei ihrer Heirat jungfräulich war.

⁵⁴ Novelle 6,5 (HEID [2003] 282).

⁵⁵ Vgl. HEID (2003) 283.

⁵⁶ Vgl. HEID (2003) 278f.

Testamentes üblich war⁵⁷. Diese Änderung beeinflusste auch die liturgische Praxis: während der Westen schon im 4. Jh. häufig eine tägliche Feier der Eucharistie kennt, beschränkte sich die byzantinische Praxis nach dem Zweiten Trullanum, bezüglich der Pfarrer, gewöhnlich auf die Feier an Sonntagen und besonderen Festen⁵⁸. Das Bedürfnis bei den mit dem Heiligen Stuhl verbundenen Ostchristen, täglich die Eucharistie feiern zu dürfen, hat dort in der Vergangenheit zu einer größeren Bereitschaft geführt, den Zölibat anzunehmen⁵⁹. Schon in der Wertung der Kanonisten des 12. Jahrhunderts hat die lateinische Kirche die Rechtmäßigkeit der orientalischen Praxis anerkannt (auch auf der Grundlage der Paphnuzius-Legende)⁶⁰, und die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wohl nicht einmal im Traum daran gedacht, die östliche Disziplin zu ändern. Gleichwohl hat der Bruch zwischen der Praxis der ersten Jahrhunderte und der vom Zweiten Trullanum eingeführten Disziplin zu einer Diskussion innerhalb der katholischen Ostkirchen geführt, wie unter anderem das Standardwerk von Roman Cholij bezeugt⁶¹.

5. Der Zölibat im lateinischen Westen

Aus dem Bereich des lateinischen Westens wurden bereits zwei wichtige Dokumente des 4. Jahrhunderts genannt: die Synode von Elvira (um das Jahr 306) und das Dekret »Cum in unum« des Papstes Siricius im Jahre 386, das auf einer römischen Synode entstanden ist. Aus der gleichen Zeit gibt es weitere Dokumente (zwei Dekrete von Siricius und einige Dokumente von Innozenz I.). Die erste wirkliche Opposition zum Enthaltensamkeitszölibat findet sich in Spanien, wo einige verheiratete Kleriker den sexuellen Umgang in ihrer Ehe mit dem Beispiel der Priester des Alten Bundes begründen⁶². Mehrere Schriften fordern dazu auf, die nicht zur Enthaltensamkeit bereiten Kleriker von ihrem Amt abzusetzen; dabei erwähnt der hl. Ambrosius die Schwierigkeit, »an sehr vielen entlegenen Orten« die überlieferte Disziplin zu leben⁶³. Im 4. Jh. gibt es eine heftige Auseinandersetzung mit den Anhängern des Jovinian, der (im Gegensatz zur neutestamentlichen Empfehlung des ehelosen Lebens, das nach Paulus »besser« ist als die Ehe) den Wert der Ehe und der Jungfräulichkeit untereinander gleichsetzte; aber nicht einmal Jovinian leugnete die Pflicht des verheirateten Klerus zur Enthaltensamkeit⁶⁴. Die mittelalterliche Gesetzgebung unter-

⁵⁷ Vgl. HEID (2003) 285–289.

⁵⁸ Vgl. CHOLIJ (1989) 157.

⁵⁹ Heute wird freilich die von den alten Kanones vorgesehene periodische Enthaltensamkeit nicht mehr respektiert. So R. CHOLIJ, *New Investigations into the Law of Celibacy*, in *Folia canonica* 2 (1991) 119–142 (141), zitiert bei TOUZE (2002) 34; (2009) 30.

⁶⁰ Vgl. CHOLIJ (1989) 85–92; STICKLER, *Klerikerzölibat* (1993) 34–36.

⁶¹ CHOLIJ (1989). Siehe auch die weiteren Publikationen dieses Autors, genannt bei TOUZE (2002) 280; (2009) 33.

⁶² Vgl. HEID (2003) 207f.

⁶³ Off. 1,50,247f (HEID [2003] 209f).

⁶⁴ Vgl. HEID (2003) 231. 235; das Gleiche gilt in Gallien für Vigilantius, der (in übertriebener Weise) von Hieronymus bekämpft wird: HEID (2003) 257f.

nahm nichts anderes, als der altkirchlichen Praxis zur Geltung zu verhelfen. Besonders erwähnenswert ist die Entscheidung von Papst Innozenz II., der die heiligen Weihen als Eehindernis erklärte, das zum Eingehen einer Ehe unfähig macht (Zweites Laterankonzil, 1139)⁶⁵.

Eine neue Verteidigung brauchte es angesichts der Reformation. Luther, der nicht unbedingt aus freien Stücken Mönch geworden war⁶⁶, wurde von heftigen Versuchsungen heimgesucht, die er nicht überwinden konnte. Als ehemaliger Mönch heiratete er dann eine ehemalige Ordensfrau und meint, dass für die übergroße Mehrheit der Menschen ein keusches Leben unmöglich sei, ja im strikten Sinne ein Wunder darstelle⁶⁷. Er behauptet: »Du kannst die Keuschheit nicht versprechen, wenn du sie nicht schon vorher besitzt; aber man besitzt sie nie. Folglich ist das Gelübde der Keuschheit nichtig ...«⁶⁸. Aus diesem Grunde sei es ein gutes Werk, die Klöster zu entvölkern, vor allem die weiblichen: »Gottes Werke liegen eben so vor Augen, dass Weiber entweder zur Ehe oder zur Hurerei müssen gebraucht werden, oder man müsste sie alle erwürgen«⁶⁹. Es ist klar, dass dergleichen Worte und das gelebte Beispiel das zölibatäre Leben nicht fördern konnten, obwohl es in neuerer Zeit auch im protestantischen Bereich vereinzelt eine gewisse Neuentdeckung des jungfräulichen Lebens gibt, vor allem in einigen religiösen Gemeinschaften (beispielsweise in Taizé oder seit dem 19. Jh. die »Diakonissen«).

Angesichts der Reformation verteidigt das Konzil von Trient die Gültigkeit des Keuschheitsgelübdes⁷⁰ und den höheren Wert der Jungfräulichkeit im Vergleich zur Ehe⁷¹. Das Tridentinum hat freilich nicht das schon damals unter katholischen Theologen kontrovers diskutierte Problem geklärt, ob der Zölibat bzw. die Enthaltensamkeit der Kleriker einen apostolischen Ursprung hat oder auf die Entscheidung der späteren Kirche zurückgeht⁷². Das Konzil betont nur die Angemessenheit des jungfräu-

⁶⁵ Vgl. STICKLER, *Klerikerzölibat* (1993) 34.

⁶⁶ Vgl. A. MOCK, *Abschied von Luther. Psychologische und theologische Reflexionen zum Lutherjahr*, Luth-Verlag, Köln 1985, 36–48.

⁶⁷ Vgl. dazu A. RÖSLER, *Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung*, Freiburg i.Br. 1907, 334–343 (»Luthers Kampf gegen die religiöse Jungfräulichkeit«); B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 154–161 (Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal); R. GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle: sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Labor et Fides, Genève 1999.

⁶⁸ Weimarer Ausgabe XVI 511.

⁶⁹ 1523: Weimarer Ausgabe XII 94.

⁷⁰ Nach dem Anathema des Kanon 9 über das Ehesakrament heißt es abschließend: Gott verweigert die Gabe der Keuschheit »denen nicht, die recht darum bitten, und duldet nicht, dass wir über das hinaus versucht werden, was wir können« (vgl. 1 Kor 10, 13) (DH 1809).

⁷¹ Kanon 10: »Wer sagt, der Ehestand sei dem Stand der Jungfräulichkeit oder des Zölibates vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in der Jungfräulichkeit und dem Zölibat zu bleiben, als sich in der Ehe zu verbinden [vgl. Mt 19, 11f; 1 Kor 7, 25f.38.40]: der sei mit dem Anathem belegt« (DH 1810). Dazu vergleiche man auch die Aussage des Zweiten Vatikanums über die Ausbildung der künftigen Priester: »Die Pflichten und die Würde der christlichen Ehe, die die Liebe zwischen Christus und der Kirche vergegenwärtigt (...), sollen die Alumnen gebührend kennenlernen; sie sollen aber den Vorzug (*praecellentiam*) der Christus geweihten Jungfräulichkeit genau verstehen, so dass sie sich nach reiflicher Überlegung ihres Wunsches und hochherzig durch die vollständige Hingabe an Leib und Seele dem Herrn weihen« (Optatum totius 10).

⁷² Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 41f.

lichen Lebens und bereitet durch die Begründung von Priesterseminaren die Ausbildung eines zahlreichen und eifrigen Klerus, der in der Lage war, eine Erneuerung der Kirche zu fördern. Melancthon hatte noch in der »Confessio Augustuna« (1530) argumentiert: »Es wird wohl künftig an Priestern und Pfarrern mangeln, so dies hart Verbot des Ehestands länger wahren sollt«⁷³. Dazu meint Joseph Ratzinger: »Eine erneuerte Kirche, die jungen Menschen wieder Zuversicht und Glaubenskraft geben konnte, hat diese Prognosen schnell Lügen gestraft«⁷⁴.

Die Zeit der Aufklärung bringt wütende Angriffe auf den Zölibat mit sich, die in vielen Punkten dem gleichen, was man nach dem Zweiten Vatikanum in manchen Kreisen der Kirche beobachten konnte⁷⁵. Die Erneuerung der Kirche im 19. Jh. führt hingegen zu einem erneuten Eifer für den Zölibat mit einer Blütezeit für die Berufungen zum Priestertum. In der anglikanischen Gemeinschaft wird der Zölibat entdeckt, als die Oxfordbewegung das Leben der frühen Kirche näher kennenlernt. John Henry Newman betont beispielsweise, wie er schon lange vor seiner Konversion die priesterliche Ehelosigkeit schätzte. Während seiner Italienreise, in Palermo, fand er Trost im häufigen Kirchenbesuch. »Auch das eifrige Festhalten an der Lehre und an der Vorschrift des Zölibats, den ich als apostolisch anerkannte, und die treue Übereinstimmung mit dem Altertum in so vielen Punkten, die mir teuer waren, war ein Beweis und eine Verteidigung zugunsten der großen römischen Kirche«⁷⁶. In seiner Schrift über die Entwicklung der Glaubenslehre erwähnt er die Abschaffung des Zölibates bei den Nestorianern nach deren Trennung von der Gesamtkirche⁷⁷.

Wie in der Aufklärungszeit, so konnte auch im Modernismus der Angriff auf den Zölibat nicht fehlen. Papst Pius X. spielt darauf an in seiner Enzyklika »Pascendi«: »Schließlich fehlen (bei den Modernisten) diejenigen nicht, die – in eifertigem Gehorsam gegenüber ihren protestantischen Lehrern – für das Priestertum die Abschaffung des Zölibates wünschen«⁷⁸. Sämtliche Päpste des 20. Jahrhunderts hingegen empfehlen den Zölibat⁷⁹. Für das Zweite Vatikanum findet sich ein kurzer Hinweis in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, »Lumen gentium« (Art. 42). Ausführlicher wird das Thema im Dekret über die Ausbildung der künftigen Priester behandelt (»Optatum totius« 10) und vor allem im Priesterdekret (»Presbyterorum ordinis« 16), dessen Aussagen sich in drei Absätze gliedern:

⁷³ CA 33 (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen¹²1998, 89f).

⁷⁴ J. RATZINGER, *Zum Zölibat der katholischen Priester*, in DERS., *Künder des Wortes und Diener der Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* (Gesammelte Schriften 12), Herder, Freiburg i.Br. u.a. 2010, 154–158 (155) (zuerst in *Stimmen der Zeit* 195 [1977] 781–783).

⁷⁵ Betont werden die Ähnlichkeiten von Dieter Hattrup mit der Neuausgabe von Johann Adam MÖHLER, *Vom Geist des Zölibates*, Bonifatius, Paderborn 1992 (zuerst 1828), 121. Nach seinem Studium der Kirchenväter wandelte sich Möhler von einem Parteigänger der Antizölibatsbewegung in Tübingen zu einem überzeugten Verteidiger der priesterlichen Ehelosigkeit.

⁷⁶ J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Mainz 1951, 76.

⁷⁷ J.H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 257f.

⁷⁸ ASS 40 (1907) 92; *Enchiridion delle Encicliche* 4, Bologna 1998, Nr. 227.

⁷⁹ Vgl. die bündige Zusammenfassung bei COCHINI, *La legge del celibato sacerdotale* (1994) 80–85 (Pius X. – Johannes XXIII.).

»Die von Christus, dem Herrn, empfohlene vollkommene und immerwährende Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen [Vgl. Mt 19, 12], die im Ablauf der Zeiten und auch in unseren Tagen von nicht wenigen Christgläubigen gern angenommen und in lobenswerter Weise beobachtet worden ist, wurde von der Kirche in besonderer Weise für das priesterliche Leben immer sehr hoch gehalten. ... Sie wird zwar nicht vom Priestertum seinem Wesen nach gefordert, wie aus der Praxis der Urkirche und aus der Tradition der Ostkirchen deutlich wird«, die man nicht ändern will.

»Der Zölibat hat aber eine vielfältige Angemessenheit mit dem Priestertum«. Danach werden die Gründe benannt, auf die wir im systematischen Teil zurückkommen.

Aufgrund der genannten Motive wird die Norm des Zölibates für die Weihekandidaten zum Presbyterat in der lateinischen Kirche bekräftigt (obwohl »Lumen gentium« den Weg für die Zulassung verheirateter ständiger Diakone geöffnet hatte)⁸⁰.

Die umfangreichste lehramtliche Stellungnahme zum Zölibat findet sich in der Enzyklika Pauls VI. »Sacerdotalis caelibatus« 1967⁸¹. Im gleichen Sinne äußern sich die Bischofssynode 1971, das kirchliche Gesetzbuch 1983 (CIC, Kanon 277), die Bischofssynode 1990 mit dem anschließenden Apostolischen Schreiben »Pastores dabo vobis« 1992 (Art. 29, 50), der Katechismus der Katholischen Kirche im gleichen Jahr (Nr. 1579) und das Direktorium für die Priester 1994 (Nr. 57–60). Papst Benedikt XVI. betont in seinem Apostolischen Schreiben über die Eucharistie, »Sacramentum Caritatis« (2007), die Verbindung des Zölibates in der lateinischen Kirche mit der Jungfräulichkeit Jesu Christi selbst. »Eine solche Wahl hat vor allem hochzeitlichen Charakter; sie ist ein Sicheinfühlen in das Herz Christi als des Bräutigams, der sein Leben für die Braut hingibt«⁸².

6. Die systematische Begründung

6.1 Die Verbindung zwischen Zölibat und Weihepriestertum: notwendig oder angemessen?

Gemäß dem Zweiten Vatikanum ist der Zölibat »nicht vom Wesen des Priestertums gefordert«, aber »in vielfacher Hinsicht dem Priestertum angemessen (*Coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet*)« (PO 16). Die Verbindung zwischen Zölibat und Weihepriestertum (im Sinne der Weihestufe des Presbyterates) ist demnach nicht in strengem Sinne notwendig, aber angemessen, »konvenient«. Diese Erklärung findet sich bereits in der mittelalterlichen Theologie, so etwa bei Thomas von Aquin, der von »Angemessenheit« spricht (*congruentia*)⁸³. Das Konvenienzargument ist hier nicht einfachhin eine nicht beweiskräftige Begründung,

⁸⁰ Die Schlussabstimmung über diesen Punkt erbrachte 2390 Stimmen für die Beibehaltung des Zölibates und 4 (vier) Gegenstimmen: J. HÖFFNER, *Über den Zölibat des Priesters*, in DERS., *In der Kraft des Glaubens* I, Herder, Freiburg i.Br. etc. 1986, 220–239 (224).

⁸¹ Vgl. unten.

⁸² *Sacramentum Caritatis* 24 (VAS = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, S. 39).

⁸³ *STh Suppl.* q. 53 a. 3; über das Gelübde der Enthaltensamkeit siehe (unter anderem) auch *Summa contra gentiles* III, 136–137.

sondern erscheint als einzige wirklich theologische Begründung, die in der Mitte liegt zwischen Zufälligkeit (Kontingenz) und metaphysischer Notwendigkeit⁸⁴.

In neuerer Zeit bemühen sich einige Autoren, über die theologische Angemessenheit des Zölibates hinaus zu gehen. Kardinal Stickler beispielsweise fragt, »ob die Gründe für den Zölibat tatsächlich nur für eine ›Angemessenheit‹ sprechen, oder ob er nicht doch notwendig und unverzichtbar ist, ob nicht doch ein Junktim zwischen beiden besteht«⁸⁵. Der Paderborner Dogmatikprofessor Dieter Hattrup äußert sich noch entschiedener: »Priester heiraten nicht, verheiratete Männer jedoch, die der Ruf Christi getroffen hat, können Priester werden unter Umwandlung ihrer Ehe [gemeint ist die Enthaltensamkeit]. ... Theologisch gesehen jedenfalls scheint der Zölibat in dieser Doppelaussage zum *depositum fidei* zu gehören, er ist deshalb im Prinzip auch einer formalen Definition *de fide definita* fähig«⁸⁶. Mit anderen Worten: der Zölibat wäre ein Dogma. Diese Deutung setzt voraus, dass die Kirche für sehr lange Zeit eine Praxis dulden könne, die dem Dogma entgegensteht: »denn der Gehalt der Botschaft Christi setzt sich nur nach und nach in der Geschichte durch und prägt erst langsam das Verhalten der Christen. Wenn man zeitlos denkt, lautet die Frage: Gehören Priestertum und Zölibat notwendig zusammen? Die Antwort lautet: Nein! Wenn man aber in geschichtlicher Bewegung zu denken gelernt hat, zeigt sich etwas Tieferes«⁸⁷.

Der gleichen Meinung ist Stefan Heid, der Autor einer grundlegenden geschichtlichen Studie über den Zölibat in der alten Kirche⁸⁸. In einem Beitrag für die italienische Ausgabe des *L'Osservatore Romano* führt er aus: »Wenn die Kirchenväter einschlußweise oder ausschließlich die Apostolizität bekräftigen, in Übereinstimmung mit der Schrift und der Unverzichtbarkeit der klerikalen Enthaltensamkeit, dann bezeichnen sie gemäß der heutigen Begrifflichkeit (wie sie etwa von Karl Rahner vertreten wird) die Enthaltensamkeit als göttlichen Rechtes. Dagegen ist es notwendig zu unterstreichen, dass die spätere Beschränkung des Zölibates auf ehelose Kandidaten ein kirchliches Gesetz darstellt. Gemäß den Vätern scheint es, dass das höhere Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone) notwendigerweise mit der Pflicht zur Enthaltensamkeit verknüpft ist«⁸⁹.

⁸⁴ So die Wertung von G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Éditions Universitaires, Fribourg 1997, zusammengefasst bei TOUZE (2009) 244f.

⁸⁵ STICKLER (1993) 75f, gefolgt u.a. von T. MCGOVERN, *Der Zölibat in der Ostkirche*, in *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 99-123 (123); vgl. DERS., *Priestly Celibacy Today*, Four Courts Press, Dublin - Midwest Theological Forum, Chicago 1998.

⁸⁶ D. HATTRUP, *Zum letzten Mal der Zölibat*, in *Theologie und Glaube* 85 (1995) 141-146 (144).

⁸⁷ *Ibidem*, 143.

⁸⁸ Vgl. HEID (1997; ³2003).

⁸⁹ S. HEID, *L'origine del celibato nella Chiesa primitiva*, in *L'Osservatore Romano*, 4 ottobre 2008: »Quando i padri della Chiesa affermano, implicitamente o esplicitamente l'apostolicità, in concordanza con la Scrittura e l'irrinunciabilità della continenza dei chierici, allora, secondo la terminologia odierna (sostenuta per esempio anche da Karl Rahner), qualificano la continenza come di diritto divino. Piuttosto è doveroso rilevare che la restrizione posteriore del celibato ai soli candidati celibi sarebbe una legge ecclesiastica. Secondo i Padri, sembra che l'ufficio maggiore (vescovi, presbiteri, diaconi) sia necessariamente legato all'obbligo della continenza«.

Bezug genommen wird hier auf die Lehre Karl Rahners über das göttliche Recht (*ius divinum*). Wahrscheinlich meint der Autor die These Rahners, wonach die Kirche in der apostolischen Zeit etwas Neues entscheiden konnte, das in der Folge als göttliches Recht angesehen wurde⁹⁰. Rahner schließt einen solchen Vorgang nicht einmal für die nachapostolische Zeit aus. Diese These ist fragwürdig, weil sie menschliche Entwicklungen als göttliches Recht vorstellen könnte, die nicht auf den Willen Christi zurückgehen. Unseres Erachtens setzt die Geltung einer Norm als göttliches Recht voraus, dass sie zumindest einschlußweise auf den Willen Christi zurückgeht⁹¹.

Die Deutung der Dogmengeschichte durch Hatstrup (und Heid) könnte sich – auf den ersten Blick – auf andere Beispiele berufen, so etwa die Sklaverei, die (zumindest unter bestimmten Bedingungen) zweitausend Jahre von der Kirche geduldet wurde, aber vom neueren Lehramt eine Verurteilung erfuhr: die Enzyklika »Veritatis splendor« (1993) nennt die Sklaverei als Beispiel für eine Handlung, die in sich selbst böse ist (*intrinsece malum*)⁹². In diesem Fall ist freilich nicht klar, ob jedwede Sklaverei in allen geschichtlichen Umständen auf diese Weise beurteilt werden kann (wenn man »Sklaverei« im ökonomischen Sinne als Bindung der Arbeitskraft an einen Herrn beschreibt, unbeschadet menschlicher Grundrechte); besser scheint die Beurteilung, dass die Sklaverei, auch in ihren mildesten Formen, nicht dem christlichen Ideal gerecht wird, ohne sie gleich unterschiedslos als in sich schlechte Handlung zu beschreiben⁹³. Eine ähnliche Argumentation betrifft die Todesstrafe, die an sich möglich ist, aber unter den gegenwärtigen Umständen nicht praktiziert werden sollte⁹⁴.

Natürlich geht es hier nicht darum, eine verheiratete Priesterschaft mit der Sklaverei oder der Todesstrafe zu vergleichen, sondern nur darum, den von Hatstrup gemachten Vorschlag zu prüfen. Wenn die Kirche über tausend Jahre lang die orientalische Disziplin als rechtmäßig angesehen hat, dann scheint es unmöglich, ein streng notwendiges Band zwischen Priestertum und Zölibat als verbindliche Glaubenslehre (*dogma fidei*) zu erklären. Das gilt auch bezüglich der Öffnung des Diakonates für verheiratete Männer durch das Zweite Vatikanum. Zu berücksichtigen ist außerdem,

⁹⁰ Vgl. K. RAHNER, *Über den Begriff des »Ius divinum« im katholischen Verständnis*, in: Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf, Frankfurt a. M. 1962, 62–86; nachgedruckt in Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, 249–277; siehe auch kurz DERS., *Recht*, in Lexikon für Theologie und Kirche² 8 (1963) 1033.

⁹¹ Eine kritische Stellungnahme zu Rahner, die besser das göttliche und das menschliche Element in der Dogmengeschichte unterscheidet, findet sich u. a. bei H. RIEDLINGER, *Anmerkungen zum Problem des »ius divinum«*, in H. MOSIEK – H. ZAPP (Hrsg.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, Freiburg i. Br. 1972, 31–41. Im Blick auf die dreistufige Hierarchie aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen, die von Rahner als »göttlichen Rechtes« betrachtet wird, vgl. die kritischen Ausführungen in M. HAUKE, *Das spezifische Profil des Diakonates*, in Forum Katholische Theologie 17 (2001) 81–127 (98f). Zur Frage des göttlichen Rechtes vgl. jetzt auch den umfangreichen Sammelband von J.I. ARRIETA (Hrsg.), *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia 2010.

⁹² Veritatis splendor 80 (VAS 111, S. 79).

⁹³ Vgl. dazu M. HAUKE, *Das Weihesakrament für die Frauen – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis«*, Franz Schmitt, Siegburg 2004, 51f.

⁹⁴ Vgl. KKK (Katechismus der Katholischen Kirche), Nr. 2267.

dass die christliche Ehe keineswegs als üble Wirklichkeit angesehen werden kann, sondern einen heiligen Bund zwischen Mann und Frau darstellt mit der Würde des Sakramentes. Sicherlich ist die Gnadengabe des Zölibates (in sich gesehen) der Ehe vorzuziehen (was auch vom christlichen Osten zugestanden wird), aber es lässt sich kein strikter Gegensatz zwischen Ehe und Priestertum behaupten.

Problematisch scheint es auch, das Band zwischen dem Bischofsamt sowie den anderen beiden Stufen des Weihesakramentes zu lösen (dem Presbyterat und dem Diakonat). Dies geschieht in der neueren Studie von Laurent Touze, der sehr gut den bräutlichen Charakter des Amtspriestertums in seiner Verbindung mit dem Zölibat darstellt: der Priester vertritt Christus als Haupt und Bräutigam gegenüber der bräutlichen Kirche. In einer Bestandsaufnahme über die theologische Qualifikation bezüglich des Enthaltensamkeitszölibates betont Touze, dass man für Diakone und Priester keine (göttliche) Tradition feststellen könne, weil hier eine der beiden notwendigen Bedingungen dafür fehle: es gibt zwar die Übereinstimmung mit dem Altertum, aber nicht diejenige mit der gegenwärtigen Kirche. Beide Elemente gälten hingegen für den Enthaltensamkeitszölibat der Bischöfe⁹⁵. Der Autor weist auf die Analogie mit der Unauflöslichkeit der Ehe, die unbedingt nur für das *matrimonium ratum et consummatum* gilt (also für die durch den Konsens der Ehepartner geschlossene und den geschlechtlichen Umgang vollzogene Ehe); dagegen ist eine Dispens von der Unauflöslichkeit der Ehe auch bei gültig geschlossenen Ehen möglich, die nicht durch den ehelichen Akt vollzogen wurden. »Der Fülle des Weihesakramentes (im Episkopat) entspricht die größtmögliche Sichtbarkeit der bräutlichen Hingabe in einem Enthaltensamkeitszölibat ohne Abschwächungen. Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Bedeutung des bischöflichen Zölibates und der einer gültigen sowie vollzogenen Ehe, die unauflöslich ist durch das, was sie sakramental darstellt. Von dieser Ehe und von diesem Zölibat kann die kirchliche Autorität nicht dispensieren wegen des Ranges dessen, was sie bedeuten«⁹⁶.

Unseres Erachtens ist es nicht möglich, auf diese Weise die Stufen der Weihesakramente zu trennen, die aufgrund ihres apostolischen Ursprunges zu einem innerlich verbundenen Ganzen gehören⁹⁷. Zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, dass es in der neutestamentlichen Zeit noch keine klare Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat gab, die erst bei Ignatius von Antiochien zu finden ist⁹⁸. Um eine göttliche Überlieferung festzustellen, müssen einige klar umschriebene Kriterien zutreffen: »*Kriterien der Zugehörigkeit* zur verbindlichen Glaubensüberlieferung der Kirche sind diese: (1) der historische Nachweis des *diachronen Konsenses* (antiquitas), (2) der historische und gegenwartsbezogene Nachweis des *synchronen Konsen-*

⁹⁵ Vgl. TOUZE (2002) 36-42.

⁹⁶ TOUZE (2009) 248f. Vgl. CIC/1983, can. 1141–1142.

⁹⁷ Vgl. HAUKE (2001) 113. Nach Thomas von Aquin unterscheiden sich die Grade des Weihesakramentes nicht wie die Bestandteile eines Ganzen (wie etwa das Fundament, die Mauern und das Dach bei einem Haus). Der *ordo* ist hingegen ein *totum potestativum*, eine Ganzheit, in der sich die vollkommene Ausprägung nur im höchsten Grade findet, während die unteren Grade daran teilnehmen: Suppl. q. 37 a. 1 ad 2; STh II–II q. 48.

⁹⁸ Vgl. HAUKE (2001) 98f.

ses (universitas) und (3) der historische und gegenwartsbezogene Nachweis der *formalen Ausdrücklichkeit*, mit der eine Wahrheit vom hierarchischen Lehramt und den Theologen als geoffenbart geltend gemacht wird (formalitas)«⁹⁹.

Es ist zweifellos möglich, dass sich die Glaubenslehre klärt, wie beispielsweise bezüglich der erbsündenfreien Empfängnis der Gottesmutter: im christlichen Altertum finden wir unter anderem die Gegenüberstellung von Maria und Eva, worin die vollkommene Heiligkeit der seligen Jungfrau bereits aufscheint; der lehrmäßige Konsens hat sich im Laufe der Jahrhunderte trotz gegenteiliger Stimmen langsam entwickelt, während die verbindliche Lehre im strikten formalen Sinne mit der Dogmatisierung im Jahre 1854 gegeben ist. Ein Hindernis für die Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis war die scheinbare Unmöglichkeit, sich Maria ohne Befreiung von der Erbsünde vorzustellen, weil sie sonst nicht der Erlösung bedürftig gewesen wäre. Als dieses Hindernis durch den Hinweis auf die im Voraus bewahrende Erlösung (*praeredemptio*) beseitigt werden konnte, vor allem durch die theologische Distinktion des seligen Duns Scotus, war der Weg zum formellen Dogma frei. Man könnte annehmen, dass bezüglich des Zölibates die Paphnuzius-Legende und die Geschichtsfälschungen des Zweiten Trullanums (691) ein Hindernis auf der historischen Ebene gewesen sind, um der dogmatischen Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen; erst die neuere historische Forschung habe hier den Weg frei gemacht. Von daher könnte man die Hypothese einer einschlägigen dogmatischen Definition erwägen, aber unseres Erachtens stößt sich eine solche Lösung mit der Tatsache, dass das Lehramt der Kirche, trotz der Kenntnis der alten Dokumente über die Apostolizität des Zölibates, für eine sehr lange Zeit einen verheirateten Klerus dulden konnte, der nicht enthaltsam lebt.

Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass es eine vielfältige Angemessenheit für die Verbindung zwischen Zölibat und Priestertum gibt. Sie gilt es gegen die Tendenzen zu verteidigen, die der lateinischen Kirche dieses Charisma nehmen wollen. Dabei sind die neuen Forschungen über die apostolischen Ursprünge des Zölibates ernst zu nehmen: das Zölibatsgesetz ist verwurzelt im Vorbild des Herrn und der Apostel, dem die Kirche in West und Ost mit Eifer bis zum 7. Jh. nachfolgte. Nach Cochini z.B. geht der priesterliche Zölibat zurück auf eine positive Anweisung der Apostel, die zuvor von Christus unterwiesen worden waren. Der Autor endet seine Untersuchung mit einem Zitat der Synode von Karthago aus dem Jahre 390: »*Quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus*« (»Was die Apostel gelehrt haben und das Altertum bewahrt hat, wollen auch wir festhalten«)¹⁰⁰. Von einer solchen Tradition kann die Kirche zwar in besonderen Fällen dispensieren (indem sie eine unterschiedliche, aber begrenzte Praxis duldet), aber sie scheint nicht die Vollmacht zu haben, eine apostolische Praxis aufzugeben. Im Zweifelsfall, ob es sich um eine verbindliche apostolische Tradition handelt oder nicht, darf jedenfalls

⁹⁹ H.J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie IV*, Francke, Tübingen – Basel 2000, 85–108 (101).

¹⁰⁰ CChr.SL 149, S. 13. Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 25. 475.

die bestehende Verbindung zwischen Weihe und Zölibat nicht gelockert werden. Das gilt auf jeden Fall für die Bischofsweihe, wie das Beispiel des neuen Ordinariates für ehemalige Anglikaner in Großbritannien zeigt: die zum katholischen Glauben übergetretenen anglikanischen verheirateten »Bischöfe« wurden zu Priestern, nicht aber zu Bischöfen geweiht¹⁰¹.

Eine solche Aufgabe des apostolischen Ursprungs wäre notwendigerweise gegeben, wenn der Zölibat einfachhin als Angelegenheit der »freien Entscheidung« erklärt würde, wie das Beispiel der Altkatholiken zeigt. Die gegenwärtige Situation und die Gruppensoziologie würden notwendigerweise zu einem verheirateten Weltklerus führen¹⁰². Außerdem scheint es opportun, den Unterschied zwischen Ost und West zu betonen, wie es (nach dem Zeugnis von Jean Guitton) ein orthodoxer Bischof des Moskauer Patriarchates in einem Brief an Papst Paul VI. unternimmt: »Wir Orthodoxen sind überzeugt, dass ihr im Westen, ihr Lateiner, nicht auf einem guten Wege seid, wenn ihr öffentlich den Zölibat diskutiert. Wenn ihr das Sacerdotium vom Zölibat trennt, werdet ihr einen raschen Verfall erleben. Der Westen ist nicht mystisch genug, um ohne Verfall die Priesterehe zu verkraften. Rom muss es sich gründlich überlegen, ob es eine tausend Jahre alte Askese kompromittieren darf«¹⁰³.

Eine erste wichtige Frage ist die nach der Berufung: wenn die Berufungen zum Priestertum und zum jungfräulichen Leben nicht notwendigerweise miteinander verbunden sind, wieso kann sich dann die (lateinische) Kirche erlauben, zum Priestertum nur Kandidaten zuzulassen, welche die Enthaltensamkeit versprechen? In diesem Fall ist zu beachten, dass die Annahme von Seiten der Kirche einen Bestandteil der Berufung selbst darstellt¹⁰⁴. Die Tatsache, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen eine Gnadengabe Gottes darstellt, schließt nicht aus, dass die Kirche sie als Bedingung für die Zulassung zum Priestertum aufstellt. Im übrigen lässt sich die Verbindung zwischen den beiden Charismen des Zölibates und der Berufung zum Priestertum nicht allzu äußerlich darstellen: es gibt eine »vielfältige Angemessenheit«, die beide Gnadengaben miteinander verbindet.

6.2 Die dogmatischen Gründe für den Zölibat

Die Konvenienzgründe, die das Priestertum und den Zölibat miteinander verbinden, finden sich im wesentlichen bereits im Neuen Testament. Bezüglich 1 Kor 7 konnten wir zwei Motive für das jungfräuliche Leben im allgemeinen ausmachen: das »kyriologische« Motiv (die ungeteilte Hingabe an den Herrn) und das eschatolo-

¹⁰¹ Vgl. die Presseerklärung des Heiligen Stuhles über das Personalordinariat ULF von Walsingham in England und Wales, 15. 1. 2011; vgl. Benedikt XVI., Apostolische Konstitution »Anglicanorum coetibus« (2009).

¹⁰² Vgl. HÖFFNER, These 9 (1986, 234–237): *Die »Entkoppelung« von Priestertum und Zölibat wird praktisch zur »Koppelung« von Priesteramt und Ehe führen.*

¹⁰³ Zitiert in M. TREMEAU, *Der gottgeweihte Zölibat*, Das Neue Groschenblatt, Wien 1981, 114, Anm. 23 (fr. *Le célibat consacré. Son origine historique, sa justification doctrinale*, Esprit et Vie, Chambray-lès-Tours 1979).

¹⁰⁴ Vgl. P. DESELAERS, *Berufung V. Geistliche Berufung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994) 305f.

gische (die Nähe des Gottesreiches). Systematisch gesehen, sammeln sich beide Motive im auferstandenen Christus, der mit all mit seiner Herrlichkeit am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Zu bedenken ist auch, dass sich der Zölibat der sakramental geweihten Amtsträger als Vertreter Christi des Hauptes und Bräutigams der Kirche unterscheidet von der weiblichen Jungfräulichkeit, die eher das Geheimnis der bräutlichen Kirche vertritt, die sich ihrem Bräutigam Christus hinschenkt. Darum ist die Tatsache wichtig, dass das Amtspriestertum männlichen Kandidaten vorbehalten ist. Die Vertretung Christi des Bräutigams ist auch angesichts der Frage geltend zu machen, ob homosexuelle Kandidaten zum Weihesakrament zugelassen werden können. Die Zulassung von Kandidaten mit tief verwurzelten gleichgeschlechtlichen Neigungen ist abzulehnen, nicht nur aufgrund der bekannten Skandale, welche die Glaubwürdigkeit der Kirche ruinieren, sondern auch aus genuin theologischen Gründen¹⁰⁵.

In 1 Kor 7 finden wir auch, neben dem christologischen und eschatologischen Aspekt, ein weiteres Motiv, das in der alten Kirche zugunsten des Zölibates genannt wird: die sexuelle Enthaltbarkeit, um für die Anbetung bereiter zu sein. Die »kultische Reinheit« des Alten Testaments, die hier von den Kirchenvätern aufgenommen wurde, ist heute Gegenstand vielfacher Kritik, die teilweise berechtigt ist: gelegentlich finden sich Anschauungen, die gegenüber dem ehelichen Geschlechtsleben wenig positiv klingen, obwohl auch der leibliche Ausdruck der Liebe zwischen den Ehegatten den Liebesbund zwischen Christus und der Kirche abbildet¹⁰⁶. Die sogenannte »kultische Reinheit« erscheint freilich, global gesehen, als ein allgemein menschlicher Ausdruck der Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis, die vielen sehr unterschiedlichen Kulturen gemeinsam ist. Sie findet sich in gewisser Weise, in säkularisierten Formen, auch in der modernen Gesellschaft und wird aus einer vertieften anthropologischen Sichtweise verständlich. Die sexuelle Enthaltbarkeit ist in etwa vergleichbar mit dem Fasten, das die Aufmerksamkeit für das Gebet fördert. Bevor zeitgenössische Theologen über eine alte Kultur herfallen, sollten sie zunächst einmal die positiven Elemente würdigen, die in neuerer Zeit verloren gegangen sind. Der »Filter« für die Rezeption des Alten Testaments wird schon im Neuen Testament deutlich: auf der einen Seite ist die »Reinheit« aller geschaffenen Wirklichkeiten festzuhalten, wie Jesus selbst deutlich macht (Mk 7, 14–23 parr.), auf der anderen

¹⁰⁵ Zu diesem Punkt vgl. P. METTLER, *Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008; DERS., *Unbequeme Wahrheiten – warum Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, in Forum Katholische Theologie 25 (2009) 110–138; M.J. BITTERLI, *Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung der Weiekandidaten*, Ludgerus-Verlag, Essen 2010, 138–158. Siehe schon W. HENZE, *Hingabe – ein Schlüsselbegriff priesterlicher Existenz*, in Communio 28 (1999) 570–576 (576, Anm. 22).

¹⁰⁶ Origenes meinte etwa, dass sich der Heilige Geist während des ehelichen Aktes davon mache: HEID (2003) 91, mit Hinweis auf Hom. 6,3 in Num. (und andere Stellen). Zum kulturellen Umfeld vgl. HEID (2003) 289–318 sowie (freilich mit massiven modernen Vorurteilen) P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988 (²⁰2008); dt. *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Carl Hanser Verlag, München – Wien 1991. Eine Bestandsaufnahme der systematischen Diskussion zu dieser Frage findet sich bei TOUZE (2009) 42–52.

Seite gilt auch der Verzicht auf gute Wirklichkeiten, um ein höheres Gut zu gewinnen (wie die Enthaltbarkeit zur Förderung des Gebetes: 1 Kor 7, 5).

Der Ausgangspunkt für die dogmatische Argumentation findet sich im Beispiel Christi, der seine Sendung zugunsten der Kirche vollbringt. Die Berufung zum jungfräulichen Leben zeigt sich in der letzten Epoche der Heilsgeschichte; die endzeitliche Dimension für die Verkündigung der Frohen Botschaft macht den vollständigen Einsatz des Christen noch dringlicher. Plausibel erscheint darum die von Papst Paul VI. unterschiedene dreifache Bedeutung des Zölibates: es gibt einen christologischen, einen ekklesiologischen und einen eschatologischen Gehalt¹⁰⁷. Mit diesem Schema lassen sich bereits die Aussagen des konziliaren Dekretes »Presbyterorum ordinis« gliedern:

Die »mannigfache Angemessenheit« des Zölibates für das Priestertum gründet sich auf das »Geheimnis Christi« und seine »Sendung« (PO 16c). Die Grundlage, von der alles abhängt, findet sich also in der Christologie. Bei der Auflistung der einzelnen Motive verweist das Konzil zunächst auf das Zeugnis für das übernatürliche Leben:

»Die priesterliche Sendung ist ... gänzlich dem Dienst an der neuen Menschheit geweiht, die Christus, der Überwinder des Todes, durch seinen Geist in der Welt erweckt, die ihren Ursprung ›nicht aus dem Blut, nicht aus dem Wollen des Fleisches noch aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott‹ (Joh 1, 13) hat« (PO 16b).

Der entsprechende Teil von »Sacerdotalis caelibatus« betont im Blick auf die Neuheit Christi: »Der Herr Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, wurde Mensch, auf dass die der Sünde und dem Tode unterworfenen Menschheit erneut gezeugt würde und durch eine neue Geburt (Joh 3, 5; Tit 3, 5) ins Himmelreich eingehe. Ganz hingegen an den Willen des Vaters (Joh 4, 34; 17, 4) vollendete Christus durch das Ostergeheimnis diese neue Schöpfung (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) und führte so in die Zeit und die Welt eine neue, erhabene, göttliche Lebensform ein, die auch den irdischen Zustand der Menschheit umwandelt (vgl. Gal 3, 28)« (Scael 19).

Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums fährt weiter mit einem Hinweis auf die Ganzhingabe an Gott und die Menschen, die durch das zölibatäre Leben erleichtert wird. Hinzu kommt ein Hinweis auf den übernatürlichen Ursprung des Lebens bei der geistlichen Vaterschaft in Christus:

»Durch die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen [Vgl. Mt 19, 12] werden die Priester in neuer und vorzüglicher Weise Christus geweiht; sie hängen ihm leichter ungeteilten Herzens an [Vgl. 1 Kor 7, 32–34], schenken sich freier in ihm und durch ihn dem Dienst für Gott und die Menschen, dienen ungehinderter seinem Reich und dem Werk der Wiedergeburt aus Gott und werden so noch mehr befähigt, die Vaterschaft in Christus tiefer zu verstehen« (PO 16b). Schon »Lumen gentium« hatte den Zölibat als »Zeichen und Antrieb für die Liebe«

¹⁰⁷ Sacerdotalis caelibatus (1967) 19–34 (Enchiridion delle Encicliche 7, Nr. 1040–1056); vollständige deutsche Übersetzung der Enzyklika beispielsweise in der Herder Korrespondenz 1967, 364–37; Sacerdotalis caelibatus. Rundschreiben über den priesterlichen Zölibat (Nachkonziliare Dokumentation 8), Paulinus, Trier 1968; auf der Homepage der Kleruskongregation <http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-10/08-5/Saccaeel.rtf.html>; Auszüge u.a. in A. REUTER (Hrsg.), *Summa Pontificia II*, Verlag Josef Kral, Abensberg 1978, 863–868. Jeglicher Hinweis auf die Enzyklika fehlt auffälligerweise in Denzinger-Hünemann.

genannt (LG 42): »Zeichen einer Liebe ohne Vorbehalt, Ansporn einer Liebe, die sich allen öffnet« (SCael 24).

Danach folgt ein Bezug auf den Bund zwischen Christus und der Kirche: die Priester bezeugen also vor den Menschen, »dass sie sich in ungeteilter Hingabe der ihnen anvertrauten Aufgabe widmen wollen, nämlich die Gläubigen *einem* Mann zu vermählen und sie als keusche Jungfrau Christus zuzuführen [Vgl. 2 Kor 11, 2]; so verweisen sie auf jenen geheimnisvollen Ehebund hin, der von Gott begründet ist und im anderen Leben ins volle Licht treten wird, in welchem die Kirche Christus zum einzigen Bräutigam hat« (PO 16c).

Während hier der Priester gleichsam als »Freund des Bräutigams« Christus erscheint, betonen die späteren Dokumente des Lehramtes stärker die Tatsache, dass der Priester Christus den Bräutigam selbst darstellt. Hier wird das dogmatische Fundament tiefer verankert. In diesem Sinne äußern sich Paul VI.¹⁰⁸ und Johannes Paul II.: »der Wille der Kirche findet seine letzte Begründung in dem Band, das den Zölibat mit der heiligen Weihe verbindet, die den Priester Jesus Christus, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, gleichgestaltet. Die Kirche als Braut Jesu Christi will vom Priester mit der Vollständigkeit und Ausschließlichkeit geliebt werden, mit der Jesus Christus, das Haupt und der Bräutigam, sie geliebt hat. Der priesterliche Zölibat ist also Selbsthingabe in und mit Christus an seine Kirche und Ausdruck des priesterlichen Dienstes an der Kirche in und mit dem Herrn«¹⁰⁹. »In diesem Sinne kann der priesterliche Zölibat weder als eine bloße Rechtsnorm noch als eine ganz äußerliche Bedingung für die Zulassung zur Priesterweihe angesehen werden. Er ist vielmehr als ein Wert zu begreifen, der tief mit der heiligen Weihe verbunden ist, die den Priester Jesus Christus, dem Guten Hirten und Bräutigam der Kirche gleichförmig macht ...«¹¹⁰. Auch Benedikt XVI. bewegt sich in der gleichen Richtung¹¹¹.

Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums beschließt den Absatz über die Gründe für den Zölibat mit einem Hinweis auf die Endzeit: »Darüber hinaus sind sie ein lebendiges Zeichen der zukünftigen, schon jetzt in Glaube und Liebe anwesenden Welt, in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden« (PO 16c).

7. Vorschläge

7.1 Den Zölibat als apostolische Überlieferung herausstellen

In der gegenwärtigen Diskussion ist zunächst einmal der Fortschritt gegenüber dem Zweiten Vatikanum zu betonen. Nach dem Dekret »Presbyterorum ordinis« ist der Zölibat als Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen zwar in vielfacher Hin-

¹⁰⁸ »... zur Ganzhingabe an ihn geführt, wird der Priester Christus auch durch jene Liebe ähnlicher, mit der der Ewige Priester seinen Leib, die Kirche, geliebt und sich ganz für sie hingegeben hat ...« (SCael 26).

¹⁰⁹ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis« (1992), Nr. 29 (VAS 105, S. 53). Vgl. auch Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (1994), Nr. 58 (VAS 113, S. 51).

¹¹⁰ Pastores dabo vobis 50 (VAS 105, S. 91).

¹¹¹ Vgl. Sacramentum Caritatis 24 (VAS 177, S. 38f).

sicht dem Priestertum angemessen, »aber nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert, wie die Praxis der frühesten Kirche [Vgl. 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6] und die Tradition der Ostkirchen zeigt, wo es neben solchen, die aus gnadenhafter Berufung zusammen mit allen Bischöfen das ehelose Leben erwählen, auch hochverdiente Priester im Ehestand gibt« (PO 16a). Die biblischen Hinweise auf die Praxis der frühen Kirche – die Formel »Mann einer einzigen Frau« (1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6) – werden in der alten Kirche, aber auch in einem gewichtigen Teil der modernen Exegese, die sich der geschichtlichen Rezeption der biblischen Stellen bewusst ist, nicht als Billigung eines Klerus gelesen, der nicht in Enthaltbarkeit lebt, sondern als Bedingung, welche die vom verheirateten Klerus verlangte Enthaltbarkeit sicherstellen soll. Mit anderen Worten: das Konzilsdekret bezeugt eine mangelnde Unterscheidung zwischen Enthaltbarkeit (die auch vom verheirateten Klerus verlangt wurde) und Zölibat; der Grund besteht in der Abhängigkeit von einer inzwischen überholten Geschichtsschreibung. Historisch falsch ist es auch, die Praxis der frühen Kirche mit den heutigen Gepflogenheiten der östlichen Kirchen gleichzusetzen: die heutige Praxis des Orients geht auf das Zweite Trullanum zurück; sie ist entstanden aus einem Nachlassen der Verbindung mit dem Nachfolger Petri und aus einer bewussten Fälschung der ursprünglichen Überlieferung. Gegen die byzantinische Geschichtsklitterung aus dem 7. Jh. ist zu betonen, dass der priesterliche Zölibat (im Sinne der Enthaltbarkeit) auf die apostolische Überlieferung zurückgeht.

Die »apostolische Überlieferung« ist aus systematischer Sicht zu erklären als kräftige Empfehlung, die auch in der Gesetzgebung zur Geltung gebracht werden muss, obwohl es bezüglich der Diakone und Priester nach dem bereits Dargelegten nicht um »göttliches Recht« gehen kann, das jedwede Ausnahme unmöglich machen würde. Aus dogmatischer Sicht umstritten bleibt jedoch die Möglichkeit einer solchen Ausnahme für die Weihe von Bischöfen.

7. 2 Die östliche Praxis richtig darlegen

Die Frage des Zölibates ist besonders aktuell angesichts der stärkeren Kontakte mit den Christen aus den östlichen Kirchen, seien es orthodoxe (und vorchalzedonensische) oder auch mit Rom unierte (besonders Mitglieder griechisch-katholischer Kirchen, etwa aus der Ukraine und aus Rumänien). Angesichts dieser Situation gibt es unpassende Vorschläge einer »Kirche mit zwei Lungen« im Sinne einer wertmäßigen Gleichsetzung zwischen dem verheirateten und dem zölibatären Priestertum, indem man eine allgemeine Einführung des verheirateten Priestertums auch für die römisch-katholische Kirche verlangt¹¹². Der Autor, auf den wir uns hier beziehen, schließt die Augen vor dem historischen Befund¹¹³ und empfiehlt die »Rückkehr« zum Zweiten Vatikanum, unter Aufgabe des stärkeren Akzentes des Apostolischen Schreibens »Pastores dabo vobis« auf dem Band zwischen Zölibat und Weihesakra-

¹¹² So B. PETRÀ, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, EDB, Bologna 2004; DERS., *Celibato obbligatorio o celibato facoltativo? Alcune riflessioni sulla possibilità del clero uxoriato nella chiesa latina*, in S. CIPRESSA (Hrsg.), *Celibato e sacerdozio*, Città nuova, Roma 2008, 161–188.

¹¹³ Man vergleiche dazu die seltsame historische Bestandsaufnahme in PETRÀ (2008) 162f.

ment¹¹⁴; dabei wird die Tatsache unterschlagen, dass das Zweite Vatikanum (trotz seiner Ungenauigkeit bezüglich der Geschichte des Zölibates) eindeutig seine Präferenz für einen zölibatären Klerus ausdrückt.

Unseres Erachtens ist auch unter den Katholiken der östlichen Riten das Ergebnis der neueren geschichtlichen Studien über den Zölibat bekannt zu machen. Auf diese Weise werden die Neigungen verstärkt, die bei den griechisch-katholischen Christen selbst eine stärkere Förderung des Priesterzölibats verlangen. Über meine Kontakte mit Rumänien (durch griechisch-katholische, orthodoxe und römisch-katholische Doktoranden) konnte ich beispielsweise in Erfahrung bringen, dass vor ungefähr zehn Jahren ganz offen innerhalb der griechisch-katholischen Kirche über die Wiedereinführung des Zölibates diskutiert wurde. Zu den Gründen gehörten, unter anderem, die Erfahrungen während der kommunistischen Verfolgung: die zölibatären Priester waren im allgemeinen eher bereit, der Kirche treu zu bleiben, so etwa das gesamte Kollegium der Theologieprofessoren in Blaj (Transsilvanien); die verheirateten Priester hingegen, obwohl es auch hier zahlreiche Beispiele des Heroismus gab, waren leichter geneigt, wegen der Rücksicht auf ihre Familien, dem vereinten Druck der Kommunisten und der orthodoxen Hierarchie zu weichen. Wahrscheinlich ist es derzeit nicht möglich, die Praxis der griechisch-katholischen Kirche zu ändern (wie in der Vergangenheit in der mit Rom verbundenen syromalabarischen und syromalankarischen Kirche). Zumindest möglich ist es freilich, einen zölibatären Klerus stärker zu fördern, indem beispielsweise die Theologieprofessoren unter den zölibatären Kandidaten ausgewählt werden; das gleiche gilt für die Priester, die in die westlichen Länder gesandt werden sowie für die Seminaristen, die an den Päpstlichen Universitäten in Rom studieren. Der Zölibat kann auch dadurch ein größeres Gewicht bekommen, indem die im Osten wirkenden Ordensgemeinschaften sich noch stärker in der Seelsorge betätigen.

Nicht vergessen werden darf die Tatsache, dass die östliche Praxis noch immer die Reste der ursprünglichen Tradition enthält, indem vor allem die Bischofsweihe zölibatären Priestern vorbehalten ist und indem dem bereits geweihten Klerus eine erneute Eheschließung nicht gestattet ist. Man denke auch an die alten (wenngleich weithin übergangenen) Bestimmungen über die Enthaltensamkeit vor liturgischen Feiern, die auch von den Gläubigen erwartet wird, welche (viel seltener als im Westen) die hl. Kommunion empfangen wollen¹¹⁵. Was im Westen im allgemeinen als überholte alttestamentliche Praxis betrachtet wird, ist im Osten noch relativ lebendig (vor allem bei den Orthodoxen). Für die Wertung sind dabei die zugrunde liegenden religiösen und anthropologischen Erfahrungen ernst zu nehmen, ohne dabei die Grenzen und fragwürdige Ausdrucksformen zu bejahen.

7.3 Das Beispiel Christi unterstreichen

In seinem Apostolischen Schreiben »Sacramentum Caritatis« (2007) hat Papst Benedikt XVI. treffend den Kern der theologischen Aussagen zu unserem Thema ge-

¹¹⁴ Vgl. PETRÀ (2008) 181, mit Hinweis auf das ausdrückliche Band zwischen Zölibat und heiliger Weihe.

¹¹⁵ Vgl. H.-D. DÖPMANN, *Die orthodoxen Kirchen*, Verlags-Anstalt Union, Berlin 1991, 232.

treffen: »Die Tatsache, dass Christus, der ewige Hohepriester, selber seine Sendung bis zum Kreuzesopfer im Stand der Jungfräulichkeit gelebt hat, bietet einen sicheren Anhaltspunkt, um den Sinn der Tradition der lateinischen Kirche in dieser Frage zu erfassen«¹¹⁶.

Unseres Erachtens muss der christologische Aspekt unterstrichen werden, der – von einigen lobenswerten Ausnahmen abgesehen – in den systematischen Abhandlungen der Christologie keine Rolle spielt. Selbst in der protestantischen Theologie wird praktisch allgemein zugestanden, dass Christus nicht verheiratet war und in Jungfräulichkeit für das Reich Gottes lebte. Die alte Kirche war sich dieser Tatsache klar bewusst. Origenes beispielsweise beschreibt Jesus als »Erstlingsgabe« (*aparché*) der Keuschheit unter den Männern, während Maria diese Aufgabe unter den Frauen hat¹¹⁷. Wenn wir freilich einen Blick auf die neueren Handbücher der Christologie werfen, dann fällt dieser Gesichtspunkt fast völlig aus; wie Angelo Amato hervorhebt, »fehlt hier eine angemessene theologische Reflexion«¹¹⁸. »Diese ungewöhnliche Zurückhaltung steht im Gegensatz zur unzweideutigen Annahme der Tatsache, dass Christus jungfräulich gelebt hat und die zu den lebendigsten Bestandteilen des kirchlichen Lebens gehört; sie ist Ursprung und Fundament jener einzigartigen religiösen Erfahrung, die sich im Charisma des christlichen Zölibates findet. Das ist einer der nicht wenigen Fälle, in denen der Glaube, der sich im kirchlichen Leben ausdrückt, jeden bloß theologischen Diskurs überragt und in überfließender Weise bestätigt, mit seiner kompakten Präsenz sowie seinem Zeugnis in Raum und Zeit. Die Wirklichkeit erweist sich also als reicher und lebendiger als die über sie vorgenommene theologische Theorie«¹¹⁹.

In den Evangelien ist öfters von den Familienangehörigen Jesu die Rede, aber niemals werden eine Ehefrau oder Kinder erwähnt. Wahrscheinlich hat das jungfräuliche Leben Jesu (und seiner Jünger) den Spott der Gegner hervorgerufen, die von »Eunuchen« sprachen. Zumindest scheint das der wahrscheinlichste Anlass für die Reaktion Jesu in seinem Ausspruch über die »Eunuchen für das Reich Gottes«¹²⁰.

Im Kontext des Matthäusevangeliums geht an dieser Stelle die Diskussion zwischen Jesus und den Pharisäern über die Scheidung voraus. Daraufhin erschrecken die Jünger Jesu: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist (*ou pantes choroûsin ton logon touton all'hois dédotai*). Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig [wörtlich: Eunuchen], manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es (*ou dunámenos chorein choreitai*)« (Mt 19, 10–12).

¹¹⁶ Sacramentum Caritatis 24 (VAS 177, S. 39).

¹¹⁷ Comm. in Mt. 10, 17 (GCS 40, 22).

¹¹⁸ A. AMATO, *Gesù il Signore*, EDB, Bologna 1999, 498.

¹¹⁹ Ibidem. Vgl. auch TOUZE (2009) 67–71.

¹²⁰ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK I/3), Benziger – Neukirchener, Zürich u.a. 1997, 110.

Unmittelbar danach folgt die Szene über Jesus und die Kinder, vielleicht um verstehen zu lassen, dass der Einsatz für das jungfräuliche Leben keineswegs der Ehe und der Zeugung von Nachwuchs feindlich gegenübersteht.

Ein »Eunuch« ist ein der Zeugungskraft beraubter Mann¹²¹. Jesus listet drei Gruppen von »Eunuchen« auf: die ersten beiden (von Geburt an oder durch gewaltsamen Eingriff anderer) sind in einer bemitleidenswerten Situation, während die dritte Gruppe (um des Himmelreiches willen) positiv dargestellt wird. Es geht um diejenigen, die sich aus freier Wahl »unfähig« zur Ehe gemacht haben. Der Verzicht auf die Ehe geschieht um des Himmelreiches willen, nicht so sehr, um es persönlich zu gewinnen, sondern um sich mit allen Kräften für das Reich einzusetzen, das im Kommen ist (vgl. Mt 6, 33: »Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...«).

Der Zölibat um des Himmelreiches willen ist nicht eine immer schon anwesende Gegebenheit, sondern dem freien Willen zugänglich: »manche haben sich selbst dazu gemacht«. Auch Paulus betont das aktive Anstreben der Charismen: »Strebt nach den höheren Gnadengaben« (1 Kor 12, 31)¹²². Es gibt also die Möglichkeit, sich die von Christus empfohlene Lebensform zu eigen zu machen (durch Gebet, Aszese, die Pflege geistlicher Interessen ...). Auf der anderen Seite wird die freie Entscheidung des Menschen durch die Gnade Gottes unterstützt, so dass die Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen ein Charisma darstellt: »Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist«. Dieses »Erfassen« (*chorein*) ist nicht nur ein »Verstehen«, sondern ein »Können«, ein »Platz schaffen«, ähnlich wie ein Gefäß eine bestimmte Menge fassen kann. Die Tatsache, dass die Enthaltensamkeit für das Himmelreich eine Gnadengabe darstellt, schließt nicht aus, diese von Christus empfohlene Gabe anzustreben: »Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 12).

Das Wort über die »Eunuchen für das Himmelreich« wird auch von den kritischsten Exegeten als ureigenes Wort Jesu (*ipsissima vox*) angesehen, weil sie sich aus dem geistigen Horizont des zeitgenössischen Judentums entfernt, wo man die Bedeutung der Zeugung aufs stärkste betonte (mit Hinweis auf Gen 1, 28). Typisch ist ein Ausspruch des Rabbis Eleazar (270 n. Chr.), die betonte: »Ein Mann, der keine Frau hat, ist kein Mann«¹²³. Auf der anderen Seite gilt es aber auch die Praxis der Essener zu beachten, die ehelos lebten (auch wenn wir über ihre Motive nicht informiert sind¹²⁴), und das Beispiel Johannes des Täufers. Dessen Vorbild entspricht dem Leben des Propheten Elia, der gemäß der jüdischen Überlieferung nicht verheiratet war¹²⁵. Josephus Flavius erzählt, er habe drei Jahre lang eine Art Noviziat bei einem

¹²¹ Vgl. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium II*, Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1988, 155.

¹²² Vgl. K. BERGER, *Zölibat. Eine theologische Begründung*, St. Benno Verlag, Leipzig 2009, 10.

¹²³ Vgl. STRACK-BILLERBECK II 372f.

¹²⁴ H. KRUSE, *Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche*, in *Forum Katholische Theologie* 1 (1985) 94–116 (101f) vermutet ein endzeitliches Motiv: sie wollten für die große messianische Endschlacht gegen die Heiden bereit sein, eine Auseinandersetzung, die ganz plötzlich anbrechen konnte. Unklar ist hingegen, ob die Motive sich auf die kultische Reinheit bezogen, die vor allem für den Tempeldienst verlangt wurde, an dem die Essener nicht teilnehmen konnten. Die Essener waren keine Gegner der Ehe.

¹²⁵ Vgl. KRUSE (1985) 95. Man dachte auch an Moses, der nach seiner Berufung (brennender Dornbusch) in Enthaltensamkeit gelebt habe (ibidem; BERGER [2009] 29–31). Ergänzen lässt sich noch Jeremia, dessen Lebensstil freilich begründet wurde durch das dem Volke Israel angedrohte Strafgericht (Jer 16, 1–13).

Eremiten verbracht¹²⁶, und dieses Beispiel dürfte kein Ausnahmefall gewesen sein. Aus diesen Gründen war die Lebensweise Jesu kein völliger Fremdkörper in der jüdischen Kultur. Entscheidend ist die Begründung für den Zölibat: es geht um die Nähe des Himmelreiches, für das alle Kräfte einzusetzen sind.

Es handelt sich also von der Sache her um eine Ganzhingabe an Gott, die sich freilich mit einem endzeitlichen Motiv verbindet: mit dem Kommen Christi ist sein Reich nahe gekommen und kündigt den Einbruch einer neuen Welt an. In diese Perspektive gehört ein Hinweis Jesu auf die Ehe: »nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel« (Mt 22, 30; vgl. Mk 12, 25; Lk 20, 26). Das Sein »wie« die Engel meint nicht die Verwandlung des Menschseins in eine Engelnatur, sondern die Teilhabe an der Lebensweise der Engel, die allezeit das Angesicht des himmlischen Vaters sehen (vgl. Mt 18, 10) und die nicht im Ehestand leben. Der Zölibat »um des Himmelreiches willen« ist also in gewisser Weise eine Vorausnahme des zukünftigen Lebens der Auferstandenen. Es geht dabei also letztlich um ein Zeugnis für das kommende Leben.

»Die Keuschheit Christi meint vollständige Gottzugehörigkeit und ein universales Ausgerichtetsein auf das Heil der Menschheit. Deshalb ist sie keine Verstümmelung oder Verneinung eines Gutes, sondern Bekräftigung und unbedingte Förderung der Liebesfähigkeit in der menschlichen Natur des göttlichen Wortes. Der keusche Christus spricht sein Jawort in der Liebe nicht zu einer einzelnen Person, sondern zum unermesslichen Horizont der gesamten Menschheit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, auf Erden und im Himmel«¹²⁷.

Der Zölibat Jesu entspringt seiner innigen Einigung mit Gott, die in der Inkarnation begründet ist, aber auch seiner Öffnung auf die gesamte Kirche hin. Jesus selbst nennt sich »Bräutigam« (Mk 2, 19f) und deutet so auf die sinnbildliche Darstellung des Bundes, wie wir sie im Alten Testament seit dem Propheten Hosea bezeugt finden: Gott, der »Bräutigam«, wendet sich mit inniger Liebe seinem Volk zu, seiner »Braut«. Die »Braut« Christi ist die Kirche, wie später der Apostel Paulus hervorhebt (2 Kor 11, 2; Eph 5, 21–33). In Christus »heiratet« Gott die gesamte Menschheit, insofern sie dazu bestimmt ist, zur Kirche zu gehören. Die bräutliche Liebe Christi vollzieht sich im Opfer seines Lebens, wie der Epheserbrief betont: Christus »hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben« (Eph 5, 25). Der Zölibat Christi gewinnt seinen tiefen Sinn also »ontologisch in seiner Einheit mit dem Vater und soteriologisch in seiner vollständigen Hingabe für das Opfer. Von daher ergibt sich seine berechnete Ausprägung in der Fülle und Vollständigkeit der Liebe. Deshalb findet der Zölibat Christi seinen angemessenen Ausdruck nicht so sehr im brutalen, wenngleich unmißverständlichen Titel des »Eunuchen«, sondern in der göttlichen und menschlichen Sinnbestimmung des »Bräutigams«¹²⁸. »Die Wiederkunft Jesu Christi wird nicht zuerst durch den Gerichtsgedanken bestimmt, sondern in erster Linie durch den Gedanken an ein großes Hochzeitsfest ... Vor allem wird von hier aus verständlich,

¹²⁶ Bellum Iudaicum II,8,2: KRUSE (1985) 100.

¹²⁷ AMATO (1999) 502.

¹²⁸ AMATO (1999) 504.

warum Jesus selbst ehelos gelebt hat. Er ist der Bräutigam, der um seine Braut, das erneuerte Israel, wirbt. Seine Wiederkunft ist der Termin der Hochzeit«¹²⁹.

Das Bild des »Bräutigams« spielt auch bei der Frage des Frauenpriestertum eine Rolle: es ist kein Zufall, dass die männliche Prägung der Menschheit Jesu im sakramental geweihten Amtsträger dargestellt wird. Hier zeigt sich auf besondere Weise die göttliche Initiative, die der menschlichen Antwort voraus geht¹³⁰. Der geweihte Amtsträger vertritt Christus als Haupt der Kirche¹³¹.

Ein besonders tiefgründiger Hinweis auf das Beispiel Christi findet sich in der Enzyklika Pauls VI. »Sacerdotalis caelibatus« (1967):

»Ergriffen von Christus [Phil 3,12]« und zur Ganzhingabe an ihn geführt, wird der Priester Christus auch durch jene Liebe ähnlicher, mit der der Ewige Priester seinen Leib, die Kirche, geliebt und sich ganz für sie hingegeben hat, um sie sich als herrliche, heilige und makellose Braut zu bereiten [vgl. Eph 5, 25–27]. Die gottgeweihte Jungfräulichkeit der Priester macht in der Tat die jungfräuliche Liebe Christi zu seiner Kirche und zugleich die übernatürliche Fruchtbarkeit dieses Ehebundes sichtbar, kraft deren die Kinder Gottes »nicht aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches« [Joh 1, 13] geboren sind« (SCael 26).

Die spezifische Prägung des Zölibates Christi wird noch deutlicher, wenn wir sie mit der Jungfräulichkeit Marias vergleichen¹³². Im Unterschied zu Christus lebte Maria in der Ehe, aber (ebenso wie er) lebte sie ganz Gott geweiht in der jungfräulichen Keuschheit. In Maria finden wir die Züge der »Tochter Zion«, wie bereits eine aufmerksame Analyse der ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums erschließen kann. Maria und die Kirche als »Mutter« und »Braut« werden in der Zeit der Kirchenväter zusammen gesehen. Thomas von Aquin greift diese Überlieferung auf, wenn er schreibt: Die Verkündigung des Engels war angemessen, »um zu zeigen, dass zwischen dem Gottessohn und der menschlichen Natur eine Art geistiger Ehe besteht. Deshalb wird durch die Verkündigung die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt«¹³³. In Maria finden wir die menschliche Antwort auf die göttliche Initiative beim Vorgang der Inkarnation. Die Jungfräulichkeit Mariens, die als »Braut« die Menschheit vertritt, ist zu unterscheiden von der Jungfräulichkeit Christi des »Bräutigams«, in der die Initiative Gottes hervortritt, der sich seinem Volk hinschenkt. Beide Formen der Jungfräulichkeit verlängern sich gleichsam in der Kirche in der gottgeweihten Jungfräulichkeit und im Zölibat der geweihten Amtsträger.

¹²⁹ BERGER (2009) 11.

¹³⁰ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* 26. Zur Vertiefung M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius, Paderborn ⁴1995; DERS., *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis«* (Respondeo 17), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004.

¹³¹ Vgl. J.P. DE M. DANTAS, *In persona Christi capitis. Il ministero ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Cantagalli, Siena 2010; M. HAUKE, *Das Amt in der Kirche: Vergegenwärtigung Christi*, in G. STUMPF (Hrsg.), *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Inneres Geheimnis und äußere Strukturen*, Initiativkreis Augsburg, Landsberg 2010, 171–198 (173–180).

¹³² Vgl. M. HAUKE, *Jungfrauen, Maria als Vorbild der Jungfrauen*, in *Marienlexikon III* (1991) 484–487.

¹³³ *Summa theologiae* III q. 30 a. 1 resp.

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*: »*Spiritui 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 Belebtheit, 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 Hineinnehen 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 scheffczykschen 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 ausdünnert 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 ungetrübbtes 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.

Der Kampf um die Anerkennung der Echtheit der Erscheinungen in Fatima

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

In dem Forschungsprojekt »Documentação Crítica de Fátima« sind zwei neue Bände erschienen¹. Man kann sagen, dass die intensive Diskussion in Presse, Politik und Kirche über die Erscheinungen im Jahr 1917 und die ganz Portugal erfassende Wallfahrtsbewegung, die zu einer Auferstehung des Glaubens im Lande geführt hat, immer mehr die kanonische Errichtung einer Kaplanei, d. h. einer festen lokalen Seelsorgsstelle auf der Cova da Iria nötig erscheinen ließ; so wurde das bisherige Provisorium der pastoralen Betreuung der Zehntausenden von Pilgern, die jeweils am 13. nach Fatima kamen, in geordnete Bahnen gelenkt. Im Titel der letzten vierbändigen Reihe und der neuen Reihe, von der die Zahl der Bände noch nicht feststeht, weist das Wort *capelania* auf eine solche Stabilisierung hin. Auf diese »Verfestigung« weist Bischof António Marto in seinem Geleitwort zu IV 4 hin.

In seiner Einführung gibt Carlos A. Moreira Azevedo, Präsident der wissenschaftlichen Kommission für diese Dokumentation, einen Überblick über die in diesem Teilband dokumentierten Ereignisse. Mit diesem Band, so kündigt er an, endet seine Mitarbeit als Präsident. Luciano Coelho Cristino gibt dann einige Anmerkungen über die im Vergleich zur Sammlung von J. M. Alonso (105 Dok.) erweiterten Beiträge (212 Dok.), die in verschiedenen Archiven und Bibliotheken gefunden wurden, über die Art der Dokumente (Briefe, offizielle Schreiben, Artikel und Mitteilungen in Zeitungen), über die editorischen Normen, das Abkürzungsverzeichnis usw. Die akkurat eingehaltenen und durchgeführten Grundsätze wecken das Vertrauen zur gesamten Dokumentation.

1. Inhaltsübersicht über Band IV, 4

Ganz »prosaisch« beginnen die ersten Dokumente. Doc 718 (die Zählung der bisherigen Bände der IV. Reihe wird fortgeführt) ist eine Empfangsbestätigung für eine Geldsumme, Doc. 719 ist eine Wundermeldung (Heilung) mit der Bitte um Veröffentlichung in der »Voz da Fátima«. Doc 720 will auf einen Laden für religiöse Arti-

¹ IV 4 – Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelania (1 Jan. 1926–12. Jul. 1927). Santuario da Fátima 2009, 527 S; V 1 – Da criação da Capelania à Carta Pastoral de D. José (13. Jul. 1927–31. Dez. 1928). Santuario de Fátima 2010, 917 S.

kel in Lissabon verweisen, der an jedem 13. auch in Fatima ein Zweiggeschäft offen hält. Dann folgen Briefe des Bischofs zur Vorbereitung einer Besprechung (Doc 722–724).

Doc 725 bringt einen Beitrag von »A Batalha«. Diese Zeitung eröffnet nun eine Artikelreihe gehässigster Weise. »A Batalha« heißt der Kampf. So lautet die Überschrift: »Vom Fanatismus zum Verbrechen. Tragische Geschichte des Wunders von Fatima: Zwei Kinder tot und eine weggesperrt, um das Ansehen der Jungfrau sauber zu halten und der Existenz einer Ordensgemeinschaft zu helfen.« Fatima sei ein höchst plumper Schwindel des Klerus und deshalb ein hohes Wagnis. Deshalb mussten nach der fragwürdigen Erscheinung die Kinder sterben, damit sie später nicht widerrufen könnten. Ihre Himmelssehnsucht sei eine Krankheit gewesen. Die einzige Überlebende, Lucia, werde das gleiche Schicksal treffen, jetzt sei sie anonym und sogar den Kameradinnen unbekannt (als Seherin) in einem Internat. Die katholische Religion sei ein abscheulicher Kult des Todes.

Doc 727 bringt weitere Vorwürfe dieser Zeitung: Das tragische Wunder von Fatima laute: Zwei Tote und eine Weggesperrte, und die Behörde tut nichts dagegen, um die unglückliche Eingesperrte im Kolleg der Doroteerinnen zu befreien, deren Kongregation scharf angegriffen wird. Doc 728 wirft den Blick auf zwei Kinderheime der »Kongregation unserer lieben Frau vom Rosenkranz von Fatima«: Die Oberin, eine Verwandte des Erzbischofs von Evora, sei in eine fast manische Frömmerei gefallen (religiosismo quási maníaco). Das eigentliche Ziel sei die Förderung des Ordensnachwuchses (Doc 729); die Bußübungen werden als absurd angeprangert. Eine kleine Druckerei, die viele Kleinschriften und Flyers zu niedrigen Preisen herausbringt, erregt Anstoß bei dieser Zeitung (DOC 730). Die Kongregation wird als höchst gefährliche Bedrohung für alle Familien bezeichnet. Sie wolle die Kinder ihren Familien entfremden. Die Erziehung ziele darauf, aus den Kindern Automaten, ohne eigenen Willen, zu machen. So würden Kreaturen ohne Einsicht, ohne Gefühl herangezogen, die kalt, ohne die Barrieren klaren Denkens den abscheulichen und monströsen Anordnungen Folge leisten (DOC 734). Solche Polemiken scheinen eine unverwüstliche Lebensdauer zu haben; sie tauchen immer wieder auf. Doc 736 handelt von den Erscheinungen; sie seien Produkte der Dummheit und der Ignoranz. Dann wird von Planungen bezüglich einer Basilika berichtet. Diese Pamphlete in »Batalha« zeigen, dass die Auseinandersetzung in aller Heftigkeit weitergehen.

Zwischen diesen Berichten steht ein Brief von Luzia aus Pontevedra, in dem die Beachtung der 5 ersten Samstage angesprochen wird (Doc 735). Der Bischof Correia da Silva bemerkt (Doc 737), dass die Hetze von »Batalha« bald zu ende gehen werde, denn kein ernst zu nehmender Mensch kann ihr Bedeutung beimessen. Doc 738 bringt einen Hymnus mit 13 Strophen, zu singen nach dem Lourdes-Lied. In Doc 739 berichtet »A Batalha« von Heilungen, die sich als unecht herausstellten. Doc 740 stochert im persönlichen Leben von Schulleitern und in Erziehungszielen eines Internats herum; Macht werde über die Beichtväter bzw. über die Beichte ausgeübt! Einem Imprimatur für ein Gebet (Doc 743) folgt ein Artikel von »A Batalha« über Heilungen, die der Fürbitte der »Lieben Frau von Fatima« zugeschrieben werden. Im folgenden Artikel (Doc 749) werden angebliche, in Lourdes oder Fatima gesche-

hene Wunder zerpfückt. Dem Verfasser fehlt jedes Verständnis für Wunder und noch mehr eine gläubige Sicht. Doc 745 beschränkt seine Art von Enthüllungsjournalismus auf kirchliche Heime, deren unqualifizierte Lehrer das Analphabetentum nicht überwinden können. Alte Ladenhüter wie Zwang zum Messbesuch werden aufgewärmt. Doc 747 u. 748 greift die Kirche von Torres Novas an (schlechte Behandlung der Kranken, Glaube an Wunderheilungen, Betragen der Priester, grausame Behandlung von Kranken, die nicht im Sinn der Kirche leben; vom Hospital de Crime e de morte wird gesprochen). Es sei nicht behauptet, dass alle diese Vorwürfe frei erfunden sind, sicher aber entspringen sei einem antikirchlichen Vorverständnis. Einem Arzt, der einer betreuten Kranken einen guten Gesundheitszustand bescheinigte (aber in dieser Bescheinigung nichts von einem Wunder schrieb!), wird Scharlatanerie vorgeworfen. Der Kampf richtet sich gegen die Kirche, nur nebenbei gegen Fatima. Ist die Vermutung abwegig, dass die Angriffe von »A Batalha« sich deshalb gegen das katholische Umfeld richten, weil der direkte Angriff gegen Fatima beim Volk nicht angekommen ist?

Die folgenden Dokumente zeigen die innere und äußere Stabilisierung von Fatima an. Notarielle Bestätigung des Grundstückkaufes (DOC 744), Bischöflicher Erlass einer Konstitution für die »Dienerinnen unserer Lieben Frau vom Rosenkranz in Fatima« (Doc 752), Ordnung der Sammler-(Bettler-) Wesens (Doc 753), Bauliche Planungen (Hotel, Straßenbau, Eisenbahn) (Doc 756, 757). Doc 758 berichtet von einem Sonnenphänomen anlässlich einer Wallfahrt am 13. August 1924. Dem Bericht fügt der Verfasser 20 Strophen an, die sich hauptsächlich auf die Ereignisse von 1917 beziehen. Doc 761 handelt wieder von einem Grundstückskauf. Die Zeitung Mensageiro (Doc 762) berichtet von einer steigenden Pilgerzahl an jedem 13., aber auch an anderen Tagen; diese »Religiöse Bewegung [...] ist das größte Wunder. Die alte, verlassene und steinige Cova da Iria wandelt sich zu einem stillen Gebetsort.« Die neuen Bauten entstehen. Doc 765 schildert eine Heilung von einer Krankheit, bei der die Ärzte schon die Hoffnung aufgegeben haben, und bittet um die Veröffentlichung in der *Voz da Fátima*.

Doc 767 beschreibt die Erstausgabe des Handbuchs für den Fatimapilger. Das Imprimatur des Bischofs verleiht dem Buch einen offiziellen Charakter. Eröffnet wird es mit einem Stich mit der Bezeichnung: Nossa Senhora da Fátima, dann folgt eine kurze Zusammenfassung der Erscheinungen von 1917; den nächsten Teil bildet »instruções« (Unterweisungen), die aus einem Pilgerprogramm bestehen (Zelebration der Priester am Morgen mit Kommunionausteilung, besonderer Platz für die Kranken, für die auch eine Messe zu applizieren und denen der eucharistische Segen zu spenden ist. Zum Schluss: Predigt und Prozession mit dem Marienbild. In einer Anmerkung wird bestimmt, dass nur die Männer auf dem Erscheinungsplatz beichten können. Der Bischof gibt dann Hinweise mit Detailfragen zu außerordentlichen Heilungen; auf das Urteil der Ärzte wird Wert gelegt. Schließlich folgen Hinweise für Priester, Autofahrer, für die Dienerinnen unserer Lieben Frau vom Rosenkranz in Fatima, zur Sorge für Bedürftige, zur Heiligung des persönlichen Lebens, Gebete und Vorbereitung auf die Beichte und die Kommunion der Wallfahrer – Novene zur Lieben Frau vom Rosenkranz in Fatima, mit Gebeten für jeden Tag. – Erklärung des

Rosenkranzes – unter Culto Mensal werden geistliche Anregungen für jeden Monat geboten. – Gebete zum Allerheiligsten Altarsakrament – Verschiedene marianische Hymnen und Lieder. – Zum Abschluss einige Werbungen für liturgische und andere religiöse Gegenstände des Verlags União Grafica. Das Handbuch zeigt, dass »Fatima« zu einer Lebensform geworden ist.

Doc 768 hält ein Interview des Bischofs für die Zeitung »A Epoca« fest. Im Vergleich zu Lourdes sei Fatima großartiger und imposanter: Nicht nur die Zahl der Pilger sei in Fátima größer, sondern auch der Opfer- und Bußgeist. Die Wallfahrt am 13. 5. 1926 (Doc 769), die von allen Seiten Tausende, die beten und singen, nach Fatima brachte, scheint eine »ansteckende« Volksbewegung gewesen zu sein: O espectáculo que se presencia é extraordinario. Die nächste Doc (771) vertritt einen total anderen Standpunkt. Das Volk ist dumm und glaubt an Wunder. Mehrere Texte berichteten – meistens begeistert – von den Wallfahrten am 13. 5. 1926. »Eben zog in meiner Nähe eine nächtliche Kerzenprozession vorbei, an der Spitze ein Priester in feierlichen Paramenten, gefolgt von Hunderten Gläubigen, die Lichter emporhielten, noch mehr aber ihre Seelen. Es ist ein eindrucksvolles Bild, würdig eines farbenreichen Rembrandt, der ausdrucksstarken Striche eines Gustav Dorè. Die Leute (wohl: die Gegner von F.) wissen nicht, wie man es auch drehen und wenden mag, das seltsame Empfinden des ganzen Volkes da zu schildern, das aus acht Provinzen Portugals kommt, Lobgesänge der Jungfrau vom Rosenkranz darzubieten, das lebendige Licht seines Glaubens hochzuhalten, auf die Knie zu fallen, hingerissen, getaucht in Seligkeit« (Doc 772). Mehrere solcher Wallfahrtsschilderungen finden sich in den Bänden der Documentação Crítica. Abgesehen von den übernatürlichen Einwirkungen dürften diese Erlebnisse am meisten zur Akzeptanz der Erscheinungen beim katholischen Volk beigetragen haben. Sie finden auch in der Presse starke Beachtung. Solche kollektiven Bekundungen des Glaubens stecken an. Besonders der Krankengottesdienst weckte das Interesse der Journalisten (vgl. Doc 774ff). Aber auch in Lissabon wurde der 13. mit eigenem Gottesdienst gefeiert (Doc 775): Der Anfang der Feier des 13. in der ganzen katholischen Welt!

Doc 779 bringt wiederum einen Wallfahrtsbericht: »Sehr groß ist die Kraft des Glaubens und so groß, dass nur sie die Möglichkeit erklärt, dass sich in so kurzer Zeit im Herzen des Volkes die gläubige Offenheit für den geheiligten Ort eingewurzelt hat, darüber hinaus noch die Entbehrungen und Opfer in Kauf zu nehmen, von fernen Gegenden zu kommen, auf sehr holprigen Wegen und unwegsamen Straßen, um der Jungfrau die Verehrung darzubringen und die Gaben der Dankbarkeit«. In der Opferbereitschaft sehe, wie gezeigt, der Bischof die Überlegenheit Fatimas über Lourdes. Der Verfasser ist wiederum vom Krankengottesdienst sehr beeindruckt. Der Prediger bezog die Worte des Alten Testaments: »Ich erwählte und heiligte diesen Ort« auf Fatima, das der Tempel von ganz Portugal sei. Die Hilfsdienste für die Pilger, besonders die Kranken, werden hervorgehoben, ebenso das Wasser und die Erde, die manche mitnehmen. Doc 781 weist auf den Gegenpol hin, den der Geburtstag von Marquez de Pombal zum Erscheinungstag am 13. 5. bildet. Die »Novidades« (Doc 282) spricht von 240.000 Pilgern; meistens ist von 100.000 die Rede: Die Wall-

fahrt sei eine großartige Manifestation des Glaubens und der Verehrung der Nossa Senhora gewesen. Doc 784 schildert die Nacht vom 12. zum 13. 5. 1926: Kerzenlichter, Tausende Rosenkranzbeter. Die Menge reißt mit, die von »Novidades« auf 350.000 (während der beiden Tage!) geschätzt wird (Doc 787). Doc 788 ist eine Novene.

Nach diesen Schilderungen der Wallfahrt vom 13. 5. 1926 beginnt nun eine Fehde unter den Zeitungen, die ihre Meldungen hinterfragen: Fátima sei von der kirchlichen Autorität noch nicht anerkannt und deshalb seien Alle, die dorthin gehen, »lebendige Beispiele des Ungehorsams« (Doc 790). Dieser Vorwurf forderte entschiedenen Widerspruch heraus (Doc 791, 796). »O Rebate« kennt zwar die große Zahl der Wallfahrer an, bezweifelt aber die gläubige Motivation und prangert geschäftliche Interessen an. Es sei alles ein Schwindel. Der Umgang mit dem Wasser gefährde die öffentliche Gesundheit und sei kriminell.

Mehrmals werden die Zahl der Autos, Fahrräder, Lastwagen aufgezählt, um die eindrucksvolle Wallfahrt zu belegen (Vgl. Doc 779, 787, 792, 798, 801, 848, 849). Fatima beweise die Vitalidade católica (Doc 801). Zudem folgen Angaben, wie viele Pilger aus jedem Ort teilgenommen haben (Vgl. Doc 803, 804). Immer wieder wird zwischen den Berichten von Heilungswundern gesprochen.

Allmählich wendet sich das Interesse dem 13. Juni zu (Doc 812, 814), der in der gesamten Tradition nicht den starken Zulauf gefunden hat; er stand immer in Konkurrenz zum Tag des hl. Antonius.

Ob der Artikel von José de Vale in der fatimafeindlichen Zeitung »O Rebate« nur ein weiterer Versuch der liberalen Gegner ist, angesichts der »Wallfahrtserfolge« der Katholiken noch Punkte zu sammeln, kann der Rezensent nicht beurteilen. Es wird die Seherin von Ameixial ins Spiel gebracht (Doc 817, 818, 819): Einem einfältigen Mädchen erscheint die Senhora, keiner sieht sie; die Erscheinung beschäftigt die Fantasie des Volkes. Parallelen zu Lourdes und Fatima werden gezogen. Das Mädchen ist haluzinationsverdächtig. Könnte nicht genauso Fatima ein Schwindel sein, eine »alucinação coletiva« (wofür wieder Gustave Le Bon bemüht wird)?

Der 13. Juli rückt heran: Doc 820; 821. Die hohen Fahrpreise seien an der geringeren Teilnahme schuld. – Luzia teilt dem Bischof ihren Eintritt ins Noviziat mit (Doc 822). – Dr. Formigão teilt in einem Brief mit, dass eine angebliche Wunderheilung wegen des unbefriedigenden Attests nicht in der »Voz de Fátima« gemeldet wurde. – Luzia, nun in Tuy, lädt zu ihrer Einkleidung ein (DOC 828, 830, 833: an den Bischof).

Vom 13. 9. 1926 werden Heilungen berichtet (Doc 839, 840). Der 13. Oktober ist wieder ein bevorzugter Wallfahrtstag (Doc 846, 847ff) Doc 857 ist ein Bericht über die Erscheinungen von 1917. Der Verfasser war persönlich nicht auf der Cova da Iria am 13. Oktober, gibt aber den Bericht von Augenzeugen wieder; er sieht in Fatima »den religiösen Glauben in seiner Reinheit« gegeben.

Ein anderes Thema ist die Herausgabe einer Monatszeitschrift »O Mensageiro em Fátima« durch Pe. José Ferreira de Lacerda (Doc 860). Der Bischof (Doc 861) schreibt ihm, dass er diese Publikation weder billigt noch erlaubt. Zwei Tage später teilt er ihm auch den Grund dafür mit: Der Bischof will nicht, dass der Pfarrer von

Milagres, offensichtlich ein umtriebiger Typ, sich in Angelegenheiten einmischt, die über seinen Aufgabenbereich als Pfarrer hinausgehen. Der Pfarrer hat offenbar die Entscheidung respektiert. Doc 865 lässt erkennen, dass die *Voz da Fátima* mit einer Auflage von 28.000 Stück eine beachtliche Verbreitung gefunden hat. Doc 879 ist eine Bitte an den Heiligen Vater um die Genehmigung einer Motivmesse, die in der Kirche von Fatima gefeiert werden darf: *Missa votiva de S. S. Rosario*. Auffällig ist, dass der Gedanke an das »Unbefleckte Herz Mariens« nicht auftaucht. Luzia verschickt zu Ostern 1927 verschiedene Ostergrüße (Doc 887, 888, 889): Dem Bischof, Philomena Miranda, ihrer Mutter. Sie scheint in Tuy zufrieden zu sein. In der Gemeinschaft der Dienerinnen (*Servitas*) in Fatima werden 24 Kandidatinnen aufgenommen (Doc 893). Um den 13. Mai 1927 waren fast 2.000.000 Wallfahrer in Fatima. Schließlich ist noch von einem Kreuzweg die Rede, der errichtet und geweiht wurde.

2. Rückblick

Band IV, 4 ist der letzte von vier unter dem Obertitel »Vom Anfang des kanonischen Prozesses in der Diözese bis zur Errichtung der Kaplanei« erschienenen Bände. Sie zusammen dokumentieren die Ereignisse vom 3. Mai 1922 bis 12. Juli 1927. Die fünf Jahre waren entscheidend für die Anerkennung der Echtheit der Erscheinung, obwohl ein abschließendes kirchliches Urteil immer noch ausstand.

Die Entwicklung sei zunächst an der Frage aufgezeigt, was im Bd. 4 im Vergleich zu den vorhergehenden nicht mehr oder nur wenig diskutiert wird: Kaum mehr wird das Gesetz von der Trennung von Staat und Kirche erwähnt, das z. B. öffentliche Prozessionen verboten hat. Die Nationalgarde, die dieses Verbot durchsetzen sollte, begegnet auch nicht mehr. Angesichts der (bis zu) 2.000.000 Teilnehmer an den großen Wallfahrtstagen am 13. Mai und 13. Oktober musste der Freimaurer-Staat zähneknirschend seine Ohnmacht erkennen.

Die Presse hat mehrheitlich die Wallfahrten vorher angekündigt und nachher kommentiert und erzeugte so eine Wallfahrtsbewegung, deren Sog man sich nicht entziehen konnte. Die nächtlichen Wanderungen (z. T. mit Kerzen und Fahnen), das Beten und Singen beim Morgengrauen, die Freundlichkeit der Leute und das friedliche Kommen und Gehen machten die Wallfahrten zu unvergesslichen Erlebnissen. Dazu kommt noch das Gemeinschaftserlebnis der politisch unterdrückten Katholiken: Wir sind eine Mehrheit. Man konnte sie sehen, wie sie in Gruppen, »von allen Provinzen Portugals« wie ausdrücklich hervorgehoben wird, gekommen sind oder motorisierte Fahrgelegenheiten, die sich in diesen Jahren durchsetzten, in Anspruch genommen haben. Den Zusammenhalt zeigt auch die Bemerkung in »O Mensageiro« (Doc 814): »Innerhalb des Bezirks (=Cova da Iria) gibt es keine sozialen Klassen, keine Kategorien – es gibt Andächtige, es gibt Gläubige.« Sogar der Bahnverkehr mit reduzierten Fahrpreisen – die Presse teilte sie mit – wurde nach Fatima ausgebaut. Zum Gelingen trug auch eine gute Organisation bei: Die Pfadfinder leisteten

gute Dienste und die Servas de Nossa Senhora do Rosario de Fátima bzw. die Servitas stellten Zeit und Kraft in den Dienst der Kranken.

Während um 1923 ein Bekenntnis zu Fatima politisch inopportun war, wird 1927 in Lissabon von einem Laden beim Einkauf ab einer bestimmten Summe mit einem Freifahrtsschein nach Fatima geworben (vgl. Doc 873) und das »Hotel de Nossa Senhora do Rosario da Fatima« teilt in der Zeitung seine ganzjährigen Dienste auf der Cova da Iria mit (Doc 876): Auch die sog. Infrastruktur nimmt ihre Chancen wahr! Die Zeitungen verschweigen nicht mehr Fatima, sondern teilen die Fahrtmöglichkeiten mit.

Nicht alle Dokumente können gleiches Interesse erwarten: Das lange (S. 368–377) Journal mit den Einnahmen und Ausgaben des Bischofs hinsichtlich Cova da Iria belegt aber immerhin seine Gewissenhaftigkeit in finanziellen Dingen (vgl. Doc 872). Vielleicht hat auch ein Historiker Interesse an der Korrespondenz des Bischofs mit einer Firma über den Einbau einer Pumpe beim Brunnen der Cova da Iria (vgl. Doc 890, 892, 894): Man kann nie genau sagen, was einmal wichtig werden wird.

Noch nachhaltiger und tiefer als die Freude an der Schönheit der Natur und den nächtlichen bzw. frühmorgendlichen Wanderungen unter Gebeten und Gesängen dürfte die innere, die geistliche Freude gewirkt haben, die dem gelebten und erlebten Glauben entspringt. Einmal ist hier zu nennen die Freude, die aus dem Opfer und dem Verzicht kommt: der lange Weg (Aufbruch früh am Morgen oder schon am 12. des Monats, Heimkehr spät am Abend; beschwerlicher Weg bei oft unangenehmer Witterung), Übernachtung im Freien (vgl. Doc 787, 902). Schon ab »den ersten Morgenstunden« beginnen die Priester mit der Feier der hl. Messe, einer nach dem anderen, oder hören Beichte (vgl. Doc 7734, 778, 779). Das Pilgerhandbuch (vgl. Doc 767) lehrt über dieses Sakrament. Die Männer können auf dem Erscheinungsort beichten (sie knien sich auf den Boden), während die Frauen nach südländischem Brauch einen Beichtstuhl benützen müssen. Die Wirkung der Beichte, des Ostergeschenkes des Auferstandenen (vgl. Joh 20, 22f), ist die Vergebung der Sünden und somit die Freude des gereinigten Gewissens, und – mit den Worten des Konzils von Trient (DH 1674) »Freude mit starker Tröstung des Geistes«. Das deutsche Sprichwort, »Beicht macht leicht«, gilt sicher auch für die Portugiesen. Damit waren die Wallfahrer disponiert für die hl. Kommunion; die Texte sprechen häufig von den vielen Kommunikanten. Sie nahmen an einer der vielen Messen teil, die von Mitternacht bis Mittag gefeiert wurden. Dabei ist zu bedenken, dass nur eine kleine Gruppe der ca. 100.000 Wallfahrer an einer Messe teilnehmen konnte, da es noch keine Lautsprecher gab. Hernach hörte er eine der Predigten, so weit die Entfernung sie ihn verstehen ließ, oder/und schloss sich einer Rosenkranzgruppe an. Besonders geschätzt wurden die Krankengottesdienste und der *O a deus*, d.h. die Verabschiedung der Nossa Senhora, deren Statue vom Erscheinungsort in die Kirche von Fatima unter dem Winken mit weißen Tüchern und mit Liedern gebracht wurde (vgl. Doc 849, 782). Diese Feiern waren Gnadenerlebnisse.

3. Inhaltsangabe des Bandes V I

Bd. V 1 ist nach bewährter Struktur aufgebaut. In seinem Geleitwort bezeichnet Bischof Antonio Marto Fatima »ein Kraftreservoir zur Wiederbelebung des katholischen Glaubens in Portugal«. António Teixeira Fernando gibt in klaren Linien einen Überblick über die im Band erfassten Geschehnisse in der zu dokumentierenden Zeit. Luciano Coelho Cristino erläutert dann die herausgeberischen Grundsätze.

Doc 1 gilt der Errichtung einer capelania permanente am Heiligtum der Nossa Senhora de Fátima und der Ernennung von Manuel de Sousa zum verantwortlichen Seelsorger.

Doc 2 vom 25. 7. 1927 ist ein Brief Luzias an ihre Mutter. Luzia spricht hier das Thema der fünf Sühnesamstage an, allerdings etwas ungenau. Davon hat sie schon in IV 4 (Doc 735) in einem Brief vom 15. 2. 1926, geschrieben in Pontevedra, an Pereira Lopes, ihrem Beichtvater und geistlichem Führer gesprochen. Luzia schreibt ihm von der Erscheinung des Jesuskindes, von den fünf Samstagen zu Ehren der Nossa Senhora und den 15 Rosenkranzgesätzen, um das Herz deiner Himmelmutter zu erleichtern (o Coração da tua Mae do Ceu desgravar). Vor der Kommunion müsse das Bußsakrament empfangen werden. In diesem Brief begegnet dreimal das Wort »o Sagrado Coração de Maria«. Von »diesen Wünschen des Himmels« macht Luzia ihrem geistlichen Führer eine Mitteilung. Ihm hat sie schon am 25. 10. 1925 (IV 3: Doc 691) geschrieben. Doch in diesem Brief fällt weder die Anrede »Heiliges Herz Mariens« noch werden die 5 Sühnesamstage erwähnt. Damit bestätigt sich, was schon aus dem Brief vom 15. 2. 1926 hervorgeht, die (im Allgemeinen von mir nicht akzeptierte) Auffassung von P. Ed. Dhanis S.J., dass die Herz-Mariä-Verehrung ein neues Thema ist und nicht zum ursprünglichen Bestandteil der Fatimabotschaft gehört². Zu Luzia sagt am 13. Juli 1917 die Gottesmutter, nachdem sie von einem schlimmeren Krieg und von der Verfolgung der Kirche und des Heiligen Vaters gesprochen hat: »Um das zu verhüten, werde ich kommen, um die Weihe Russlands an mein Unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen zu fordern. Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Russland sich bekehren, und es wird Friede sein, wenn nicht, dann wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Verfolgungen der Kirche heraufbeschwören, die Guten werden gemartert. Werden, und der Heilige Vater wird viel zu leiden haben. Verschiedene Nationen werden vernichtet werden. Am Ende wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren. Der Heilige Vater wird mir Russland weihen, das sich bekehren wird und eine Zeit des Friedens wird der Welt geschenkt werden«. Kurz vor diesem Text heißt es in der Botschaft vom 13. Juli: »Opfert euch auf für die Sünder und sagt oft, besonders, wenn ihr ein Opfer bringt; O Jesus, das tue ich aus Liebe zu Dir, für die Bekehrung der Sünder und zur Sühne für die Sünden gegen das Unbefleckte Herz Mariens.« Schon am 13. Juni begegnet dieses Thema: »Vor der rechten Handfläche Unserer Lieben Frau befand sich ein Herz, umgeben von Dornen, die es zu durchbohren schienen. Wir verstan-

² Vgl. dazu: A. Ziegenaus, Das sog. Problem von Fatima I und II auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation, in: Actas do Congresso Internacional de Fátima, Santuario de Fátima 1998, 67–79; Abdruck in: A. Ziegenaus: Verantworteter Glaube II; Buttenwiesen 2001, 205–224.

den, dass es das Unbefleckte Herz Mariä war, verletzt durch die Sünden der Menschheit, das Sühne wünscht«. In ihrem Bericht »Erscheinungen« hat der Engel 1916 den Kindern ein Gebet gelehrt und dann wörtlich gesagt: »So sollt ihr beten: die Herzen Jesu und Mariens erwarten eure flehentlichen Bitten«.

Wer solche Stelle aus den *Memorias* (zu Deutsch: Schwester Lucia spricht über Fatima), geschrieben ab 1935, mit ihren Briefen, die bisher in der *Documentação Crítica* veröffentlicht wurden, vergleicht, muss feststellen, dass in den *Memórias* klar und konzeptionell von Sühne, Sühnesamstag und Herz Mariä gesprochen wird, in der Dokumentation aber bis zum 15. 2. 1926 davon kaum die Rede ist³. So scheint die Vermutung zu stimmen, dass das Thema Sühne und Herz Mariä von Luzia in die Ereignisse von 1916/17 vordatiert wurde, tatsächlich aber zu dieser Zeit seitens der Erscheinungen (Mariens, des Engels) davon nicht die Rede war. Obwohl ich (= Ziegenaus) Dhanis bei diesem Punkt zustimme (aber nicht bei allen Punkten!), muss ihm darin widersprochen werden, wenn er die Aussagen zu dem von mir genannten Fatima II, als Erdichtung einer überstarken Einbildungskraft Luzias bezeichnet. Vielmehr geht der Anstoß zur Herz-Mariä-Verehrung und zur Sühne auf die weitere Erscheinung vom 15. 2. 1926 zurück, also auf eine übernatürliche Offenbarung. Mit der Anerkennung dieser These fällt zu dem ein neues Licht auf die Aussage vom 13. Juli 1917 bei der Formulierung: »[...] werde ich kommen, um die Weihe Russlands an mein Unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen zu fordern.« Lässt Luzia nicht erkennen, dass die Thematik erst später spruchreif werden soll, eben bei einer zukünftigen Erscheinung?

Daraus lässt sich der Schluss ziehen: »Fatima« schließt für Luzia nicht nur die Erscheinungen vom 13. Mai bis 13. Oktober 1917, sondern auch die vorausgehenden Engelsvisionen (die deshalb auch in die *Memórias* aufgenommen sind) und die nachfolgenden Offenbarungen (Pontevedra, Tuy) mit der Herz-Marien-Verehrung und die Sühnekommunion ein. Bischof António Marto erkennt deshalb zu Recht den späteren Erscheinungen und Visionen Luzias einen »ergänzenden und ausdeutenden« Wert zu⁴. Weil Luzia nicht nur die Ereignisse von 1917 im Auge hat, sondern die ganze Geschichte der Erscheinungen, kann sie frühere Ereignisse im Lichte späterer Offenbarungen deuten.

Nach diesem Exkurs soll nun wieder zur Besprechung von V 1 zurückgekehrt werden, allerdings noch mit besonderer Fokussierung der Herz-Mariä-Verehrung und der Sühnekommunion: Doc 2, der Brief an die Mutter spricht, wie schon gesagt, etwas unscharf die Thematik von den Sühnesamstagen an. Doc 58 vom 1. 11. 1927 ist ein Brief Luzias an ihre Patin: »Ich weiß nicht ob Sie schon die Sühneandacht der

³ Vgl. A. Ziegenaus, *Das sog. Problem ...*, 221.

⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Von Anfang des kanonischen Prozesses in der Diözese bis zur Errichtung ...*, FKTh 2010, 81. In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass die oben zitierte Stelle aus den *Memorias* zum 13. Juni 1917 wortwörtlich schon in dem Brief von P. José Aparicio da Silva S.J. an Bischof José Alves Correia da Silva (vom 11. 10. 1928) als ein Wort der Gottesmutter an Luzia begegnet, der Maria am 10. 12. 1925 erschienen ist (vgl. Doc 370). Auch dieser Formulierung dürfte die zeitliche Priorität gehören, so dass man wiederum eine Rückdatierung der Worte vom 10. 10. 1925 auf den 13. 6. 1917 annehmen darf.

5 Samstage an das Unbefleckte Herz Mariens kennen, aber da sie noch neu ist, kommt mir der Gedanke, sie Ihnen nahe zu bringen, da sie (= Andacht) ein Anliegen ist, um den unsere geliebte Himmelsmutter gebeten hat, und da Jesus wünscht, dass sie gepflegt wird; ich meine deshalb, dass die Patin davon sehr angetan sein könnte, nicht nur selbst sie zu kennen, um Jesus zu trösten, indem sie sie übt, sondern sie vielen anderen Menschen bekannt zu machen und sie zu pflegen⁵. Offensichtlich stammt diese Frömmigkeitsübung aus jüngster Zeit. Deshalb macht Luzia dann auch die Einzelheiten bekannt; dazu gehören: Am ersten Samstag in fünf Monaten die hl. Kommunion empfangen, den Rosenkranz beten, 15 Minuten unserer lieben Frau Gesellschaft leisten, indem man die Geheimnisse des Rosenkranzes meditiert und die Beichte ablegt, die vorher oder nachher (mit guter Intention) erfolgen kann⁶. Luzia betont das »vorher« und »nachher«, denn sie war sich über die näheren Umstände unsicher und hat darüber Jesus befragt, der ihr eine klare Weisung gab (vgl. IV 4, Doc 735, S. 60).

In Doc 67 vom 4. 12. 1927 (aus Tuy) schreibt Luzia von den fünf Samstagen, deren Übung sich verbreitet, im Brief von 25. 12. 25 bittet sie ihre Mutter, die Sühneandacht an das Unbefleckte Herz Marias weiter zu üben und sie bekannt zu machen (Doc 72). Im Brief vom 2. 10. 1928 bittet Luzia den Bischof um die Approbation der *Devoção Reparadora de Imaculada Coração de Maria*. Sie nennt die Bedingungen (am ersten Samstag in fünf Monaten) die hl. Kommunion empfangen, einen Rosenkranz beten, fünfzehn Minuten unserer Lieben Frau mit einer Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse Gesellschaft leisten, eine Beichte mit der Absicht, für die Beleidigungen der Allerseligsten Jungfrau zu sühnen) und das Versprechen der *Santíssima Virgem*, die Seelen, die sie (= Maria) auf diese Weise zu trösten gesucht haben, in der Todesstunde beizustehen, mit allen zur Rettung nötigen Gnaden (*A Santíssima Virgem, promete assitir na hora da morte ás almas que assim a tiveram procurado conqular, com todas as graças necessarias para se salvarem*).

Doc 365, ist ein Brief von Dr. Formigão, der mitteilt, dass der Bischof erlaubt hat, die Sühneandacht zu verbreiten. In einem Brief (Doc 370) von P. José Aparício da Silva an den Bischof werden anhand von Luzias Aufzeichnungen die Erscheinungen von der Gottesmutter mit ihrem Kind und der Andachtsverlauf (nach 10. 12. 1925 und 15. 2. 1926), geschildert (vgl. auch Doc 402, 424). Die Sühneandacht, die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens und die Übung der fünf Samstage werden also seit 1925 ein Thema in der Dokumentation, und zwar mit zunehmender Häufigkeit. Diese Übung ist durch die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanum abgekommen, weil am Samstag oft die sonntägliche Vorabendmesse gefeiert wird und die Beichte mancherort abgekommen ist und zudem die Sorge um die Gnade eines guten Todes durch eine optimistische Heilssicherheit verdrängt wurde.

Nach diesen Exkursen über die Herz-Mariae-Verehrung und der Sühneandacht, die durchaus mit der Botschaft und den Erscheinungen des Jahres 1917, sogar mit den Engelserscheinungen vereinbar sind, aber in einem Entwicklungszu-

⁵ Doc. 58 (S. 164).

⁶ Der Originaltext ist hier schon schwierig.

sammenhang gesehen werden müssen, soll nun die Besprechung des Bandes V 1 weitergeführt werden. Doc 3 hebt hervor, dass nach Fatima mehr Pilger kämen als nach Lourdes. Es werden mehr Informationen gewünscht (die letztendlich dann zur Bitte an Luzia geführt haben mögen, ihre Memórias zu verfassen). Es folgen Schilderungen einer Wallfahrt und Anweisungen dazu (Doc 5, 6, 8, 9, 10): z. B. nahmen von Porto aus 600 Gläubige an einer Wallfahrt teil, die spirituell-pastoral gut vorbereitet war. Die Kranken, die auch teilnahmen, wurden von einem Pflegepersonal versorgt.

Von der frohen Begeisterung aufgrund der Wallfahrt am 13. August 1927 spricht »Novidades«. Die Pilger lernten dabei auch die portugiesischen Denkmäler wie Batalha kennen. Aber wichtig war das geistliche Erlebnis (vgl. Doc 11). Die Zeitschrift ABC (Doc 12/14, 15, 19, 20) handelt von den Wundern unserer Lieben Frau von Fatima. Fatima, un lugar santo (heiliger Ort) wird in die Reihe bekannter historischer Bauten (Alcobaça, Batalha) eingeordnet, in der Mitte steht die Erzählung von den Erscheinungen, diese hängt allerdings an Äußerlichkeiten – ein Zeichen dafür, was dem breiten Volk vorgesetzt wurde. Der 13. Okt. mit dem Sonnenwunder nahm aber großen Raum ein. Dass der nasse Boden anlässlich des Sonnenwunders schnell trocknete, wird hervorgehoben. Die Leute knien sich nieder, schreien, singen. Das wäre eine triumphale Antwort auf den Atheismus, d. h. die gottlosen Freimaurer, gewesen. Dann werden die heftigen Diskussionen in der Presse, die Wunderheilungen bei Kranken, die von den Ärzten aufgegeben waren, der Lügenvorwurf an die Seherkinder, der Dynamitanschlag, die innige Gemeinschaftlichkeit (höherer Adel geht neben Frauen aus dem Volk) als auffällig erwähnt. Pilger kämen nicht nur aus Portugal, sondern aus fernen Ländern. Mit einem Wort: Sie kehren heim, geheilt oder tragen in der Seele den frohen Trost einer Hoffnung der seit langem Enttäuschten. Die früher nicht vorhandene Wasserquelle rückt dann in die Mitte des Interesses. Insgesamt handelt es sich bei diesem Bericht um eine gelungene Zusammenfassung von »Fatima und seiner Geschichte«, wobei allerdings die Botschaften (Buße, Gebet, Jenseitsaussagen) außer Acht gelassen wurden. Doc 23 lässt eine Wallfahrt von Porto aus nachvollziehen: in Fatima Lichterprozession, nächtliche Anbetung vor dem Allerheiligsten, vormittags hl. Messe, dann Heimweg, Übernachtung in Alcobaça, am 14. Hl. Messe und Heimkehr. Zwei Publikationen über Fatima werden angekündigt: Offensichtlich erwacht das Bedürfnis, über die mündliche Überlieferung hinaus schriftlich zuverlässige Daten zu haben (vgl. Doc 24, 60); die Ankündigung einer solchen Publikation erfolgte in verschiedenen Zeitungen. Vor allem das Publikationsorgan »A Voz da Fátima« berichtet über die Wallfahrt, die Wunderheilungen und Wallfahrten usw.

Das Hauptinteresse in der Presse nehmen die Ankündigungen von Wallfahrten, die mit Bussen, mit der Bahn, aber immer noch in großer Zahl von Fußgängern durchgeführt werden. Einzelne Diözesen und Pfarreien organisieren Wallfahrten. Aus allen Orten Portugals und, wie betont wird, aus allen sozialen Schichten kommen die Pilger. Am 13. Okt. 1927 wurden Lautsprecher benützt, sicher eine sehr große Hilfe bei 100.000 Teilnehmern und einer Lichterprozession von 4 km. Aber auch an den größeren Orten wurde der 13. mit feierlichen Gottesdiensten, Predigten und

Lichterprozessionen begangen (vgl. Doc 25, 30, 31, 33, 34, 35, 37). Selbstbewusst zog man Vergleiche mit Lourdes und stellte die eigene Überlegenheit fest. Auch die Heilung (endgültig?) eines gelähmten Mädchens wurde mehrfach erwähnt. Die große Zahl an Teilnehmern ließ sich nicht vom starken Regen zurückhalten. Die Wallfahrten wurden oft zuhause mit einem Triduum (Predigt, hl. Messe, Beichtgelegenheit) eingeleitet, in Leiria wurde eine hl. Messe gefeiert, dann (oft zu Fuß) nach Fatima gegangen, wo abends eine Lichterprozession (2½ Stunden) stattfand mit anschließender Aussetzung und Anbetung. Nach dem Vormittagsgottesdienst begab man sich auf den Heimweg. Doc 38 macht sich »A Voz« Gedanken über die Bauten von Fatima, das in der Zukunft einen städtischen Charakter tragen wird. Städteplanerisch sollte das Rathaus von Vila Nova da Ourem beteiligt sein.

Zwischen diesen Artikeln erscheinen Heilungsberichte (Doc 39, 43, 45), besonders der über die Heilungen eines 7jährigen Knabens, den die Ärzte für unheilbar erklärt haben. Doc 54 bringt verschiedene Meinungen der Ärzte über diese Heilung.

Immer wieder erscheinen in der Presse Berichte über die Wallfahrten zum 13. Okt. (Doc 47, 48, 50, 51), über die Publikationen von Leopoldo Nunes über Fatima, über einen Film über die Ereignisse von 1917 (Doc 46). Dazwischen (Doc 52) ein Bericht über den 13. 9. 1917, der schon das Gebet »O mein Jesus ...«, belegt. Wir besitzen hier also eine ursprüngliche Fassung. Ein längerer Artikel schildert »Impressionen über Fatima und das Land der Jungfrau« (Doc 55). Luzia verschickt dann ihre Weihnachtsglückwünsche (Doc 69 an Bischof, 70, 71, 72). Doc 74 beinhaltet die Auflistung der Einnahmen und Ausgaben des Bischofs im Zusammenhang mit Fatima für das Jahr 1927. Doc 75 bringt den Brief eines Priesters, der jeden Monats nach Fatima geht, um Beichte zu hören. Er schildert die unzähligen Scharen ankommender Pilger, die kilometerlange Reihen von Kerzen bei der Lichterprozession, von 9.30 abends nimmt er die ganze Nacht hindurch und am Morgen die Beichte ab, im Beichtstuhl oder im Freien.

Doc 76 ist ein Brief der Provinzoberin von Sr. Luzia; der jungen Novizin wird ein Streben nach Heiligkeit bescheinigt. Doc 77 klingt etwas seltsam: Eine Frau bittet um Zusendung von Wasser und ein bisschen Erde. Die Verehrung der Lieben Frau von Fatima kommt in einem Gedicht von Augusto de Santa Rita zum Ausdruck, das als Vorspruch der »Legende von Fatima« (Doc 78) gedacht ist. Fatima war eine orientalische Schönheit, in die sich der Templer Gonçalo Hermigues verliebte; die Muslima ließ sich taufen. Das Gedicht umfasst fünf Gesänge, in denen eine Linie von der schönen Maurin über das Salve Regina und die Kerzenprozession bis zum Lob Gottes gezogen wird. Die Oden besingen die Erscheinungen in Fatima. Doc 81 beinhaltet die Statuten der Bruderschaft unserer Lieben Frau vom Rosenkranz in Fatima; der Bischof approbiert sie. Doc 82 enthält wiederum ein Gedicht an zwei Fatimapilger: Dem verirrtten Portugal kommt ein Licht vom Himmel. Auch wenn über den künstlerischen Wert dieser Dichtungen kein Urteil abgegeben werden soll, zeigt sich doch der Versuch, die Erscheinungen in die Geschichte des Landes einzubauen.

Doc 86 und 87 sind Zeitungsnotizen über eine behördliche Beaufsichtigung, um architektonische Fehlbauten zu verhindern. Auch in liturgisch-kirchenmusikalischer Hinsicht führte die Fatima-Bewegung zu neuen Anstößen, wie Doc 90 bei der Feier

unserer Lieben Frau von Fatima in Turquel zeigt. Doc 91 bringt Gedanken über die Cova da Iria: Vergleich mit Lourdes, Fatimas Zukunft. Die Wallfahrten werden auch an anderen Tagen als am 13. durchgeführt (Doc 92): eine Eisenbahnlinie von Nazaré über Fatima nach Tomar ist im Gespräch, die – ein Zeichen für die Zugkraft Fatimas – die meist befahrene Portugals sein soll. Doc 93 hält einen Artikel der Zeitung »O Rebate« fest, in dem klar die Grundsätze der Freidenker dargestellt werden, die Wunder und das mit den Gesetzen der Wissenschaft Unvereinbare bekämpfen. Insofern steht zwischen solchen Freidenkern und Gläubigen ein unüberbrückbarer Gegensatz.

Doc 96 eröffnet die große Wallfahrt am 13. Mai 1928 mit der Ankündigung eines Sonderzugs. Doc 97 handelt ausführlich von einer Wunderheilung, d. h. von den besten europäischen Ärzten, die aufgesucht wurden, von der Verschlimmerung der Krankheit und der plötzlichen Heilung. Die weiteren Belege handeln von künstlerischen religiösen Produkten, von Wallfahrtsplanungen, von der Bauplanung für Fatima (urbanização), von Korrespondenzen bezüglich der Voz da Fátima, vom weltweiten Versand der »Maravilhas de Fátima«, einer Neuerscheinung aus der Feder von Visconde de Montelo. Davon handelt auch ein Brief des Bischofs (Doc 118); darin mahnt der Bischof Dr. Formigão, den Prozess nicht zu vergessen. Ferner werden Wunderheilungen (Doc 119, 122) berichtet, oder mitgeteilt, dass in Coimbra für den 13. Mai keine Autos mehr zu mieten sind (Doc 126).

Eigene Erwähnung verdient die Grundsteinlegung des Santuario principal am 13. Mai 1928 (Doc 127). Aufschlussreich für das weltweite Interesse dürfte die Bestellung von 200 Exemplaren (Asgrandes maravilhas ...) aus Nordamerika sein oder auch die Bitte um Zusendung von Wasser, ebenso aus Amerika (Doc 128/136). Doc 137 bringt aus der Feder eines Jesuiten eine Abhandlung über das Wunder.

In Doc 138 gibt P. Fr. Pereira S.J. einen Überblick über Leiria; Doc 141 ist ein Artikel über die Grundsteinlegung zur Basilika. Doc 145 stellt Fatima in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang. Von Fatima-Feiern auswärts berichten Doc 146, 148. Die »Novidades« kündigt für den 13.5. die Grundsteinlegung an, zu dieser festa nacional werden 500.000 Pilger erwartet. Fatima ist der Ort des Wunders: »Fatima do milagre«; es sei eine peregrinação nacional (Doc 157, 158).

Diese Grundsteinlegung durchzieht nun die Berichte der folgenden Tage: Doc 161, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173). Die Lichterprozession, der Brunnen und das Adeus (die Verabschiedung) sind neben der Gottesdienste besondere Highlights. Die Gattin des Präsidenten der Republik war auch auf dem Weg nach Fatima. Angesichts der Hunderttausenden von Pilgern stellt die Zeitung Novidades (Doc 168) folgende Gegenüberstellung der Positionen an: Den Freidenkern zufolge stehe ein Aberglaube dahinter, den man dem Volk einredet, aber das ist der Zeitung zufolge »eine lächerliche und plumpe Erklärung«. Man müsse doch bedenken, dass von einem Punkt in Portugal eine solche Anziehungskraft ausgeht, und nicht nur einmal, sondern periodisch und über die Jahre hindurch und zunehmend. »Das ist ein Ereignis, das ein Studium und eine Aufmerksamkeit verdient.« Die Katholiken hätten dafür eine leichte und logische Erklärung. »Die Anziehungskraft Fatimas ist übernatürlichen Charakters«, nämlich der Himmel oder die Patronin Portugals zeigen sich. Sie haben eine

einsichtige Erklärung (nämlich Gott); aber »die Ungläubigen« haben keine Begründung für dieses Phänomen. Wer die übernatürliche Begründung zulasse, hat eine Erklärung der Ereignisse, *uma causa suficiente*. Die Erklärung mit Aberglauben gleicht der Erklärung einer Wirkung, die man nicht leugnen kann, ohne ausreichenden Grund (*efeito sem causa suficiente*). Diese Positivisten dekretieren, dass es das Übernatürliche nicht gibt, dass die, die daran glauben, abergläubisch und Ignoranten sind und alle, die nach Fatima gehen, Opfer einer plumpen Überredung sind. »Dem Triumph entgegen« lautet die Überschrift des provokativen Artikels.

Doc 169 schildert ausführlich die eindrucksvollen Ereignisse dieses Dreizehnten: Hunderttausende Pilger; 300 Kranke, die Lichterprozession, die in Portugal nicht ihresgleichen findet; die nächtliche Anbetung; Grundsteinsegnung; Segnung der Kranken. Fatima wird häufig mit Lourdes verglichen (Doc 172).

Der freidenkerische »O Rebate« (Doc 174) nimmt schon am nächsten Tag den Kampf mit »Novidades« (Doc 168) auf; die Erwiderung ist denkerisch schwach. Diese Zeitung gibt auch einen kühlen Bericht über den Wallfahrtstag (Doc 175). »Novidades« erwidert darauf am nächsten Tag (Doc 177 vom 16. 5. 1928): Sie habe nicht behauptet, dass das Übernatürliche (*uma coisa sobrenatural*) ein rationales Faktum (*facto racional*) sei, sondern dass nur die Annahme des Übernatürlichen die ausreichende Begründung dieser Wirkung sei. Der Bericht über den Dreizehnten Mai füllt auch die folgenden Zeitungsartikel (Doc 178, 182, 183, 186, 192, 194, 196). Insgesamt wurde eine umfangreiche und intensive Debatte geführt. Vergleiche zum Vorjahr zeigen die Steigerungen im Mai 1928 (vgl. S. 438 die Tabelle). Doc 190 bietet einen Überblick über die Feiern des Dreizehnten außerhalb Fatimas und die Wallfahrten aus verschiedenen Gegenden nach Fatima. Doc 191 zeigt, dass die Positionen nach wie vor festgemauert sind: »O Rebate« bedenkt die Konsequenzen aus der Teilnahme von 200.000 Pilgern am 13. Mai 1928; die Zahl kann die Gesamtheit der Katholiken repräsentieren. Die Konsequenzen sind Rückkehr von Hexerei, Zauberei, Kartenlegerei, Verwerfung der Wissenschaft, der Medizin. Der zivilisatorische Fortschritt der beiden letzten Jahrhunderte, von der Renaissance, der Enzyklopädie, von der französischen Revolution zur experimentellen Methode, vom Naturalismus zum Freidenkertum geht im finsternen Abgrund der Ignoranz und im Schwindel des Fanatismus verloren, in der theokratischen Vorherrschaft. Dagegen könnte man verweisen auf die Überwindung von Zauberei und Hexerei durch die Missionare in Afrika, dass viele der Kranken, die in Fatima Heilung suchten, von der Medizin aufgegeben waren, auf den Ausbau der Guillotine in der Franz. Revolution. Führt eine solche Diskussion weiter? Der Schmutzkübel wird weiter ausgeschüttet: »Die Fatimawallfahrt mit ihrem Getös, ihrer Besoffenheit von Weihrauch, ihrem Wirrwar, die Hetze der Kranken um das wertvolle Wasser, [...] sag uns, was die Gesellschaft von morgen sein wird, ob die Zukunft einer rückschreitenden Denkart gehören wird, die diese Situationen herbeiführt und diese Spektakel nährt.« Ganz zustimmend und anerkennend ist dagegen Doc 192, das in Doc 193 ausdrücklich das Lob findet. Es folgen dann (Doc 194, 195, 196, 198, 205) weitere Berichte zur Wallfahrt, Dankbezeugungen an M. N. Formigão für sein Buch (Doc 197, 210), Mitteilungen über Wall-

fahrten bekannter Persönlichkeiten (Doc 198, 199). Weitere Wallfahrten werden angekündigt (Doc 202, 219) oder geschildert (Doc 203, 206) oder auch Auseinandersetzungen mit anderen Berichten geführt (Doc 204). Der Verfasser von Doc 206 glaubt nicht an Fatima; man sei deshalb kein Ungläubiger; Maria könne man in jeder Kirche verehren. Doc 209: »Es gibt nicht schlimmere Blinde als die, die nicht sehen wollen.«

Doc 207 kündigt eine große Wallfahrt mit Eisenbahn für den 13. Juli aus Lissabon an. Heilungen werden unterdessen wieder mitgeteilt (Doc 209, 212, 215). Ein Flugzeug trägt den Namen »Nossa Senhora de Fátima« (Doc 211), wie »O Rebate« spöttisch berichtet. Doc 217 fasst mehrere Urteile über den Film »Fátima milagrosa« zusammen. Es sei die beste portugiesische Verfilmung. Doc 218 ist ein Bericht im *Osservatore Romano* über den 13. Mai: Kurz und klar werden der Ort, die Beschreibung als portugiesisches Lourdes, die Geschichte, Wallfahrten, Lichterprozessionen, Aussetzung, Grundsteinlegung, illustre Gäste (Gattin und Tochter des Präsidenten und des Regierungschefs) genannt; 300.000 Pilger werden angegeben. In Doc 221 wird von der »Distriktbehörde« die Anerkennung Fatimas als *zona de Turismo* beantragt. Die Bahnverbindung wird wieder diskutiert (Doc 223). Dr. Formigão beklagt die starke Arbeitsbelastung, will aber vom Juli bis September den Untersuchungsbericht (betreffend der Echtheit) fertig stellen (Doc 221). Doc 227 berichtet die Heilung nach Anwendung des »heiligen Wassers«. Von Heilungen handelt auch Doc 232 u. 275, 278. Doc 233 verneint die Echtheit der Erscheinungen. Die Bauten schreiten voran, aber die Bevölkerung klagt über Belästigungen (Doc 241). Viele der folgenden Texte handeln von Vorbereitung und Durchführung von Wallfahrten aus verschiedenen Orten des Landes.

Doc 263 handelt von einem Amerikaner, der die Zusendung von Fatima-Wasser wünscht. Doc 270: Der Bischof fragt nach der kanonischen Untersuchung. Im Übrigen werden die Aktivitäten des Flugzeugs »Nossa Senhora de Fátima« nicht aus den Augen verloren (vgl. Doc 261, 288). Der Verfasser eines Artikels in »*Ecos do Além*« vertritt in seinem aufklärerischen Spiritualismus »Brüderlichkeit – Toleranz – Liebe« (Doc 295). Dogmen und Offenbarung lehnt er grundsätzlich ab; dieser Theosoph will aus seiner Position die Kritik an Fatima kritisieren, im Sinn eines reinen Ethos: Die eigentliche Botschaft von Fatima komme noch. Doc 296/297 sind buchhalterische Angaben über Einnahmen und Ausgaben.

In Doc 301 kündigt der Bischof in einem Rundschreiben die Wallfahrt der *Cruza da Nacional Nun Alvares Pereira* nach Fatima für den 13. August an. Im Blick auf das Wiedererstehen des Landes unter dem Patronat des großen portugiesischen Helden, des sel. Nuno de Santa Maria, sollte also in Fatima eine große Wallfahrt stattfinden. Der Ort der Marienerscheinung wird allmählich über den Ursprung einer religiösen Bewegung hinaus zum Zentrum der Geschichte überhöht. Das patriotische Moment dringt immer mehr durch und ersetzt wohl die den Katholiken nachgesagte monarchische Nostalgie. Diese Zentralität im spirituellen Sinn drückt treffen ein Artikel in »*Esposzendense*« aus (Doc 310): »Fatima ist der Treffpunkt der Seelen, [...] etwas Göttliches, Grandioses, Unbeflecktes, Heiliges. Fatima ist das Gespräch der Menschen mit Gott«. Dann werden die Gottesdienste geschildert. Die Gläubigen be-

ten und singen die ganze Nacht hindurch. Zur Cruzada Nacional Nuno Alvares finden sich dann viele Dokumente (Doc 309, 311, 312, 313, 314). Diese Cruzada wird in Abstimmung mit der Regierung durchgeführt! Staatliche Repräsentanten nehmen teil. Die Zeitung »Novidades« überschreibt ihren Bericht darüber mit »Land der heiligen Maria. Nazonale Weihe an unsere liebe Frau vom Rosenkranz in Fatima.« Es sei »die Seele des Vaterlands« präsent gewesen. Wiederum werden eigens genannt die Kerzenprozession, die nächtliche Anbetung, Predigt, Krankensegnung, Prozession mit der Marienstatue. Im Zusammenhang mit der Schlacht von Aljubarrota wird die Cruzada eine »Flamme des Vaterlands« genannt (Doc 316). Der Bischof von Beja vergleicht in seiner Predigt den Befreier Nun Alvares mit Mose und die Zusammengehörigkeit von Glaube und Vaterland. Dem Bischof wird in Bathalha, wo man nach den Feiern in Fatima hingefahren ist (allerdings im Vergleich zur Cova da Iria »nur wenige Leute«) eine »glänzende patriotische Mahnrede« (Doc 317) bescheinigt. Er sprach von Hoffnung, Erlösung und Sühne, von der Allianz zwischen Glaube und Vaterland. Der Bischof von Leiria führte aus: »Es ist notwendig, mit dem Laizismus Schluss zu machen, der sich dem Kult des Unbekannten Soldaten öffnete, und ihn (= Laizismus) durch den religiösen Kult zu ersetzen. Der Wandel im Selbstbewusstsein der Kirche fällt in die Augen, denn der Unbekannte Soldat soll offensichtlich durch den Seligen Nuno ersetzt werden. Markiert diese Veranstaltung eine Wende (obwohl die staatlichen Repräsentanten nicht selbst anwesend waren, sondern sich vertreten ließen)?

Die nächsten Dokumente (Doc 325, 326, 327, 328, 329) sind Briefe Luzias, die zur Feier ihrer Gelübde am 2. Okt. 1928 einlädt. – Doc 335 berichtet von der plötzlichen Heilung einer unheilbaren Kranken. Der zeitlichen Profess Luzias gelten die Doc 355 (der Bischof war an der Teilnahme wegen einer Autopanne verhindert), 356, 357, 358, 359, 365, 387. Die Korrespondenzpartner zeigen die Bekanntheit Luzias und ihr Selbstbewusstsein. Dann folgen Weihnachtsglückwünsche Luzias Doc 424, 426, 427. Die Verehrung der Nossa Senhora de Fátima verbreitet sich auch auswärts, konkret in Alcantara (Doc 430). Der Einführung ging eine Novene mit Predigt voraus. Die Feier hatte mehr eucharistischen als marianischen Charakter. Doc 431 ist eine Auflistung von Einnahmen und Ausgaben seitens des Bischofs (16 Seiten). Doc 437 bietet eine Beschreibung des Kreuzwegs mit einer Angabe des Stifters.

Ein umfassendes Register (S. 871–899) und ein *Indice cronologico e tipologico* (= Art der Dokumente: Brief, Buchform, Zeitung usw.) schließen den Band ab.

Bewertung der Dokumentation

Dicke Bände mit Dokumenten ganz verschiedener Art (wie Briefe, Zeitungsartikel, Werbungen, behördliche Bestimmungen, finanzielle Belege) und z. T. gegensätzliche Positionen (Befürworter – Gegner der Echtheit) zu besprechen, ist keine leichte Aufgabe. Die chronologische Anordnung ist wohl die einzig mögliche, liefert jedoch keinen roten Faden für eine thematische Darlegung. Zur Untersuchung einzelner Themen bietet die Dokumentation jedoch eine ausgezeichnete Grundlage.

Ein solches Einzelthema wäre etwa ein Vergleich der Aussagen der *Crítica Documentação* mit *Luzias Memórias*. Darüber habe ich in meiner Abhandlung »Das sogenannte Problem von Fatima I und II« und in den oben durchgeführten Überlegungen zu den fünf Sühnesamstagen und zur Herz-Mariä-Verehrung Untersuchungen angestellt. Thematisch könnten die Heilungswunder in Fatima behandelt werden, in Analogie zu den verhältnismäßig zahlreichen Abhandlungen über die Wunder in Lourdes. Speziell könnte dann noch die Diskussion um *das* Wunder, das Sonnenwunder, aufgenommen werden.

Beachtenswert ist auch das Wort von Kardinal Cerejeira, Patriarch von Lissabon: »Nicht die Kirche hat Fatima in der Welt durchgesetzt, sondern es ist Fatima selbst, das sich der Welt eingepägt hat«. Die Strategie des Himmels hat sich trotz der Machtmittel der Erscheinungslügner den Weg gebahnt; diese haben sich oft blamiert oder ins Leere gegriffen⁷.

Ein anderes Thema wäre das Wachsen des Selbstbewusstseins der Katholiken in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Dazu hat stark die Wallfahrtsbewegung beigetragen, ihre Stärkung des Gemeinschaftserlebnisses. Die religiöse Bewegung, die sich am Wallfahrtswesen zeigte – im Mai 1928 200.000 Teilnehmer, im August 150.000, ähnlich viele am 13. Oktober – ist das größte Wunder.

Eine weitere Frage, deren Klärung nötig und mit Hilfe der kritischen Dokumentation (wenn sie abgeschlossen ist) möglich ist, bezieht sich auf den Umfang von »Fatima«. Sind darunter nur die Erscheinungen vom 13. Mai bis 13. Oktober gemeint (so dass alles Weitere nur als Wirkungsgeschichte zu verstehen wäre). Meistens denkt man bei »Fatima« an diesen Zeitraum. Oder gehören dazu auch die Engelsererscheinungen vorher (die dann nicht nur episodenhaften vorbereitenden Charakter hätten), Erscheinungen der Gottesmutter und die des Jesuskindes nachher, in Pontevedra und Tuy? Luzia scheint »Fatima« im weiten Sinn zu verstehen, während Pontevedra und Tuy im Denken der Mehrheit bei »Fatima« ausgeblendet werden. Wenn aber, wie oben dargestellt, die Herz-Marien-Verehrung und die fünf Sühnesamstage erst später und nicht schon am 13. Juli 1917 zur Sprache gebracht worden sind, stellt sich die Zusatzfrage, ab wann von der Bekehrung Russlands die Rede war. Eine solche »historisch-kritische« Analyse der *Memórias* könnten manche als unangenehme Störung ihrer bisherigen Sicht beiseite schieben wollen, aber die Fragen einmal gestellt, lassen sich nicht mehr unterdrücken und würden, das sei zur Beruhigung gesagt, nach meiner Auffassung die Glaubwürdigkeit der *Memórias* kaum beeinträchtigen. Durch die einzelnen Dokumente wird das Bild farbiger und konkreter.

Insgesamt könnte man die geistige Entwicklung im Kampf um die Echtheit als »Aufklärung der Aufklärung« charakterisieren: Die vorherrschende wissenschaftlich-positivistische Weltanschauung erwies sich als zu eng und als szientistischer Mythos.

⁷ Vgl. A. Ziegenaus, Fatima hat sich selbst durchgesetzt, in: *Kirche heute* 17 (2010/7) 14–18. Die Bedeutung der Wallfahrt für die Katechese und Liturgie waren auch ein Thema, das eine eigene Untersuchung lohnen würde.

Die synoptische Tradition

Die literarischen Beziehungen der ersten drei Evangelien und ihre Quellen¹

Von Alexander Desečar

Seit etwa 170 Jahren beherrscht die sog. Zwei-Quellen-Hypothese (Mk als literarische Vorlage von Mt und Lk; für die beiden letzteren noch eine postulierte Quelle »Q«), bes. im deutschen Sprachraum, die synoptische Evangelien-Forschung. Als ihr Begründer wird gewöhnlich C. Lachmann mit seinem Werk »De ordine narrationum in synopticis evangeliiis« (1835) genannt. Lachmanns Meinung ist missverstanden worden, denn er hat behauptet, dass Mk gerade nicht als Vorlage Mt und Lk diene (Lachmanns Zitat: S. 18): Wenn in der Erzählfolge alle drei Synoptiker übereinstimmen, so ist dies einer früheren Tradition zuzuschreiben. Bes. H. J. Holtzmann (1863) verhalf der Zwei-Quellen-Hypothese zum Durchbruch, obgleich es an Kritikern nicht fehlte und auch heute nicht fehlt.

K. Jaroš und U. Victor gehen in der Untersuchung der synoptischen Tradition einen anderen Weg. Sie übertragen die stemmatische (griech. *stemma* = Bindung) Methode, die Lachmann bei Texten von Properz und Lukrez angewendet hat, auf die synoptischen Evangelien. So hat Lachmann bei der Analyse zweier Handschriften von Lukrez festgestellt, dass es einerseits Übereinstimmungen, andererseits Unterschiede (z. B. durch Lücken und Umstellungen von Versen) zwischen ihnen gab. Aus den Unterschieden schlussfolgerte Lachmann, dass keine der beiden Handschriften die Vorlage der anderen war, und aus den Übereinstimmungen, dass beide auf eine gemeinsame Vorlage zurückgingen.

»Bei der Untersuchung von Handschriften ist man davon abhängig, dass z. B. ein Schreiber unfreiwillig *Fehler* macht, durch die man eine Kopie von einer anderen unterscheiden kann; man spricht dann von *Trennfehlern*. Wenn diese *Trennfehler* in anderen Handschriften wiederkehren, *verbinden* sie diese Handschriften miteinander gegen andere, in denen diese Fehler nicht vorhanden sind. Man spricht dann von *Bindefehlern*. Bei der Übertragung der stemmatischen Methode auf die Untersuchung der synoptischen Evangelien ging es nicht um die Suche nach Trenn- und Bin-

¹ Dieser Beitrag nimmt Bezug auf Karl Jaroš / Ulrich Victor: *Die synoptische Tradition. Die literarischen Beziehungen der ersten drei Evangelien und ihre Quellen*, Köln/Weimar/Wien 2010 (Böhlau Verlag), 415 S. EUR 52,90

defehlern, da die Verfasser in aller Regel verständliche, fehlerfreie Texte verfassen. Es ging statt dessen um *stilistische, semantische und grammatikalische Unterschiede und Übereinstimmungen, um ein Mehr oder Weniger am Text, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Schilderung des Ablaufs der berichteten Ereignisse, um Umstellungen der Phasen im Ablauf eines Ereignisses* der drei Synoptiker, also um eine größere Zahl von Merkmalen, als sie mechanisch kopierende Schreiber je verursachen könnten [...] Diese Unterschiede und Übereinstimmungen bezeichnen wir, da es bei der Untersuchung der literarischen Verhältnisse der Synoptiker nicht mehr um Fehler geht, als *Trennindizien und Bindeindizien*« (S. 21).

Beim synoptischen Textstoff finden wir mehrheitlich eine dreifache Überlieferung, was von Vorteil ist, wenn es darum geht, das Verwandtschaftsverhältnis zweier Textabschnitte gegenüber einem dritten zu bestimmen. Z. B. in der Perikope »Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau« (Mk 5,21–43 par) wird die Frau bei Mt als »blutflüssig« bezeichnet, bei Mk und Lk »im Fluss des Blutes seiend« (wörtlich übersetzt). Dieses Indiz allein beweist noch nicht die engere Verbindung von Mk und Lk gegenüber Mt, aber Mk und Lk weisen noch weitere vier Bindeindizien auf, die bei Mt fehlen (auf diesen Text kommen wir noch zurück). Wenn sich solche Beobachtungen bei weiteren Texten zweier Synoptiker im Vergleich zum dritten wiederholen, muss man eine engere Verwandtschaftsbeziehung zwischen den beiden annehmen. Einzelergebnisse werden dann zum *kumulativen Argument*. Da die synoptischen Evangelien in weiten Teilen wörtlich übereinstimmen, besitzen die Abweichungen einen hohen Stellenwert im Hinblick auf mögliche vorsynoptische Quellen.

Bei der Analyse der vorsynoptischen Tradition sollte man sich nicht zu Spekulationen hinreißen lassen, sondern »bei den Fakten bleiben«. Ein Faktum ist, dass es eine Redaktionsgeschichte der Evangelien nie gegeben hat, denn diese hätte in der handschriftlichen Überlieferung Spuren hinterlassen müssen. (Anm. d. Rez.: So ist es geschehen im Fall des apokryphen Nikodemus-Evangeliums.) Die Textvarianten des NT unterscheiden sich nicht von den Textvarianten antiker Schriften, bei denen keine Redaktionsgeschichte angenommen werden kann. Ähnliches gilt von der Formgeschichte, die eine wichtige Rolle bei der Erschließung der Formen und literarischen Gattungen von Texten spielt, aber ihre Anwendung auf die mündliche Überlieferung ist problematisch und historisch nicht belegt.

Die erste Quelle der Evangelien ist das Christuseignis selbst. Weitere Quellen sind die Augen- und Ohrenzeugen dieses Ereignisses: nicht nur die Zwölf, sondern auch andere Jünger und Jüngerinnen Jesu, alle Menschen, die Jesus gesehen und gehört haben. Diese standen den Evangelisten zur Verfügung (unabhängig davon, ob der Verf. von Mt selbst Apostel oder der Verf. von Mk der in Apg erwähnte Johannes Markus war). Lk 1, 1–4 berichtet auch von schriftlichen Zeugnissen aus der Zeit vor der Niederschrift seines Evangeliums, will aber selbst – nach dem Beispiel jüdisch-hellenistischer Schriftsteller – den Berichten nachgehen.

Da uns weder mündliche noch schriftliche vorsynoptische Quellen zur Verfügung stehen, sollten wir auf künstliche Textrekonstruktionen imaginärer Quellen verzichten. »Wir können zwar thematisch und motivgeschichtlich hinter die Synoptiker blicken, nicht jedoch ihre Quelle / Quellen ad verbum rekonstruieren« (S. 16).

Aus der stemmatischen Analyse (nach dem Standardtext mit Berücksichtigung der textkritischen Kommentaren zu Mk, Mt und Lk von U. Victor) ergab sich für die *Dreifachüberlieferung* die Einteilung in folgende Kategorien:

Kategorie I: Mk und Mt hatten unterschiedliche, aber ähnliche Quellen, die sich von der Quelle des Lk wesentlich unterscheiden.

Kategorie II: Mk und Lk hatten unterschiedliche, aber ähnliche Quellen, die sich von der Quelle des Mt wesentlich unterscheiden.

Kategorie III: Mt und Lk hatten unterschiedliche bis ähnliche Quellen, die sich von der Quelle des Mk wesentlich unterscheiden.

Kategorie IV: Mk, Mt und Lk hatten sehr ähnliche bis fast gleiche Quellen.

Kategorie IV*: Mk, Mt und Lk hatten verschiedene bis überaus verschiedene Quellen.

Die Arbeitsweise der stemmatischen Methode sei an einem Beispiel veranschaulicht: Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau (Mk 5, 21–43; Mt 9, 16–26; Lk 8, 40–56):

Mt	Mk	Lk
1. Kein Verbot von der Totenerweckung zu berichten	Verbot von der Totenerweckung zu berichten	wie Mk
2. —	Jesus nimmt Petrus, Jakobus, Johannes und die Eltern mit in das Zimmer der Toten	wie Mk
3. Der Vater ist ein <i>archon</i> und namenlos	Der Vater ist ein <i>archisynagogos</i> und heißt Jairos	Der Vater ist ein <i>archon tes synagoges</i> und heißt Jairos
4. Die Frau ist <i>haimorroousa</i>	Die Frau ist <i>en rymati haimatos</i>	wie Mk
5. —	Vor der Erweckung sagt Jesus: <i>to korasion soi lego egeire</i> (Mädchen, ich sage dir: Steh auf!)	Vor der Erweckung sagt Jesus: <i>he pais egeire</i> (Kind, steh auf!)

Diese fünf Bindeindizien zwischen Mk und Lk gegenüber Mt weisen darauf hin, dass Mt eine andere Quelle hatte als Mk und Lk. »Zu demselben Schluss nötigen die Verkürzungen des matthäischen Berichtes gegenüber der Schilderung der Ereignisse bei Mk und Lk: (a) Mk 5, 29–33; Lk 8, 44b–47); (b) Mk 5, 26; Lk 8, 43b; (c) Mk 5, 35–37; Lk 8, 49–51. Wer unterstellt, dass diese Verkürzungen von Mt gewollt sind, erklärt ihn zum literarischen Stümper« (S. 184). Übrigens gibt es Widersprüche zwischen Mt einerseits und Mk und Lk andererseits. Nach Mt 9,18 ist das Mädchen schon tot, als der Vater seine Bitte an Jesus richtet; nach Mk 5, 23.35/Lk 8, 42.49 stirbt das Mädchen, während der Vater zu Jesus geht. Er erfährt vom Tod seiner Tochter durch Boten.

Die Unterschiede zwischen Mk und Lk sind geringer als der beiden zu Mt, aber sie bestätigen, dass weder Lk von Mk noch Mk von Lk abhängig sind: »(a) Die Einleitung der Perikopen ist unterschiedlich (Mk 5, 21; Lk 8, 40), ohne dass sich ein Grund einer absichtlichen Änderung erkennen läßt. (b) Jesu Auftrag an die Eltern, dem Mädchen zu essen zu geben, steht an verschiedenen Stellen (Mk 5, 43; Lk 8, 55). (c) Bei Mk sind die Jünger und die Eltern zwei unterschiedliche Gruppen, die zu ver-

schiedenen Zeitpunkten hinzugezogen werden (Mk 5, 37.40). Bei Lk werden sie von Jesus zum selben Zeitpunkt in das Zimmer des Mädchens mitgenommen« (S. 184f).

Als Ergebnis steht fest: Mk und Lk hatten unterschiedliche, aber ähnliche Quellen, die sich von der Quelle des Mt wesentlich unterscheiden (Kategorie II).

Für die *Zweifachüberlieferung* lassen sich folgende Kategorien erschließen:

Kategorie A: Mk und Mt hatten verschiedene, aber ähnliche Quellen.

Kategorie A*: Mk und Mt hatten verschiedene bis völlig verschiedene Quellen.

Kategorie B: Mk und Lk hatten verschiedene, aber ähnliche Quellen (nicht nachgewiesen).

Kategorie B*: Mk und Lk hatten verschiedene bis völlig verschiedene Quellen.

Kategorie C: Mt und Lk hatten verschiedene, aber ähnliche Quellen.

Kategorie C*: Mt und Lk hatten verschiedene bis völlig verschiedene Quellen.

Ein Beispiel: Die Seligpreisungen (Mt 5, 1–12; Lk 6, 20–23):

Dem Leser der Synopse fällt sofort auf, dass der matthäische Text wesentlich länger ist als der lukanische. Mt benutzt das Einleitungswort »Selig« neunmal, Lukas viermal. Nach Mt spricht Jesus zu den Volksscharen, nach Lukas zu den Jüngern. Nach Mt spricht Jesus auf einem Berg, bei Lk fehlt eine geographische Angabe. Diese Beobachtungen und noch acht Trennindizien zwischen den Texten von Mt und Lk führen zu dem Schluss, dass beide völlig verschiedene Quellen hatten (Kategorie C*).

(Eine Rekonstruktion der postulierten Quelle »Q« aus Mt 5, 1–4.6.11–12 und Lk 8, 20–23 »ist eine phantasievolle Zusammenstellung von Textelementen aus beiden Texten, die auch völlig anders ausfallen könnte« (S. 283).

Als Ergebnis der stemmatischen Untersuchung des beinahe gesamten synoptischen Textstoffes in der Dreifach- und Zweifachüberlieferung finden sich neun Quellen für Mk, zehn für Mt und neun für Lk. (Ihre Einteilung in Kategorien samt dem prozentuellen Anteil und dem Sondergut eines jeden Synoptikers werden angezeigt auf S. 341f).

Zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten:

- * An keiner Stelle des synoptischen Stoffes ließ sich einer der Synoptiker als Vorlage der beiden anderen erweisen.
- * Die Quellen des Mk und des Mt waren über den größten Teil des synoptischen Stoffes einander ähnlich bis sehr ähnlich, darunter auch der Stoff der Passionsgeschichte. Dieser von Mk und Mt ähnlich wiedergegebene Stoff deckt sich am ehesten mit dem, was den Evangelien insgesamt als Bericht über Jesu Tätigkeit zu entnehmen ist.
- * Weit weniger umfangreich ist der Stoff, den Mk und Lk sehr ähnlich berichten. Es ist kein kennzeichnendes Merkmal zu erkennen.
- * Von äußerst geringem Umfang ist, damit verglichen, der Stoff, in dem die Quellen des Mt und des Lk einander ähnlich sind. Dieses Ergebnis ist umso interessanter,

als es den Erwartungen völlig widerspricht, die die Zwei-Quellen-Hypothese weckte. Dieses Ergebnis ist also, wenn es denn noch nötig sein sollte, eine zusätzliche Widerlegung der Zwei-Quellen-Hypothese« (S. 343).

Die Verfasser sind der Meinung, dass die Quellen der Synoptiker vornehmlich mündlicher Art waren. Dies lege eine Datierung vor 70 n. Chr. nahe. Diese Behauptung unterschätzt die Zeitdauer von mündlichen Überlieferungen im Judentum. Für die schriftliche Frühdatierung gibt es andere Argumente.

Die Autoren überprüfen im folgenden einige Texte, bei denen mit der stemmatischen Methode *ähnliche bis sehr ähnliche und unterschiedliche bis sehr unterschiedliche Quellen* der Synoptiker nachgewiesen wurden, mit dem Verfahren von mathematisch-statistischen Textanalysen. »W. Fucks und J. Lauter entwickelten diese Methode, um den Stil von Autoren in formaler Hinsicht zu charakterisieren und von anderen zu unterscheiden. Wenn also ein Ergebnis vorliegt, dass sich ein Text x von einem Text y durch zahlreiche Merkmale unterscheidet, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass beide Texte von demselben Autor stammen« (S. 345).

So z. B. weisen die Unterschiede zwischen der 1. Mk-Quelle (ähnlich der Mt-Quelle, aber verschieden von der Lk-Quelle) und der 2. Mk-Quelle (ähnlich der Lk-Quelle, aber verschieden von der Mt-Quelle) auf zwei verschiedene Autoren hin, was aber von der einhelligen Textüberlieferung ausgeschlossen ist. Die Erklärung dieses Befundes liegt in zwei verschiedenen Quellen des Mk. Die mathematisch-stilistische Textanalyse, angewendet auf Teile des synoptischen Textstoffes, bestätigt die Ergebnisse, die mit der stemmatischen Methode erzielt worden sind.

Es folgen Textbeispiele aus dem AT und der antiken Literatur, bei denen eine Rekonstruktion der zugrundeliegenden Quellen unmöglich erscheint.

Die Autoren, K. Jaroš und U. Victor, betreten mit diesem Werk ein Neuland. Die Zwei-Quellen-Hypothese muss als endgültig überwunden gelten. Das Verfahren der stemmatischen Methode in der Erforschung der synoptischen Evangelien verspricht viel sicherere Ergebnisse. Bei den Einzeluntersuchungen von Perikopen kann man zuweilen bzgl. der kleineren oder größeren Ähnlichkeiten bzw. kleineren oder größeren Unterschiede in den verglichenen Texten zu anderen Urteilen kommen. Die Autoren legen Wert auf das kumulative Argument und behalten damit recht. Dieses Buch ist ein wichtiger und wertvoller Beitrag für die Erforschung der synoptischen Tradition.

Ökumenische Theologie

Werner Zager (Hrsg.), *Martin Luther und die Freiheit, Darmstadt (WBG) 2010, 271 Seiten, ISBN 978-3-534-23579-7, EUR 39,80*

Der dem deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts zentrale Freiheitsbegriff verdankt sich, wie von G. W. F. Hegel hervorgehoben wurde, wesentlich dem Reformator Martin Luther: »Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten« (96). 2006, ein Jahr nach der unerwarteten Wahl eines deutschen Papstes, überschrieb der Rat der EKD ein Impulspapier mit dem Titel »Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert«. 2007 veröffentlichte der damalige Ratsvorsitzende der EKD, der Berliner Bischof Wolfgang Huber, das Buch »Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile«. Im Blick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 begann gleichzeitig eine »Luther-Dekade«, deren Jahresthema 2011 »Reformation und Freiheit« lautet. An diese zeitgeschichtlichen Strömungen knüpfte im Juni 2009 die Wormser Tagung »Martin Luther und der Freiheitsgedanke« an, deren Vorträge nun in einem Sammelband der »Wissenschaftlichen Buchgesellschaft« vorliegen. Dabei kam den Referenten der Genius loci entgegen, denn es war 1521 auf dem Reichstag zu Worms, wo Luther sich vor dem Kaiser weigerte, seine Schriften zu widerrufen, wenn sie nicht durch die Bibel oder klare Vernunftgründe widerlegt würden. Die historischen Umstände dieses Verhörs schildert Herausgeber Werner Zager (Frankfurt am Main) im Einführungsaufsatz. Dabei fällt auch schon der zentrale (an 1 Kor 9, 19 anknüpfende) Satz aus der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520): »Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan« (durch den Glauben) – und: »Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« (durch die Liebe).

Hellmut Zschoch (Wuppertal) behandelt das eklesiologische Thema »Martin Luther und die Kirche der Freiheit« und betont einleitend, dass Luther zwar deutlich von der »Freiheit eines Christenmenschen« sprach, nicht jedoch explizit von der »Kirche der Freiheit«. Doch kommt es bei ihm zum Zusammenstoß von damaliger kirchlicher Autorität und christlicher Freiheit im Sinne einer Freiheit von der Kirche, die bisher die Gläubigen bevormundete, beengte und im Ablässwesen finanziell ausnutzte. »Göttlichen Rechts« sind Luther keine kirchliche Institution und kein priesterliches Amt,

sondern allein die evangeliumsgemäße Spendung der Sakramente von Taufe und Abendmahl. Kirchliche Ordnung ist als Christenheit die »Versammlung aller Christgläubigen auf Erden«. Eine »Kirche der Freiheit« ist nicht zu identifizieren mit einer real existierenden Kirche, auch nicht der evangelischen Kirche, sondern gibt es »als geistliche Wirklichkeit der geistgewirkten Gemeinschaft der Gläubigen über alle Grenzen hinweg« (38).

Johannes Schwanke (Tübingen) schildert die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam über den »freien oder unfreien Willen«. Erasmus verteidigt gegen Luther die Freiheit des Willens entsprechend der zeitgemäßen Tradition der Renaissance und des Humanismus. Die Freiheitswürde des Menschen fasste der Italiener Pico della Mirandola in die dem Schöpfer in den Mund gelegten Worte: »Ich erschuf dich (den Menschen) weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest. Du kannst nach unten zum Tier entarten; und du kannst nach oben, deinem eigenen Willen folgend, im Göttlichen neu erstehen.« Luther widerspricht in der Nachfolge des antipelagianischen Augustinus diesem Menschenbild, das seiner Ansicht nach die Allmacht und Alleinwirksamkeit Gottes im Rechtfertigungsgeschehen untergräbt. Er antwortet Erasmus' »De libero arbitrio« mit der Schrift »De servo arbitrio« (vom geknechteten Willen). Indem Luther die Souveränität Gottes wahrt, nimmt er dem Menschen aber seine geschöpfliche Freiheit und Würde. Es gibt für ihn keinen freien Willen, der Mensch ist nur ein »Esel«, der entweder vom Teufel ins Unheil, oder von Gott ins Heil »geritten« wird. Damit ist zwar jedes stolze »sich-Rühmen« vor Gott ausgeschlossen, aber auch dem Menschen die rationale Begründung und ethische Verantwortung für sein Handeln oder Unterlassen genommen. Die Kritik des Gesetzes lässt alle objektiven Handlungsnormen wegfallen und überlässt den Einzelnen im Gewissen allein mit sich, seinem Gott oder seinem »Teufel«. Allerdings ist hinter polemischen Einzeläußerungen Luthers – ob sie nun antikatholisch, antipäpstlich oder antisemitisch waren – immer sein großer (paulinischer) Grundgedanke der Rechtfertigung »sola fide« zu sehen: »Entscheidend ist der wirkungsgeschichtliche Einfluss, den ein Denker der Nachwelt hinterlassen hat, nicht das, was er in Rage oder Angst gesagt hat. Worte und Buchstaben drücken nie genau das aus, was der Geist denkt, denn das Denken ist immer mächtiger als die Sprache« (82).

Es ist nun gut und hilfreich, dass drei profunde und kompetente Aufsätze des Sammelbandes dieses gefährliche ethische Vakuum Luthers, der kein systematischer Denker war, durch den konzentrierten Blick auf Immanuel Kants kritische Philosophie und Ethik auffüllen: Ulrich F. Wodarzick (Worms) sieht den deutschen philosophischen Idealismus insgesamt als Fortführung und Vertiefung der Gedanken Luthers, Reiner Wimmer (Tübingen) öffnet seinen theonomen Religionsbegriff für das interreligiöse Gespräch und Dietrich Korsch (Marburg) vergleicht reformatorisches Freiheitsverständnis und modern-autonome Sittlichkeit unter der Überschrift »Freiheit im Widerstreit«. Statt vom frei-unfreien Willen oder von Evangelium und göttlichem Gesetz spricht Kant von der Pflicht und ihrer ethischen Verdienstlichkeit, ohne dabei theologisch die Rechtfertigung oder das ewige Heil zum Thema seiner Religionsphilosophie und Morallehre zu machen. Bescheidener ist für ihn »die pflichterfüllende Sittlichkeit stets der wahre und natürliche Gottesdienst« (98). Anders als Luther lehnt Kant eine »Erbsünde« ab, denn »eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftanspruch derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre« (84). So kann es dann auch keine »billige« Exkulpierung von Untaten oder Verbrechen (wie die der Nazis und Stalinisten etwa) geben, weil man ja gegen seinen freien Willen »vom Bösen geritten« wurde.

Ergänzt wird der gehaltvolle und für jeden Luther-Interessenten unverzichtbare Band durch einen lehrreichen Aufsatz über »Theologische Innovation und konservatives Beharren« bei Luther und Melancthon (Markus Wriedt, Frankfurt a. M. und Milwaukee) und eine ausführliche historiographische Studie »Auf Martin Luthers Spuren in Worms« (Busso Diekamp, Worms). Leider fehlt ein Beitrag, der das Freiheitsverständnis Luthers mit dem des Apostels Paulus oder des hl. Anselm von Canterbury kritisch vergleicht.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Spiritualität

Die Kreuzestreu des Priesters. Veit Neumann im Gespräch mit Erzbischof Dr. Karl Braun, Fe-Medienverlag, Kisslegg 2009, 128 S., geb., ISBN 978-3-939684-49-7, EUR 10,-

Anlässlich des 25-jährigen Bischofsjubiläums des emeritierten Bamberger Erzbischofs Dr. Karl Braun und anlässlich des von Papst Benedikt XVI.

ausgerufenen »Jahres der Priester« hat Dr. Veit Neumann, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, mit dem Erzbischof ein Gespräch über wichtige Fragen des Glaubens und des priesterlichen Dienstes geführt, das in der vorliegenden Publikation dokumentiert ist.

Einleitend erzählt der Erzbischof von seinen Vorbildern auf dem Weg zum Priestertum: An Papst Johannes XXIII. bewunderte Karl Braun »die befreiende Einfachheit und Gelassenheit, die aus der Gewissheit der ständigen Gegenwart Gottes floss« (13). In den Begegnungen mit Papst Benedikt XVI. sei er »bereichert worden durch die Tiefe seiner Innerlichkeit und seiner Glaubensfreude« (14). Karl Braun wurde am 10. Oktober 1958, einen Tag nach dem Tod Papst Pius' XII., in Rom zum Priester geweiht. Pius XII. hat wenige Tage vor seinem Tod den Neupriestern gewünscht, dass sie in der »Frömmigkeit brennend, in der Lehre leuchtend, in der Lebensführung vorbildlich« (16) seien.

Im Kap. »Der Priester in der Entscheidung« betont der Erzbischof, dass die Geschichte des Reiches Gottes kein grandioser Triumphzug und keine Leistungsbilanz der Tüchtigen ist, sondern ein »Wachstumsbericht göttlicher Gnade« (26). Die Priester sind gerufen, sich mit Christus immer enger zu verbinden und in das eucharistische Opfer »auch das Opfer des eigenen Lebens« hineinzugeben. Die Priester sollen durch ihre eigene Praxis (z. B. tägliche Zelebration, auch wenn nur wenige Gläubige mitfeiern) ein deutliches Zeichen von der Größe des Geschenkes der Eucharistie geben.

Karl Braun verweist auch auf die Gefahr, dass die seelsorgliche Tätigkeit zur bloßen Funktion werden kann. Besonders fruchtbar wird das priesterliche Tun, wenn Gott auch im geistlich-sittlichen Leben des Priesters sichtbar wird. »Wir müssen die Menschen zu Umkehr und Bekehrung aufrufen und ihnen dabei mit gutem Beispiel vorangehen« (34). Die heutige Situation des Priesters ähnelt – so Erzbischof Braun – zunehmend der Lage der Apostel vor bald 2000 Jahren. Diese mussten ihren Auftrag unter tausenderlei Belastungen und im Wesentlichen ohne gesellschaftlichen Status ausüben. Die Priester erfüllen ihren Dienst heute in einer Welt, die über weite Strecken die Transzendenz verabschiedet hat. Der Priester kann auch heute Freude und Erfüllung erfahren. Beim endzeitlichen Kommen sollen wir zu denen gehören, die ausgeharrt haben und »nicht davongelaufen sind« (41). Dem Hinweis von Veit Neumann, dass die Kirche wesentlich von den stillen Betern getragen wird, stimmt Karl Braun zu. Entscheidendes spielt sich jenseits der großen Bühne ab. Viele versuchen,

ohne große Worte und aufsehenerregende Taten die Nachfolge des Herrn zu leben. Diese sind »wie ein unsichtbares Kraftwerk« (46) und haben bei der Erneuerung der Kirche eine große Aufgabe. Der Erzbischof verweist in diesem Zusammenhang auf ein Wort von Ida Friederike Görres: »Es wird unermesslich viel gelitten ..., vor allem von den vielen guten, getreuen Christen, die ... sich mit dem Einsatz ihres Lebens verzehren. ... Ich glaube an die betende Kirche, an die dulddende, an die sühnende Kirche« (zit. nach 46).

Im Kap. über den Priester »in der Prüfung« macht Karl Braun darauf aufmerksam, dass im durchbohrten Herzen Jesu »die Quelle aller kirchlichen Fruchtbarkeit« (48) zu sehen ist: In den Schwierigkeiten und Leiden meines Wirkens begegnet mir der gekreuzigte Herr. Meine Aufgabe ist es, ihn gleichsam zu umarmen, die eigene Ohnmacht anzunehmen und sie in der Gemeinschaft mit dem am Kreuz Durchbohrten zu einer Kraft für das Reich Gottes werden zu lassen. Christus lässt es zu, dass ich trotz rastlosen Bemühens immer wieder an die eigenen Grenzen stoße. Dieses Faktum entspricht der inneren Logik des priesterlichen Dienstes, in dem der eigentliche Hirte Jesus Christus aufleuchten soll. Die Erfolglosigkeit ist der Stoff, aus dem Gott die Gnade wirkt. Ein opferloses, kreuzesfreies Christentum ist nicht möglich. Bischof Pierre Claverie, der 1996 in Algerien Opfer eines Attentats moslemischer Fundamentalisten geworden ist, hat wenige Monate vorher in einer Predigt gesagt: »Mangelnde Nähe zum Kreuz hat einen Substanz- und Energieverlust des Christentums zur Folge. Die Lebendigkeit der Kirche, ihre Fruchtbarkeit und ihre Hoffnung haben ... in der Nähe des Kreuzes ihren Nährboden und ihre Wurzeln« (zit. nach 53). Erzbischof Braun gibt zum Thema »Der Priester in der Versuchung« zu bedenken, dass wir mit raschen, menschlich plausiblen Lösungsversuchen die tiefere Sicht unserer Situation oft überspringen. »Offenbar trauen wir dem Herrn nicht mehr umfassend, was die Zukunft seiner Kirche angeht« (58). Im Kap. »Der Priester in der Gemeinschaft« betont der Erzbischof, dass die Priester in ihrem Dienst nur standhalten können, wenn sie zusammenstehen. Durch die Priesterweihe wurde zwischen den Priestern ein Band sakramentaler Bruderschaft geknüpft, ein Band der Liebe, des Gebetes und der Zusammenarbeit. Die gelebte Einheit der Priester ist eines der wirksamsten Mittel der Berufungspastoral.

Zum Thema »Die Kirche in der Krise« betont Erzbischof Braun, dass heute ein wetterfester Glaube gefordert ist. »Der Ruf der Stunde lautet: schlicht und treu den Glauben leben, ihn als Quelle

der Hoffnung und der Freude sichtbar machen und ihn unter Wahrung seiner Identität neu in unsere Zeit tragen« (73). Im Kap. »Der Priester in der Krise der Kirche« stellt Karl Braun fest, dass wir »in einer entscheidenden Stunde der Welt- und Heilsgeschichte« (76) leben. Die Kirche braucht heute dringend Christen, die die Transzendenz in ihrem Denken und Handeln wieder stärker berücksichtigen, Christen, die nicht das als oberstes Maß setzen, was der Mensch wünscht und fordert, sondern was Gott verlangt und schenkt, Christen, die den Plan Gottes für ihr Leben entdecken und anderen Stütze und Halt geben. Die Kirche braucht Heilige. Möglicherweise führt die gegenwärtige Umbruchsituation – so der Erzbischof – zu einer Besinnung auf das Wesentliche des Ursprungs. Jesus hat der Kirche keine ruhigen und friedvollen Zeiten vorausgesagt. Die katholische Kirche wird von vielen als Störenfried und lästige Mahnerin angesehen. In dieser Situation müssen wir wieder das Vertrauen lernen, dass Christus mit seiner Kirche ist. Die Treue zum Lehramt der Kirche kann auf weite Strecken mit Leid verbunden sein. John Henry Newman hat gesagt: »Wir müssen gewillt sein, für die Wahrheit zu leiden« (zit. nach 87). Billiger geht es nicht. Mit Berufung auf Don Bosco verweist Karl Braun auf die Bedeutung der eucharistischen Anbetung, der Marienverehrung und der Treue zum Nachfolger Petri. Im Kap. »Der Priester im Alter« spricht Karl Braun – mit Verweis auf ein wichtiges Wort aus der Liturgie der Priesterweihe (»Stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes«) – über das »Kreuz im Alter« und seine geistliche Bewältigung, den Dienst des Gebetes und die Vorbereitung auf den letzten Schritt.

Schwester Lucia, die Seherin von Fatima, hat – so der Erzbischof zum Thema »Der Priester und die Gottesmutter« – gesagt: Gute Priester sind jene, »die sich in Maria wiederfinden im demütigen Empfangen, in diesem gläubigen Geöffnetsein und im Verfügbarsein ohne Vorbehalt« (zit. nach 100). Der Priester wird – so Karl Braun – »seine Identität umso sicherer finden und bewahren, je mehr er seine gesamte Existenz mit dem eucharistischen Opfer verbindet und von dieser tragenden Mitte her sein gesamtes Leben und Wirken prägen lässt« (108). Abschließend betont der Erzbischof, dass der Schwund der Transzendenz in unserer Daseinsverfahrung alles Reden von Gott zu entleeren droht. Dennoch übt der gelebte Glaube auch heute eine große Anziehungskraft aus. In der westlichen Welt steht die Kirche heute vor einer radikalen Herausforderung. Für sein weiteres Leben erhofft sich Karl Braun vom Herrn die Gnade, »die priesterliche Kreuzestreue bis zum Ende leben zu können ...

und trotz mancher Not von der aus dem Kreuz strömenden Freude erfüllt zu bleiben« (119 f). Er vertraut darauf, dass unser Tod radikale Teilnahme am Opfertod des Gekreuzigten sein darf, letzte beseligende Gelegenheit, unser eigenes Opfer für immer zu vereinen mit dem des Erlösers.

Im Nachwort zum Buch (121–128) verweist Prof. Dr. Andreas Wollbold, Ordinarius für Pastoraltheologie in München, bei seinen Reflexionen über die priesterliche Identität besonders auf die Bedeutung des geistlichen Lebens und die geistliche Begründung des Priestertums.

Erzbischof Braun legt in diesem Interview-Buch ein beredtes Glaubenszeugnis ab. Seine Ausführungen lassen erkennen, dass sie in den vielen Jahren seines priesterlichen und bischöflichen Wirkens – im Gebet und der seelsorglichen Praxis – gereift sind. So ist gewissermaßen ein Trostbuch entstanden, das Priestern und anderen Leserinnen und Lesern einen Weg weist zu Gelassenheit und Geduld, aber auch zu einer tieferen Verbundenheit mit Christus. Die Aussagen des Erzbischofs unterscheiden sich wohlthuend von manchen heute vorgetragenen Rezepten für die Zukunftsgestalt der Kirche. Karl Braun lenkt den Blick mit Entschiedenheit auf Jesus Christus. So ist ein Buch entstanden, das hoffnungsvoll stimmt.

Josef Kreiml, St. Pölten

Kirchenrecht

Heidl, Sabine: *Psychische Störungen und ihre Begutachtung im Ehenichtigkeitsprozess. Frankfurt am Main 2009 (= Adnotationes in Ius Canonicum 48).*

S. Heidl hat ihre Dissertation in vier Teile gegliedert. Im ersten erläutert sie den Sachverständigenbeweis im Codex Iuris Canonici und in der Instruktion »Dignitas connubii« (15–26). Häufig stellt die Verf. apodiktisch Behauptungen auf, die sich leicht widerlegen lassen: »In allen Fällen der psychischen Eheunfähigkeit gemäß c. 1095 ist nun ohne Ausnahme ein Gutachten erforderlich (Art. 203 DC)« (19). Doch gerade in Art. 203 § 1 der Instruktion »Dignitas connubii« ist von Ausnahmen die Rede, nämlich »nisi ex adiunctis inutilis apparerit«. Für die gerichtliche Praxis wäre es hilfreich gewesen, diese Umstände näher zu diskutieren bzw. einzuzugrenzen.

An anderer Stelle wird kritisiert, dass die in Art. 205 § 1 der Instruktion »Dignitas connubii« vom Gutachter geforderte »religio« in der deutschen Übersetzung mit Religiosität wiedergegeben wird (18). Ein Blick in einschlägige lateinische (z.B. Ge-

orges) oder kirchenlateinische Nachschlagewerke (z.B. Sleumer) hätte gezeigt, dass »religio« sehr wohl die Bedeutung Religiosität hat. Irreführend ist die Annahme der Verf., der Sachverständige solle sich »durch seine Religion« auszeichnen (18).

Der zweite Teil (27–38) gibt einen Überblick über die psychische Eheunfähigkeit, wie sie in c. 1095 CIC normiert ist. Dabei stützt sich die Verf. auf die einschlägige Literatur. Wo sie selbst Stellung nimmt, kann es unverständlich werden: »In dieser Entscheidungsfähigkeit besteht die psychische Fähigkeit, den Akt des Wählens zu vollziehen, welche immer Motive voraussetzt, die einen zum Vollzug der Wahl veranlassen« (33 Z. 10). – Wenn die Verf. die Ansicht vertritt, es sei rechtlich unerheblich, ob die jeweilige Störung heilbar oder dauerhaft ist (37 und 38), so ist die Aussage in dieser Allgemeinheit nicht richtig, wenn man an die Möglichkeit der Erteilung eines Eheverbotes denkt.

Im dritten Teil arbeitet die Verf. Unterschiede zwischen psychologischen und psychiatrischen Gutachten heraus und erörtert Fragen der Erstellung und Bewertung von Gutachten (39–62). Auffällig sind Gemeinplätze bzw. Selbstverständlichkeiten, z.B.: »Der volle Beweis kann also aus einem einzigen oder aus der Verbindung mehrerer Beweismittel resultieren.« (58). Oder: »Bei der Bewertung des Gutachtens ist auch zu beachten, dass die Sprache experimenteller Wissenschaften, wie der Psychiatrie und Psychologie, anders als die der Kanonistik ist und sich daraus Verständnisschwierigkeiten ergeben können« (61).

Wiederholt thematisiert die Verf. das Problem der unterschiedlichen Fachsprachen (25). So sei die Anpassung der im Gutachten verwendeten Sprache an die der Kanonistik sehr schwierig, »da die Fachsprache immer auf einer je eigenen Denkweise beruht« (46). Damit stellt sich die Frage, warum eine solche Anpassung vorgenommen werden sollte. Sinnvoller ist es doch, daß jede Disziplin sich ihrer eigenen Fachsprache bedient. – Die einschlägigen Untersuchungen von Berlingò und Schöch zu dieser Thematik werden nicht einbezogen:

– Berlingò, Salvatore, Dalla perizia alla consulenza nel processo canonico, in: Gherro, Sandro (Hg.), Studi sul processo matrimoniale canonico. Padova 1991, 1–18;

– Schöch, Nikolaus, Rollenkonflikte zwischen dem Sachverständigen und dem kirchlichen Richter bei der Übertragung der psychiatrischen Fachausdrücke in die juristische Sprache, in: Viladrich, Pedro-Juan; Escrivá-Ivars, Javier; Bañares, Juan I.; Miras, Jorge (Hg.), Matrimonio. El matrimonio y su expresión canónica ante el III Milenio. X Con-

greso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona 2000, 897–907.

Im vierten Teil (63–196), dem Hauptteil, werden die einzelnen psychischen Störungen vorgestellt, nämlich Abhängigkeiten (Alkohol-, Drogenmissbrauch, Süchte), Persönlichkeitsstörungen, affektive Störungen, psycho-affektive Unreife, wahnhaftige Störungen, Homo- und Bisexualität, psychosexuelle Anomalien, neurotische Störungen, Essstörungen, Schizophrenie und neurologische Störungen.

Dabei trägt die Verf. (Er-)Kenntnisse aus Standardwerken der Psychologie bzw. Psychiatrie zusammen. Obwohl die Verf. in der Einleitung Hoffnung auf die »Einbeziehung der Rechtsprechung der Römischen Rota« macht (12), wird diese faktisch nur sporadisch erwähnt (z.B. 177 Anm. 812; 194 Anm. 902) und nicht ausgewertet.

Streckenweise wirkt die Dissertation langatmig, wenn z.B. ständig wiederholt wird, der Gutachter habe den Schweregrad der Störung festzustellen und ob diese dauernd oder vorübergehend sei (vgl. z.B. 104 f., 107 f., 109 f., 111 f., 114, 116, 120 f., 123, 125 f., 135 f., 157, 171 f., 177, 186). Dies hätte in einem einleitenden oder abschließenden Absatz klargestellt werden können.

Zu den inhaltlichen Desiderata gesellen sich formale Unzulänglichkeiten: Bei der Auflistung der kirchlichen Quellen (201–203) ist schon die Reihenfolge rätselhaft, da sie teils dem Alphabet folgt, teils nicht. Auch eine hierarchische Gewichtung ist nicht erkennbar, da beispielsweise die Glaubenskongregation über Papst Johannes Paul II. steht. Einmal sind die Dokumente mit einem Datum versehen, dann wieder nicht. Der Monatsname ist teils ausgeschrieben, teils als Ziffer angegeben. Bei der Nota der Glaubenskongregation vom 3. 6. 2003 hätte zudem das Original in den *Acta Apostolicae Sedis* (96 [2004] 41–49) nachgeschlagen und angeführt werden müssen.

Während bei den *Decisiones Rotae Romanae* den Jahrgängen ein »vol.« vorangestellt ist (202 f.), fehlt dieses bei den Bänden der *Acta Apostolicae Sedis* (201).

Auch bei der Sekundärliteratur begegnet man Schwächen (z.B. ist das Werk Klaus Boernes über das psychologische Gutachten, das die Verf. in den Ausgaben von 1995 [6. Auflage] bzw. 1999 [aktualisierte Neuauflage] benutzt, 2004 in 7. aktualisierter und erweiterter Neuauflage erschienen). Schwerer wiegt aber, dass ein Großteil der einschlägigen kanonistischen Literatur von der Verf. nicht herangezogen, ja nicht einmal zur Kenntnis genommen wurde. Es handelt sich u.a. um die folgenden Monographien:

– Baccioli, Carlos, *Aportes de las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) pa-*

ra la compression del concepto canónico »causas naturae psychicae« (can. 1095, 3°). Buenos Aires 2002;

– Zuanazzi, Gianfrancesco, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*. Vatikan 2006 (*Studi Giuridici* 73);

– Zuschlag, Berndt, *Richtlinien für die Erstellung psychologischer Gutachten*. 2. überarb. und erw. Aufl. Bonn 2006.

Auch einschlägige Aufsätze wurden nicht berücksichtigt; beispielhaft seien genannt:

– Arroba Conde, Manuel Jesus, *La prova peritale e le problematiche processualistiche*, in: *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico* (can. 1095 nn. 1–2). Vatikan 2000 (*Studi Giuridici* 52), 383–410;

– Bañares, Juan I., *Antropología cristiana y peritaje psiquiátrico en las causas matrimoniales*, in: *Ius Canonicum* 40 (2000) 413–437;

– De Lanversin, Bernard, *Ordonner une expertise médicale. Collaboration et position respective du juge et de l'expert en la matière*, in: *Les cahiers du droit ecclésial* 2 (1985) 143–156;

– Doran, Thomas G., *Some thoughts on experts*, in: *Quaderni dello Studio Rotale* 4 (1989) 59–74;

– Grochowski, Zenon, *Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche. Considerazione sul recente discorso del Santo Padre alla Rota Romana*, in: *Apollinaris* 60 (1987) 183–203;

– Katzinger, Gerlinde, *Der Sachverständige im kanonischen Eheprozessrecht und die Bedeutung von Gutachten in der Beweiserhebung und bei der Urteilsfällung*, in: *Holcman, Borut; Kocher, Gernot* (Hg.), *Kirche und Staat. Festschrift für Stanislav Ojnik zum 75. Geburtstag*. Maribor 2007, 83–102;

– McGrath, Aidan, *Assisting Judges in Their Arduous Task: Dignitas Connubii and the Assistance it Offers in Cases Based on Canon 1095*, in: *Studies in Church Law* 4 (2008) 109–142;

– Mendonça, Augustine, *Apostolic Signatura's Declaration on the Necessity of Using Experts in Marriage Nullity Cases*, in: *Canon Law Society of Great Britain & Ireland, Newsletter* 150/2007, 14–35.

Druckfehler sind selten (z.B. 64: Verlagen statt Verlangen), teils sogar originell (72: Augenlieder statt Augenlider). Störender sind die Latein-Fehler (114: »defectus discretio [statt discretionis] iudicii«; 201: »Allocutio ad Rotae Romanae« [statt *Rotam Romanam*]).

Die Verf. bezeichnet es als Ziel der Arbeit, »relevante psychische Störungen auf ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit zu untersuchen und darzustellen, welche konkreten Aufgaben der psychiatrische/psychologische Gutachter im

Ehenichtigkeitsverfahren hat, damit das Sachverständigengutachten dem Richter als hilfreiches Beweismittel bei der Urteilsfindung dienen kann« (197). Damit stellt sich die Frage nach dem Adressaten dieses Buches. Den Gutachtern dürften die vorgetragene Störungen bekannt sein. Die Richter werden in der Regel auf die in den Offiziellen vorhandenen medizinischen, psychologischen bzw. psychiatrischen Standardwerke zurückgreifen, bevor sie der Zusammenfassung dieser Erkenntnisse durch eine Theologin folgen. Es mutet teilweise merkwürdig an, wenn die theologisch gebildete Verf. den Sachverständigen Selbstverständliches als Arbeitsanleitung vorgibt, z.B.: »Der Sachverständige sollte bei der Begutachtung besonders auf die Entwicklungsstadien, die Reifegrade und mögliche Entwicklungsrückschritte achten« (131).

Der Verf. ist es allenfalls gelungen, einen Überblick über die psychischen Störungen zu geben, die zur Nichtigkeit einer Ehe führen können. Der Wert der Arbeit liegt, wenn man will, in der Zusammenstellung, keineswegs im Erkenntnisfortschritt. Aus wissenschaftlicher Sicht wäre wünschenswert gewesen, wenn die Verf. sich auf wenige Störungen konzentriert und dazu die Entwicklung bzw. die Kriterien der (höchstrichterlichen) Rechtsprechung herausgearbeitet hätte.

Zuletzt sei aus dem äußerst peinlichen Vorwort ein besonders putziger Satz zitiert: »Dieses Buch ist so konzipiert, dass auch die Lektüre einzelner Teile schon gewinnbringend sein kann« (6). Solches könnte gegebenenfalls der Rezensent schreiben. Er kann es nicht. *K.-Th. Geringer, München*

Philosophie

Paul R. Tarmann, Menschenrecht, Ethik und Friedenssicherung. Der personalphilosophische Ansatz Karl Lugmayers (Europäische Hochschulschriften XX/734), Frankfurt/Main u.a. 2010 (Peter Lang), ISBN 978-3-631-58735-5

In dieser Studie von insgesamt 182 Seiten (einschließlich Literaturverzeichnis und Personenregister) legt der Philosoph, Theologe und Romanistiker Paul R. Tarmann eine Analyse des personalphilosophischen Ansatzes von Karl Lugmayer (1892-1972) vor. Der – wie die besprochene Arbeit aufzeigt – zu Unrecht teilweise in Vergessenheit geratene österreichische Volksbildner, Politiker und Philosoph Karl Lugmayer hat sowohl theoretisch als auch praktisch im Sinne des von ihm vertretenen personalen Solidarismus gewirkt und da-

bei die ideologischen Irrwege des Individualismus und Kollektivismus vermieden.

In der Tradition der christlichen Soziallehre stehend hat er seine Zentralbegriffe dennoch in gewisser Unabhängigkeit formuliert bzw. präzisiert, indem er – das Wesen der Person betreffend – festhält, dass es hier um die Seinsordnung des Menschen und nicht um den Bereich der Erscheinungen gehe. Der Mensch als Person wird noch vor seinen unterscheidenden Merkmalen bestimmt als Wesen, das zu geistiger Erkenntnis und Selbstbestimmung in Freiheit fähig ist. Allen Menschen ohne Unterschied kommt das Personsein zu und deshalb auch ihre Würde sowie gewisse damit verbundene Rechte und Pflichten. Dabei ergeben sich in der Sache viele Gemeinsamkeiten mit dem aristotelisch-thomistischen naturrechtlichen Verständnis, obwohl Lugmayer den Begriff »Naturrecht« als nicht glücklich gewählt ansieht, weil er zu Verwechslungen der Seinsordnung mit der Erscheinungswelt Anlass gebe. Insofern ist Lugmayer mit dem Naturrechtslehrer Johannes Messner (1891–1984) zwar inhaltlich verbunden, hat aber Schwierigkeiten mit dessen Begrifflichkeit, die ihm zu wenig exakt erscheint. Hier ist anzumerken, dass Lugmayer aufgrund seiner philologischen Ausbildung die von ihm verwendeten und herausgearbeiteten Begriffe zuerst etymologisch analysiert und sichtet und dann eine möglichst große Eindeutigkeit und Konsistenz anstrebt, die er bei anderen Autoren nicht immer in dieser Form vorfindet.

Nicht nur die Idee des Menschenrechts und der im einzelnen damit verbundenen Rechte und Pflichten, die eine gewisse überpositive Geltung haben, auch wenn sie als menschliche Grundrechte der Formulierung im positiven Recht bedürfen, sondern auch die Ethik als solche verlangt nach einer metaphysischen Begründung in der Seinsordnung der menschlichen Person. Von daher ergibt sich auch ein Bezug zu Gott als dem Schöpfer der menschlichen Personen, der dem Menschen die ewige Glückseligkeit verheißt, wenn er das Gute tut und das Böse meidet. Jede Ethik ist für Lugmayer auch Sozialethik, da es nicht nur um den Einzelmenschen geht, sondern auch um die Ordnung des gesellschaftlichen Miteinanders.

Von daher ist es konsequent, dass in dieser Lugmayer-Studie von Paul Tarmann zuletzt auch die Friedenssicherung und deren Begründung ausführlich zur Sprache kommt. Das Konzept des Friedens als solches wie auch die konkrete Friedenssicherung sind untrennbar mit dem Personalismus Lugmayers verbunden. Das gottebenbildliche Sein jedes Menschen als Person ist höher zu achten als die Erscheinungswelt. Zum Frieden gehört daher der

Bezug zum göttlichen Ursprung alles Seienden, die Wertschätzung des Mitmenschen sowie die Achtung der natürlichen Umwelt.

Das klar strukturierte Buch von Paul R. Tarmann eignet sich gut als Einführung in das philosophische Denken von Karl Lugmayer. Vertiefte Studien könnten sich beispielsweise der Frage widmen, ob der Personbegriff Lugmayers nicht doch einen gewissen Dualismus aufweist, indem er das Menschsein gleichsam aufspaltet in eine über Raum und Zeit stehende personale Existenz und in ein gleichwohl damit verbundenes Dasein in der Erscheinungswelt. Möglicherweise kommt hier die bleibend gültige aristotelisch-thomistische Einsicht in das Wesen der Person als individuell-konkreter Einheit des Menschen in Leib und Seele etwas zu kurz.

Josef Spindelböck, St. Pölten

Zeitgeschichte

Löw, Konrad: Deutsche Schuld 1933–1945? Die ignorierten Antworten der Zeitzeugen. Mit einem Vorwort von Klaus von Dohnanyi und einem Nachwort von Alfred Grosser, Olzog Verlag, München 2011, 446 S. (ISBN 978-3-7892-83-28-4), EUR 39,90.

Konrad Löw, Jurist und Politologe ist den Lesern dieser Zeitschrift kein Unbekannter. Sein Werk: »Dieses Volk ist ein Trost« – Deutsche und Juden im Urteil der jüdischen Zeitzeugen, wurde ausführlich besprochen (FKTh 33 [2007] 68–73). Löw wendet sich gegen den Kollektivvorwurf: Man muss zwischen der deutschen Bevölkerung und den Nazis unterscheiden. Die Katholiken waren nicht Hitler zugetan; man konnte klar zwischen rassistischem Antisemitismus und religiöse Antijudaismus unterscheiden. Selbst verfolgte Juden haben diese Unterscheidung gesehen. Ferner würde auch das Büchlein »die Münchner und ihre jüdischen Mitbürger 1900–1950 im Urteil der NS-Opfer und Gegner besprochen«, das zeigt, dass z. Zt. der Monarchie Antisemitismus praktisch unbekannt war (FKTh 25 [2009] 239f).

Kl. von Dohnanyi berichtet in seinem Vorwort von der Verzweiflung seines Vaters über die Untätigkeit Churchills angesichts des Massenmords, von den Soldaten, die an der Front davon erfuhren und es wegen der Ungeheuerlichkeit des Vorwurfs zunächst nicht glauben wollten. Der Satz: »Verantwortung ist nicht gleich Schuld«, bedürfte einer weiteren Klärung. Von Dohnanyi verteidigt K. Löw, dem eine Relativierung der Naziverbrecher vorgeworfen wurde; »er lenke nur den Blick auf die wahren Helden unserer Geschichte in den dunkel-

sten Jahren Deutschlands«.

Noch klarer konnte Alfred Grosser, selbst ein Jude, in seinem Nachwort Konrad Löw gegen die »niedrigen Angriffe« verteidigen. Als er 2007 als Mitglied des Kuratoriums eines Kongresses »Forum deutscher Katholiken« auftrat, wurde er seitens des Zentralrates der Juden in Deutschland als »Autor antisemitischer Beiträge« angeprangert. »Dies nur, weil er in seinem ersten einschlägigen Buch bewiesen hatte, dass weit mehr als bisher gesagt, nicht jüdische Deutsche Juden in Deutschland, laut jüdischen Zeugnissen, Hilfe geleistet hatten.« Grosser bezeichnet das Buch als »nützlich«, weil es Klarheit schaffe über die Haltung vieler »arischer« Deutscher und darüber, »dass der Antisemitismus »nicht so tief verankert und weitverbreitet war« wie oft geschrieben wurde.« Dass es Mut braucht – »das Buch ist mutig« –, stimmt den Rezensenten höchst nachdenklich. Warum wird man angefeindet, wenn man auf Menschen weist, die etwas getan haben, wofür die Opfer, die verfolgten Juden, höchst dankbar waren und die ihnen das Überleben z. T. ermöglicht haben. Sehen so viele nur ihre Theorie und nicht den Einzelnen, das Opfer? Stören denn die vielen heimlichen Helfer der verfolgten Juden? Hätten sie nicht helfen sollen, damit das negative Pauschalurteil über die Deutschen nicht getrübt wird?

Grundlage jeder Beurteilung ist für Löw die »unantastbare Menschenwürde«. Im 1. Teil (Einführung »ihr sollt die Wahrheit erben«) gibt er darüber Rechenschaft. Dieser Begriff umfasst aber nicht nur die physische Misshandlung (Vertreibung, Zwangssterilisierung, Deportation), sondern auch Diskriminierung und Ehrabschneidung (22). Damit habe die Shoa schon 1933 begonnen. Auf die Rede von der »Deutschen Schuld« fragt Löw: »Alle Deutschen, auch die Kinder, auch die Gegner Hitlers ..., auch die jüdischen Deutschen? Ohne die furchtbaren Verbrechen der Nazis irgendwie zu bestreiten, sieht Löw in der Pauschalierung einen Verstoß gegen Ehre und Würde. Auch Solschenizyn wehrt sich zurecht gegen eine Zuweisung der Gräueltaten der kommunistischen Führer an das russische Volk (26). Die zentrale, aber schwer zu beantwortende Frage lautet: Wer hat Schuld auf sich geladen? Der aktive Täter? der stille Helfer? der Nichthelfer, wo Hilfe möglich und zumutbar war? Auch Zuschauer können nicht ohne Weiteres zu den Schuldigen gerechnet werden.«

Was die Quellen des historischen Wissens (29f) betrifft, setzt Löw vor allem auf die Zeugnisse der Opfer. Für sie besteht kein Grund zu beschönigen oder zu entlasten; dann auf die diplomatische Post. Die Opfer wollten der Nachwelt ihre Zeugnisse

hinterlassen, wie gerade die Titel ihrer schriftlichen Vermächtnisse (»Ich will reden«, »Ihr sollt die Wahrheit erben«), meistens in der Form von Tagebüchern belegen (31ff). K. Löw will gerade ihre Zeugnisse dem Vergessen entreißen und verdiente dafür auch die Anerkennung seitens der Vertreter des Judentums. Warum hat bisher niemand diese Tagebücher in dieser Gründlichkeit gesichtet? Weil die »unerbetene Erinnerung« (30) dem eigenen Geschichtsbild widerspricht?

In Teil II (Bekundungen jüdischer Zeitzeugen) untersucht Löw die Verbreitung des Antisemitismus. Vor Hitler wurde von den jüdischen Gewährsleuten im Grunde kein Antisemitismus in Deutschland wahrgenommen. Die jüdische Herkunft zog kein Karrierehindernis nach sich. Im akademischen Bereich ist eher von einer Diskriminierung der Katholiken zu sprechen als der Juden; diese waren auch auf der Finanzbranche überproportional vertreten. Überhaupt bildeten die Juden keine einheitliche gesellschaftliche Gruppe: Spannung zwischen West- und Ostjuden; politisch wählten einige sogar Hitler; es gab auch jüdischen Antisemitismus. Im 1. Weltkrieg kämpften Juden (viele Offiziere) für die deutsche Sache. Der Antisemitismus nahm stärkere Auswüchse erst in Zusammenhang mit der Unzufriedenheit mit der Räterepublik K. Eisners, eines »norddeutschen Juden«, an. Die Weltwirtschaftskrise führt dann 1929 an Hochschulen zu antisemitischen Ausschreitungen, ebenso anlässlich der Wahlen. Nach Hitlers Machtergreifung warteten die Juden weithin ruhig die Entwicklung ab. Der Judenhass gehörte so M. Horkheimer noch 1939 – »der Phase des faschistischen Aufstiegs an«, sei nur ein Ventil für jüngere Jahrgänge der SA. »Horror Meldungen des Auslands« wurden von jüdischer Presse dementiert (64). Die Juden nahmen also selbst die Gefahr nicht ernst. Der Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte am 1. April 1933 wurde allerdings aus Sympathie der Bevölkerung mit den Juden nicht allgemein beachtet. Der Boykotttag war kein moralischer Erfolg für Hitler (68f). Die Tatsache, dass viele Deutsche gerade am Boykotttag in jüdischen Geschäften kauften, beweist, dass kein grundsätzlicher Antisemitismus im Volk herrschte und dieser auch nicht religiös (Kreuzigung Christi) begründete Judenfeindschaft war.

Die Nürnberger Gesetze erniedrigten die Juden zu Staatsangehörigen mindererer Rechts (75ff). Jedoch sehen manche Juden im Verbot der Mischehe eine alttestamentliche Forderung Gottes durch die Nazis verwirklicht! Der Misserfolg der Nazis in der Judenfrage führte schließlich zur Inszenierung des Mordes an E. v. Rath und zur Programmnacht in den Tagen danach. Auch angesichts der brennenden

Synagogen wurden von jüdischen Mitbürgern Sympathie und Mitgefühl festgestellt. Nach dem Program kam eine neue Schikane über die Juden. Sie mussten den Stern tragen. Ein Teil der Bevölkerung verhielt sich böse, aber der größere Teil war anständig und unzufrieden mit dieser Stigmatisierung; diese Erfahrungen wurden an verschiedenen Gegenden des Landes gemacht. Mit Kriegsbeginn wurden die Lebensmittelmarken eingeführt. Die Juden, deren Marken mit J gekennzeichnet waren, erhielten geringere Rationen zugewiesen. Die Lebensmittelhändler und insgeheim auch viele Private sahen die Not und versuchten zu helfen. Dieses »Almosen« dürften sich manche selbst vom Munde abgespart haben. Beim Zwangseinsatz am Arbeitsplatz war in der Regel das Verhältnis zwischen Ariern und Nichtariern kameradschaftlich. Es gab halt immer wieder Menschen mit Herz. Auch bei den »Fabrikaktionen«, wobei die Juden vom Arbeitsplatz weg deportiert wurden, gab es Menschen, die die Betroffenen vorwarnten oder versteckten. In den Schulen – ein weiterer Lebensbereich – waren die Verhältnisse unterschiedlich: Auch die Hitlerjugend war z. T. anständig, z. T. fanatisch, ebenso die Lehrer. Die Zeugnisse widersprechen der Annahme einer homogenen nazistischen Einstellung. Doch Kinder können grausam sein und isolieren!

Die »Resümeees jüdischer Zeitzeugen«, (157ff) d.h. lauter urteilsfähiger deutscher Juden, die zum großen Teil Deutschland verlassen haben, widersprechen einer pauschalen Verurteilung der »Deutschen«. Sie differenzierten zwischen »Deutschen« und »Nazis«. So schreibt E. Marcuse: »Nach wie vor halte ich daran fest, das Volk ist gut; nur ein kleiner Teil hat diesen anerzogenen Hass in sich« (166). Löw verschweigt jedoch nicht anklagende-verteidigende »Zwischentönen« (179ff), d.h. das Ringen der Opfer um ein gerechtes Urteil.

Teil III bietet Bekundungen »arischer« Zeitzeugen: Löw geht von der paradoxen Feststellung aus, dass S. K. Padower die Mentalität der besiegten Deutschen erforschen sollte und im Raum Aachen keinen einzigen Nazi gefunden hat. Ist Verdrängung die Ursache oder die Verwurzelung des Volkes im katholischen Glauben? Katholiken haben ja weniger Hitler gewählt. Seine Unterscheidung zwischen Nationalsozialisten und Deutschen wird dann an Gewährsleuten wie Konrad Adenauer, K. Schumacher (wobei die S. 188 berichtete Begebenheit in Israel aufschlussreich ist; vgl. die Bemerkung: »Die Nazizeit hat ebenso viele Deutsche wie Juden getötet«). Ähnlich urteilt S. Haffner, A. Delp, A. Hermes, E. Kästner, H. Brauer und viele andere. Der Hitlergruß war in Süddeutschland verpönt

(200).

Löw wertet dann die Deutschlandberichte der Sopade (= Sozialdemokratische Partei Deutschlands) aus. Die Informanten waren über ganz Deutschland zerstreute Gegner der Nazis. Wie haben sich demnach die Nichtjuden zu den Juden verhalten? Schon 1934 begann die Massenbasis der Nationalsozialisten zu schwinden. Die Judenprogramme werden keineswegs gebilligt (209). Der »Stürmer« wird laut Zeitungsverkäufern wenig gekauft. Die Judenhetze beeindruckt die Leute nicht beim Einkauf. Die Hetze richtet sich gegen »Juden und Katholiken« (211; 213, 217, 233). Auch bei den Juden schwankt die Stimmung außerordentlich: manchmal empfinden sie ihre Lage hoffnungslos, doch andererseits kehrten 1937 sogar früher ausgewanderte zurück (215). Doch ist eine Arbeiterin entlassen worden, weil sie beim Juden Socken gekauft hat! (216); andererseits ist zu lesen, dass man in Berlin nichts vom Antisemitismus merkt. Die Nazis glaubten, sich ihren Terror ohne Prestigeverlust in der Welt leisten zu können. Die Berichte sprechen auch von der zunehmenden Brutalität gegen die Juden: Was den Armeniern in der Türkei geschah, geschieht im 3. Reich planmäßiger an den Juden (218f). Die Nazis hätten gewusst, dass das Volk den Dauerprogram ablehnt. Kinder und Jugendliche hätten sich aber an den Gewalttätigkeiten besonders roh beteiligt. Programgegner wurden bis zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt. Weniger Material geben die Berichte der Gruppe »Neu Beginnen«, doch belegen auch sie die Ablehnung von Ausschreitungen gegen jüdische Geschäfte durch das Publikum. »Der Internationale Massenkampf berichtet ähnliches und bemerkt, dass die Judenprogramme ohne die außenpolitischen Erfolge (Münchner Abkommen!) kaum so möglich gewesen wären.

Regimekritische Ausländer mit Deutschlandererfahrung bezeugen, dass die meisten Deutschen jüdenfeindliche Maßnahmen nicht guthießen (228f). Ähnlich urteilten die ausländischen Diplomaten in den Meldungen an ihre Regierungen. Wie nahm nun der NS-Staat die Einstellung der Deutschen wahr? Den geheimen NS-Stimmungsberichten zufolge reichen mehr Berichte dem deutschen Volk zur Ehre (243). P. Longerich berichtet, dass der Unwille in der Bevölkerung wuchs, je radikaler die Verfolgung wurde (252). Die sechsbändige Untersuchung von M. Brozzal (252ff) über Bayern in der NS-Zeit bezeugt, dass sich die Bevölkerung von den antisemitischen Machenschaften fernhielt. Die Nazis bekämpften »Judentum und politischen Katholizismus« (255, 256, 257). Das Volk kaufe weiterhin noch bei Juden: Die Frauen bildeten auf

der Straße lange Schlangenlinien. Die Gestapo empörte sich, dass die katholische Kirche in betonter Ablehnung der deutschen Judenpolitik die Juden unterstütze (261). Dabei gab es Spannungen zwischen der ordnungswahrenden Polizei und Partigruppierungen.

Naziführer beklagen sich über Deutsche, die Mitleid mit den Juden hatten (263); sie können nicht Antisemiten gewesen sein. Nicht völlig gleichschalten ließen sich die Gerichte, die hohen Militärs und die praktizierenden Christen (265f); Hitler und Himmler wussten genau, dass viele den Nationalsozialismus ablehnten. Himmler wusste, dass das Volk in seiner Mehrheit die Beseitigung minderwertiger Deutscher ablehne (272). Hitler hat Geheimhaltung der Erlasse von entscheidender Bedeutung befohlen (273); das galt besonders der Endlösung der Judenfrage (274); das Volk war eben keine Marionette. Deshalb wurden die Vernichtungslager außerhalb Deutschlands angelegt. Auch Goebbels sprach vom Mitleid vieler mit »den armen Juden« (278). 4000 Juden konnten sich einer Verhaftung aufgrund vorzeitiger Warnung entziehen und trieben sich wohnungs- und anmeldungslos in Berlin herum (279).

Teil IV ist überschrieben: Würde, Gesetz, Schuld-Nachbetrachtungen. Zunächst wird gefragt, wer im strengen Sinn bei der Schoa schuldig geworden ist: Alle Deutschen (auch die nach dem Krieg Geborenen)? Die erwachsenen Deutschen von damals? Die davon wussten? Die direkt Beteiligten? Hier herrscht offensichtlich eine grobe Begriffsverwirrung. Die Würde ist nach dem Grundgesetz unantastbar. 1945 hätten 200.000 Deutsche Selbstmord begangen. Über 700.000 wurden aus ihren Positionen von den Siegermächten entfernt. Es gab 3.000.000 Spruchkammerverfahren (1.000.000 Mitläufer, 250.000 Belastete, 25.000 Schuldige und Hauptschuldige) (290), aber keine Partisanen gegen die Alliierten: Der 8. Mai 1945 wurde als Tag der Befreiung empfunden. Goebbels gesteht schon 1938, dass die Masse der Bevölkerung mit den armen Juden Mitleid hat (278). Im übrigen habe das Volk die Alliierten als Befreier empfunden (289). Insofern kann man von keiner Kollektivschuld sprechen.

Löw geht dann der Frage nach dem Anteil der moralisch Schuldigen in der Gesamtbevölkerung nach. Andere Autoren gehen auf diese Frage nicht ein, erwecken aber den Eindruck, dass es fast alle Deutschen waren. In diesem pauschalisierenden Sinn äußerten sich auch hohe Politiker der 40er Jahre (304f). Auffallend sind allgemeine Schuldbeckenntnisse und Anklagen, ohne stichhaltige Angaben zu Personen und der Art ihrer Schuld. Reißeri-

sche Titel wie »Hitler und sein Volk« (311ff) erwecken den Eindruck einer Kollektivschuld, der bei genauer Prüfung der Daten nicht stimmt; sog. »Dokumentationen« sind einseitig (314). Löw geht nun verschiedene diesbezügliche Werke durch und zeigt die ungenaue und verallgemeinernde Art der Berichterstattung. Entweder man wusste in der NS-Zeit nichts von den verbrecherischen Machenschaften der Nazis oder hielt Informationen für Propaganda der Gegner. Die eigentliche Frage lautet jedoch: »Was konnte der wissende Gegner des NS-Regimes mit Aussicht auf Erfolg gegen den Völkermord unternehmen, ohne sich selbst und seine Angehörigen auf das äußerste zu gefährden?« (318). Jüdische Zeitzeugen werden oft übergangen. Auch die Alliierten wollten handfeste Beweise für Hitlers Verbrechen nicht glauben (346). Im Ausland hätte man mehr darüber gewusst als in Deutschland. Hernach wird aufgewiesen, dass weder Ethik noch Recht eine Grundlage für die kollektive Verantwortung bieten (357). Zudem wird gezeigt, dass sogar für Mitglieder der SS, SA, NSDAP nicht der Kollektivvorwurf stimmt, da manche von ihnen Juden geholfen haben (357).

Der nächste Abschnitt (18.3) bedenkt unter dem Grundsatz »gleiches Recht für alle« die Tatsache, dass auch Ausländer Hitler zugejubelt und zur Festigung seiner Macht beigetragen haben und sogar Juden an der Deportation von Juden mitgewirkt und daraus Nutzen gezogen haben. Der Kollektivschuldvorwurf, so falsch er ist, müsste also den Rahmen des deutschen Volkes weit übersteigen. Schließlich werden noch die »Richter in eigener Sache« angeprangert, d.h. jene, die später von der Kollektivschuld der Deutschen gesprochen haben, aber früher die nationalsozialistische Bewegung – wenigstens zeitweise – gefördert haben wie M. Niemöller, Wolfgang Huber (?), R. Giordano, W. Jens, G. Grass, R. v. Weizsäcker, O. Schindler, M. Doerry u.a. Man kann gegen diese Argumentation einwenden, dass Löw hier manchmal »Sippenhaft« praktiziert, aber tatsächlich können manche harte Urteile über »die Deutschen« nur eine Alibifunktion haben.

Die vorletzte Abschnitt: Schoa-»Zivilisationsbruch« oder »Kulturbruch«. Löw bevorzugt den Terminus Kulturbruch, denn es trat eine Zäsur im Human-Geistigen ein. Dahinter steht wohl ein philologisches Problem, denn civilisation meint mehr das Kulturelle im Sinn des Technisch-Fortschrittlichen. Löw hinterfragt die Singularität der Schoa, mit einem Wort A. Grossers: »Nichts ist moralisch so verwerflich wie die explizite oder implizite Überzeugung, eine Million ermordeter ukrainischer Bauern stelle ein geringeres Verbrechen dar

als eine Million ermordeter Juden« (388). Dieser Kulturbruch sieht Löw angekündigt im Manifest der kommunistischen Partei von K. Marx, der den »Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung« propagiert, eine Kampfansage an Staat und Recht, Ehe und Familie und Religion, also die gewachsene Kultur. »Alle schriftlichen Errungenschaften der Menschheitskultur ... wenden sich an Individuen, nicht an Völker, Rassen, Stämme, Klassen oder Religionsgemeinschaften. Der Einzelne hat sich angesprochen zu fühlen und schließlich auch zu rechtfertigen« (391). Freilich, jede Menschengruppe umfasst Individuen, die sich zum Bösen missbrauchen lassen (396, 374).

Eine »Vergangenheitsbewältigung« gibt es aber nicht ohne Achtung der Würde, stellt K. Löw zum Schluss fest; erst seit ihrer Missachtung durch die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts spricht davon das Grundgesetz. An dieser Würde nehmen teil »Kinder wie Greise, Gesunde und Kranke, Europäer wie Asiaten, Gute und Böse. Auch das ungebohrte Leben? Hier entdeckt der Kenner der Lage eine schlimme Ausnahme, nach dem Wort Isenses: »Der Staat tötet.« Nach Löw kommt mit dem Kollektivvorwurf der Unschuldige unter die Räder, dessen Schuld ungeprüft zu gelten hat. Hier errängen noch die Nazis einen Erfolg, die den Unterschied zwischen sich und dem deutschen Volk aufheben wollten. Goldhagen hebt in seinem Buch »Hitlers willige Vollstrecker« diesen Unterschied auf. Die Fachhistoriker widersprechen ihm meistens, er hat aber den »Demokratiepreis« bekommen, dessen Förderer nach Löw ideologisch vorbelastet sind (399f). Steckt hinter dieser mangelnden Wehrbereitschaft ein »gestörtes Verhältnis der Deutschen zu ihrer Vergangenheit«, ein Masochistisches Schuldbewusstsein (400)? Hängt damit sogar die geringe Geburtenzahl Deutschlands zusammen? (401). Löw diagnostiziert ein »wackliges moralisches Fundament« als Ursache für das kranke Schuldbewusstsein.

Zum Schluss wünscht K. Löw »eine gerechte, liberale Streitkultur« (Fr. Stern). Sie ist nötig, denn »alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig« (Nietzsche). Zu fragen ist nur, ob angesichts der vielen Klischees und Ideologien und der Ungeheuerlichkeit der Verbrechen ein solcher Streit von so viel Kultur durchdrungen sein wird, dass er zu einer Klärung führt. Konrad Löw könnte den Streit sicher erhobenen Hauptes verlassen.

Zum Schluss möchte der Rezensent noch den Wunsch äußern, dass eine solche sensible Streitkultur auch die Spannungen zwischen Katholiken und Juden abbauen werde. Tatsächlich ist das Verhältnis nicht reibungslos: Pius XII., Kardinal Meisners Re-

de vom Holocaust im Hinblick auf die Abtreibung, Karfreitagsfürbitte. Es gibt doch so viele Gemeinsamkeiten: H. Horkheimer zeigte, dass überzeugte Katholiken jene Gruppe waren, die den Juden in der Nazizeit am meisten geholfen hatten. Auch vorliegendes Buch zeigt, dass die Nazis Juden und Katholiken besonders hassten. Der Antisemitismus kann sich heute als Antikatholizismus äußern. In beiden Religionen wird in besonderer Weise die Nähe Gottes geahnt und abgelehnt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirche heute

Kreiml, Josef (Hrsg.): Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, hrsg. von Josef Kreiml, Thomas Heinrich Stark und Michael Sticklebroeck, Band 1), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010, ISBN 978-3-7917-2295-5, kartoniert, 256 S., EUR 22,-

Seit dem Jahre 2005 hat die Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten eine Reihe von Abendvorträgen über die Theologie Papst Benedikts XVI. angeboten, die ein reges Interesse gefunden haben. Die Frucht dieser Initiative wird nun in einem eigenen Band vorgestellt, mit dem eine neue Reihe der Hochschule beginnt. Wie Josef Kreiml in seinem am Fest des hl. Benedikt datierten Vorwort betont, versuchen die Autoren, »in wissenschaftlich verantworteter, aber durchaus allgemeinverständlicher Weise wichtige Grundzüge der Theologie und der Verkündigung Joseph Ratzingers zu entfalten« (S. 8). Der Unterscheidung zwischen dem Theologen Ratzinger und Papst Benedikt XVI. wird durchaus Rechnung getragen, ohne dabei eine strikte Trennung durchzuführen.

Der erste Beitrag, von Josef Kreiml, widmet sich den theologischen »Grundüberzeugungen des Papstes Benedikt XVI.« unter dem Stichwort »Mitarbeiter der Wahrheit«, dem bischöflichen Wappenspruch Joseph Ratzingers (S. 9–34). Die globale Übersicht, die sich auf einige wichtige Themen konzentriert, dient einer allgemeinen Einführung.

Thomas Heinrich Stark behandelt das Thema »Glaube und Vernunft. Eine Relecture der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.« (S. 35–65). Diese Ausführungen sind besonders lesenswert, denn die öffentlichen Reaktionen auf die Regensburger Vorlesung haben sich leider auf einen Nebenaspekt konzentriert, das Verhältnis von Religion und Gewalt im Islam, und haben so vom

eigentlichen Thema abgelenkt, der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft. Gleichwohl bietet eine Fußnote einschlägige Literaturhinweise zum Nebenthema »Islam« in der Regensburger Vorlesung (S. 35f, Anm. 1). Nach einer geschichtlichen Erinnerung an die Situation des Christentums in der Antike (in der die offizielle polytheistische Religion von den gebildeten Kreisen ebenso wenig geglaubt wurde wie vielleicht heute – so dürfen wir hinzufügen – der Marxismus von den geistigen Führern Chinas), betont Stark die Vernunft als geistige Fähigkeit zum Vernehmen des Wahren und Guten. Die »Voraussetzungen der Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit geistbegabter Subjekte« werden dann eigens dargelegt (S. 41–52) und im Gegensatz zu Nietzsche profiliert (S. 46f). Erhellend wird schließlich das Verhältnis zwischen Christentum und philosophischer Vernunft, wobei die geschichtlichen Irrwege kritisch benannt werden, insbesondere der Nominalismus (S. 55–58), der auch die Reformation beeinflusste, von der wiederum Immanuel Kant abhängt (S. 58–60). »Entmythologisiert« wird nebenbei die gängige Auffassung, das »Zeitalter der Aufklärung« habe »endgültig mit allen Formen des Irrationalismus und des Aberglaubens aufgeräumt ... Diese Meinung deckt sich ... in keiner Weise mit dem historischen Befund, demzufolge das 19. und 20. Jahrhundert als Zeiten der Hochblüten der Esoterik und des Okkultismus angesehen werden müssen«. Dies zeigt sich bereits in der Auseinandersetzung zwischen Kant und dem »Geisterseher« Swedenborg (S. 60, Anm. 29). Damit der Glaube gedeihen kann, muss die Vernunft von ihren »Pathologien« befreit werden (vgl. S. 62).

Ein gewichtiges Thema des gegenwärtigen Diskurses wird von Michael Sticklebroeck aufgenommen: »Christus und die Religionen. Der Anspruch der christlichen Offenbarung im Hinblick auf die Religionen der Welt« (S. 66–103). Der Beitrag geht vor allem kritisch auf die sogenannte »pluralistische Theologie der Religionen« ein, deren wichtigste Irrtümer im Jahre 2000 unter der Federführung von Kardinal Ratzinger in der Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Jesus« zurückgewiesen wurden. Sticklebroeck hat sich in seiner Habilitationsschrift ausgiebig mit dem einschlägigen Thema befasst und bringt darum in seinem Beitrag die Diskussion treffend auf den Punkt. Positiv aufgewiesen wird die »Stellung Jesu Christi im Gegenüber zu den Weltreligionen« (S. 89–93) und die Bedeutung der Kirche für das Heil der Menschen (S. 93–100). Am Ende formuliert der Autor einige »Perspektiven für den Dialog mit den Religionen« (S. 101–103).

Im Vordergrund der öffentlichen Diskussion stehen heute oft die ethischen Themen des Glaubens.

Begrüßenswert ist darum der Beitrag von Clemens Breuer: »Im Schnittpunkt von Gesetz und Gewissen. Einblick in das moraltheologische und soziale Schrifttum von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.« (S. 104–151). Dabei wird der originelle Versuch unternommen, möglichst chronologisch die Publikationen des Theologen Joseph Ratzinger bzw. des Heiligen Vaters Benedikt XVI. vorzustellen. Schon die Doktorarbeit über die Ekklesiologie des hl. Augustinus bietet eine Art »theologischen Kompass« für die weitere Arbeit (S. 106–108). Erwähnt wird die Abgrenzung zur Neuscholastik (S. 108f, 111). Zusammengefasst wird die Zeit der universitären Lehrtätigkeit (1959–1977) (S. 109–126), als Präfekt der Glaubenskongregation (1982–2005) (S. 126–142) und als Nachfolger des hl. Petrus (S. 142–144). Der theologische Standpunkt Ratzingers (und des Heiligen Vaters) bewegt sich »zwischen den beiden Polen ›Liebe und ›Wahrheit«« (S. 144).

Angebracht gewesen wäre es vielleicht, die eher referierende Darstellung durch einige kritische Hinweise zu ergänzen, die bestimmte Äußerungen des frühen Theologen Ratzinger betreffen. Das gilt etwa für die zweideutige Behauptung, das Trienter Konzil verurteile die östliche Praxis (der Ehescheidung und Wiederverheiratung) nicht (S. 115). Richtig ist, dass der einschlägige Kanon so formuliert ist, dass das Verdammungsurteil nicht direkt den hl. Basilius exkommuniziert, sondern nur diejenigen, die der katholischen Kirche einen Irrtum vorwerfen (Kanon 7 über das Sakrament der Ehe, DH 1807). Allerdings ist hier vollkommen klar, dass eine Wiederverheiratung bei einer noch bestehenden gültigen Ehe gegen das göttliche Gesetz und die Lehre der Kirche verstößt (vgl. L. Scheffczyk, »Eucharistie und Ehesakrament«: Ders., Glaube als Lebensinspiration, Einsiedeln 1980, 371–393, hier 379f). Problematisch ist aus der früheren Periode des Theologen auch der hypothetische Rekurs auf die Möglichkeit einer außergerichtlichen Feststellung, eine Ehe sei nicht gültig gewesen (vgl. S. 115). Eine stärker »neuscholastische« Präzision wäre sinnvoll bei der Unterscheidung Ratzingers zwischen »Können« und »Sollen« (S. 139): es gibt (auf der geistigen Ebene) nicht nur ein »Sollen«, sondern auch ein »Können« des Menschen, das ihn von anderen Lebewesen unterscheidet.

Auf die christologische Mitte weist der Beitrag zum Jesus-Buch des Papstes (bzw. dessen ersten Band) von Josef Kreiml (S. 152–168). Sinnvoll gewesen wäre hier eingangs eine Erinnerung daran, dass Papst Benedikt XVI. betontermaßen dieses Werk nicht in seiner Eigenschaft als Nachfolger des hl. Petrus veröffentlicht hat, sondern als Diskus-

sionsbeitrag des Theologen Joseph Ratzinger, auch wenn Beides für die Öffentlichkeit schwer auseinanderzuhalten ist. Wichtig sind jedenfalls die von Kreiml dargestellten methodologischen Prinzipien, zu denen die »Hermeneutik des Vertrauens« gezählt werden kann, die den »Evangelien traut« (ein Punkt, den – so dürfen wir hinzufügen – schon das Zweite Vatikanum, »Dei Verbum« 19, nachdrücklich betont hat) (S. 157). Deutlich werden die Grenzen der historisch-kritischen Methode (S. 156–158) und die Notwendigkeit einer theologischen Auslegung der Heiligen Schrift. Für die Christologie ist entscheidend die ewige Gotteshohschaft Jesu.

Der erste Enzyklika Benedikts XVI., »Deus caritas est«, wird erschlossen von Christoph Binninger (S. 169–185), das Rundschreiben »Spe salvi« hingegen von Rudolf Voderholzer (S. 186–211). Josef Spindelböck widmet sich schließlich der Sozialenzyklika »Caritas in veritate« (S. 212–249).

Der erste Band der neuen Schriftenreihe aus St. Pölten ist zweifellos ein gelungener Anfang, der ein Zeichen setzt mit dem Hinweis auf das Lehramt von Papst Benedikt XVI., das vom Wirken des Theologieprofessors Joseph Ratzinger vorbereitet wurde. Es ist eine auch für weitere Kreise lesbare ausgewogene Hinführung zum Denken des Heiligen Vaters.

Manfred Hauke, Lugano

Moraltheologie

Egger, Peter, Chancen im Wertechaos. Die 10 Gebote in unserer Zeit, Media Maria Verlag (ISBN 978-2-9813003-0-7) Illertissen 2010, 350 S.

In der Orientierungslosigkeit der Zeit will P. Egger an die 10 Gebote als die Grundwerte des Lebens heranführen. Sie werden kurz genannt und in ihrer Lebensbedeutung geschildert. Sie sind geoffenbart, aber auch ins Herz geschrieben (Röm 2, 15) und können durch die natürliche Vernunft erkannt werden und sind deshalb verpflichtend (d.h. mehr als 10 Angebote). In der Einführung werden noch die Voraussetzungen besprochen: Das rechte Verständnis der Freiheit (= Entscheidung für die Grundwerte der 10 Gebote aus eigener Einsicht und freiem Willen, aber nicht in der Aufhebung der Grundwerte, die letztlich eine Gefangenschaft ist); ferner das Gewissen als Kontroll-Organ, das vom ideologisch unterwanderten »eigenen Gewissen« zu unterscheiden ist. Die Lehre der Kirche ist Maßstab des Gewissens.

Dann werden die einzelnen Gebote behandelt und zwar in einer leicht verständlichen, leserlichen, aber auch die vielseitige Problematik umfassenden

Weise. Z. B. werden beim ersten Gebot die Existenz und das Wesen Gottes (Schöpfer, Herr, Vater, Richter, Erlöser) besprochen, dann das Gebet, wobei auch die Schwierigkeiten (keine Zeit, Konzentration, Trockenheit, falsches Beten, das Vater Unser) im Einzelnen geklärt werden.

Beim zweiten Gebot wird das Fluchen, falsches Schwören, Gotteslästerung (auch in der Kunst), die Verteidigung der Ehre Gottes »und das Leben zur höheren Ehre Gottes kurz thematisiert.« Beim dritten Gebot werden sowohl die Feier der Heiligen, eine kurze Erklärung der Messe, Entschuldigungsgründe für das Fernbleiben, Sonntagsheiligung, Familienleben, Begegnung mit Freunden angesprochen.

Diese ausführliche Erklärung soll einen Einblick

in die thematische Weite und die lebensnahe Weise der Behandlung der einzelnen Gebote geben. In gleicher Weise werden die übrigen Gebote dargelegt.

Das Buch Eggers ist sowohl vom Inhalt als auch von der Darstellungsweise wärmstens zu empfehlen. Es eignet sich bestens zur Katechese und kann leicht von erwachsenen Führern einer Jugendgruppe zur Besprechung der 10 Gebote als Grundlage genommen werden. Zudem ist es ein geeignetes Geschenk zu privaten oder kirchlichen Festen für Leute, die lesen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Johannes Nebel, Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz

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

Dr. Alexander Desečar, Bruchstraße 13, 57250 Netphen

B 51765

27. Jahrgang Heft 2/2011

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

Johannes Stöhr: <i>Exempel Köln: 150-jähriges Jubiläum des Provinzialkonzils</i>	81
Peter Bruns: <i>Farbliche Kennzeichnungen von Christen im muslimischen Orient</i>	103
Josef Spindelböck: <i>Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens</i>	114

BEITRÄGE UND BERICHTE

Wolfgang G. Buchmüller: <i>Die Insignien der Pontifikalliturgie in ihrem kulturgeschichtlichen und spirituellen Kontext</i>	129
---	-----

BUCHBESPRECHUNGEN

147

Dogmatik – Kirche heute – Mediävistik – Pastoraltheologie – Mariologie – Ethik

*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

Exempel Köln: 150-jähriges Jubiläum des Provinzialkonzils

Wegweisungen zur Gotteserkenntnis

Von Johannes Stöhr

Die großen ökumenischen Konzilien sind bekanntlich maßgebende Fundorte für verbindliche theologische Glaubenserkenntnis. Es hat jedoch auch Provinzialkonzilien gegeben, denen fast dieselbe hohe theologische Qualifikation und gesamtkirchliche Bedeutung zukommt (Rom 382, Orange 529; Toledo 400, 675). Von den zahlreichen Synoden im Laufe der Kirchengeschichte waren allerdings keineswegs alle bemerkenswert oder segensreich; manche befassten sich vorwiegend mit zeitbedingten disziplinarischen oder auch kirchenpolitischen Problemen und sind heute nur noch für Historiker von Interesse. Einige haben sogar ernste Probleme für die Kirche mit sich gebracht, zum Beispiel die von Kaiser Theodosius II. veranstaltete und gewaltsam verlaufene sogenannte »Räubersynode« vom Jahr 449, deren Beschlüsse durch das ökumenische Konzil von Chalkedon (451) aufgehoben bzw. überwunden worden sind, – oder auch die Pseudosynode von Pistoia, deren weitreichende Glaubensirrtümer im einzelnen von Papst Pius VI. verurteilt werden mussten (1794)¹, oder die berüchtigte holländische Synode von Nordwijkerhout 1969–1970². Manchmal hatten sogar engherzige nationalistische Tendenzen wie beim Gallikanismus oder Josephinismus schädlichen Einfluss. Auch bei uns gab es ebenso aufwendige wie problematische nationale Kirchenkonferenzen, die den Namen Synode beanspruchten, ohne dass die kirchenrechtlichen Voraussetzungen gegeben waren – so etwa auch die »gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«, 1971–1975 in Würzburg³.

¹ Pius VI., Const. *Auctorem fidei* (1794): *Errores synodi Pistoriensis* (DS 2600–2700)

² Vgl. M. SCHMAUS, L. SCHEFFCZYK, J. GIERS (Hrsg.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlin 1973. Kardinal L. SCHEFFCZYK sagte von diesem »Pastoralkonzil« u. a. in einem Vortrag vor der Pontificia Accademia Teologica Romana am 14. Dezember 2000 aus Anlass der Verleihung des Ehrendiploms (*»Erfahrung der Theologie in der Zeit«*), dass es »mit seinem Pathos der Erneuerung der Kirche in Wirklichkeit eine radikale Abkehr vom Zweiten Vatikanum darstellte, welches sich ja für eine neue Öffnung und eine Durchdringung der Welt durch die Kirche einsetzte, nicht aber für einen unterschiedslosen Anschluss und Einschluss in die Welt«. Es wurde dort auch eine Art lehramtliche Kompetenz für die Bischofskonferenz supponiert.

³ Die dort vorgelegten Papiere wurden von 8 Sachkommissionen mit je bis zu 80 Sitzungen erarbeitet. In einer Vorlage hieß es, Christus habe keine Gebote, sondern nur Ratschläge gegeben! Es wurde damals auch eine Art lehramtliche Kompetenz für die Bischofskonferenz supponiert. Vgl. W. AYMANS, *Synode 1092. Strukturprobleme eines Nationalkonzils*, ArchkathKR 138 (1969) 363–388; L. SCHEFFCZYK, *Einheit ohne Wahrheit? Theologisches zur Synodenvorlage über »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen«*, Rheinischer Merkur, 29.12.1973, Nr. 52, S. 21; Th. LEMMER, *Die Synode erstickt im Papier*, ebd., S. 20; *Kritische Anmerkungen des Münchener Kreises 68 zu den Vorlagen der Synodenkommissionen I, VIII und IX*, Deutsche Tagespost 10. 5. 1972 S. 5; K. M. BECKER, *Es geht um mehr als die »Laienpredigt«*, Rheinischer Merkur, Nr. 15, 14. 4. 1972, S. 20.

Die Vorgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils jedoch ist geprägt von einer Vielzahl bedeutender Synoden, die allerdings bisher noch kaum und hauptsächlich nur im Rahmen biographisch orientierter Darstellungen⁴ erforscht sind. Das Provinzialkonzil von Köln vom Jahre 1860⁵ gehört zu den Synoden im eigentlichen Sinne⁶; es nimmt unter ihnen einen hervorragenden Platz ein und hat nicht nur für unsere Heimat eine überragende und zukunftsorientierte Bedeutung gewonnen. So veranstaltete z. B. Bischof *Konrad Martin* von Paderborn (1812–1879), später ein einflussreicher Teilnehmer des Ersten Vatikanischen Konzils, vom 8. bis 10. Oktober 1867 eigens eine Diözesansynode, um die Beschlüsse des Kölner Provinzialkonzils von 1860 zu rezipieren. Auch häufig aufgelegte neuere Handbücher zitieren die Verlautbarungen zum Geheimnischarakter der Dreifaltigkeit⁷. Eine umfassende monographische Behandlung steht noch aus⁸; doch sind einige Teilaspekte bereits in hervorragender Weise untersucht worden: so z. B. die Berücksichtigung der Quellen, insbesondere des hl. Thomas, durch *H. Schauf*⁹ und die ekklesiologischen und kanonistischen Aspekte durch *S. Cüppers*¹⁰ und *M. Bernards*¹¹. Viele der lehramtlichen Aussagen sind unvermindert aktuell.

*Beispielhafte Vorbereitung und Leitung*¹²

Große Versammlungen können erfahrungsgemäß leicht bei fehlender Führungsstärke wegen der Profilierungs- und Debattiersucht mancher Geltungssüchtiger und Besserwisser völlig ergebnislos bleiben. Neid, Eifersucht und Inkompetenz haben

⁴ Näheres bei M. BERNARDS, *Zum Anteil der Provinzialkonzile am Ausbau der Ekklesiologie*, in: F. Groner, *Die Kirche im Wandel der Zeit*, Festschrift Kardinal J. Höffner, Köln 1971, S. 149 f. Vgl. OTTO PFÜLF SJ, *Cardinal Geissel. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß geschildert*, Bd. 1, Freiburg 1895, Bd. 2, Freiburg 1896.

⁵ *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Friburgi Brisgoviae 1870–90*, V, 959 ff., VII, 1005–1009; CONCILIUM PROVINCIALE COLONIENSE 1860, *Acta et decreta Concilii Provinciae Coloniensis: in civitate Coloniensi anno Domini MDCCCLX pontificatus Pii PP. IX. decimoquarto celebrati*, Köln, Verlag Bachem, 1862, 256 S. [= Acta]; J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* t. 48, Paris 1915, 25–166. Die Texte sind auch im Internet zugänglich (<http://books.google.com/>).

⁶ M. BERNARDS, ebd., S. 149–167 [151–163]

⁷ POHLE / GIERENS / GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd 1, ¹⁰1952, 431; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, II, Paderborn 1954; *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn 1956; *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung*, Paderborn 1964; J. SAGUES, *Sacrae theologiae summa*, II, Madrid ³1958; H. SIMAR, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg ⁴1899 (erwähnt die Synode oft).

⁸ Vgl. M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 150

⁹ HERIBERT SCHAUF, *Thomas als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860*, in: Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d' Aquino (ed.), *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (Studi tomistici, 1; ed. A. Piolanti), Città Nuova, Roma 1975), 307–324.

¹⁰ SEBASTIAN M. M. CÜPPERS, *Das Kölner Provinzialkonzil von 1860. Kanonistische Struktur und Kirchenbild einer Provinzialsynode im 19. Jahrhundert*, Augsburg 1992 [=Diss Gregoriana, Romae 1990], 232 S. Der Autor behandelt sehr sorgfältig und in bewusster Beschränkung die Kirchendekrete des Konzils. Sie waren ja für die weitere Lehr- und Rechtsentwicklung von herausragender Bedeutung und sind auch heute in ihren entscheidenden Aussagen nicht überholt.

¹¹ M. BERNARDS, [Anm. 4]

¹² Ausführlich bei O. PFÜLF SJ, [Anm. 4], Bd. II, Freiburg 1896, S. 438–459; S. CÜPPERS, ebd., S. 71–101

schon manchen Kongress scheitern lassen; trotz angeblicher Fortschrittlichkeit ist dann schließlich außer Verlautbarungen mit banalen Allgemeinplätzen, außer Talkshows von Selbstdarstellern und kostspieligen Arbeitssessen nichts gewesen. Im politischen und im universitären Bereich gibt es dafür viele peinliche Beispiele.

Bei der Kölner Synode gab es keine ähnlichen Probleme mit unwirksamen Gremien oder bürokratischem Blockieren; es fehlte nicht an zielgerechter fachlicher Planung und Führungskraft; klare kirchenrechtliche und administrative Vorgaben für Beratungen und Beschlüsse ließen viele Schwierigkeiten vermeiden, obwohl anfangs eine Unmenge undifferenzierter Vorschläge vorlagen. Der Erfolg ist zweifellos – wie auch Gegner anerkannten – in erster Linie dem Metropoliten zu verdanken.

Johannes von Geissel (* 5. 2. 1796 in Gimmeldingen [Rheinpfalz] als Sohn eines Winzers, † 8. 9. 1864 in Köln; seit 1839 Erzbischof von Köln, 1850 Kardinal)¹³ hatte als Lehrer und Oberhirte von Anfang an mit nicht geringen Hindernissen zu kämpfen; es gab Parteiungen und Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem vom Staat verbannten Bischof Clemens August zu Droste Vischering und mit den Hermesianern. Auch das allgemeine Klima war zunächst keineswegs günstig: Europa stand im Zeichen des Liberalismus und einer positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit; Deutsches Bürgertum versammelte sich in »Lokalen, ... wo im Kreis der Liberalen man den Heiligen Vater hasst«¹⁴. Protestanten und Regierung stellten sich gern auf die Seite des »Deutschkatholizismus«.

1842 legte Erzbischof Geissel den Grundstein für den Weiterbau des Kölner Doms, der dann 1863 bis auf die Türme vollständig ausgebaut war. Er führte das »Ewige Gebet« ein und gründete die Knabenseminare in Neuss (1852) und Münster-eifel (1856). König Ludwig I. von Bayern verlieh ihm 1839 den persönlichen Adel und Friedrich Wilhelm IV. 1855 den höchsten Orden des Landes. Er errichtete eine von staatlichen Auflagen weitgehend befreite kirchliche Administration und erlangte das bisher in Preußen unbekannte Recht der *missio canonica* für Theologieprofessoren und Religionslehrer. 1854 verkündete Geissel das Dogma von der unbefleckten Empfängnis mit außerordentlicher Feierlichkeit und belebte die Verehrung der Mutter Gottes neu.

Schon als Administrator des Erzbistums Köln hat sich Bischof von Geissel besonders der theologischen Ausbildung angenommen und eine entschlossene Haltung in Bezug auf die heruntergekommene Bonner Fakultät gezeigt; er blieb zuvorkommend, besonnen und vorurteilslos, scheute sich aber nicht, mit viel Geduld unkirchliche Professoren zur Ordnung zu rufen, ja sogar mehrere zu entlassen (*Johann Wilhelm Josef Braun* und *Johann Heinrich Achterfeldt*) und – trotz der Schwierigkeiten mit staatlichen Stellen – Rechtgläubige zu berufen (*Franz Xaver Dieringer* auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Homiletik)¹⁵. *Papst Gregor XVI.* hatte zwar schon am

¹³ F. W. BAUTZ, BBKL, Bd. II (1990) Sp. 195–196

¹⁴ WILHELM BUSCH in der »Frommen Helene«.

¹⁵ Zum ganzen vgl. O. PFÜLF SJ, [Anm 4], Bd. 1, Freiburg 1895, S. 199–272, 430 ff. Unter 19 Professoren der allgemeinen wissenschaftlichen Fakultät gab es 1842 nur einen Katholiken! (ebd. 208). Viele Theologiestudenten waren nach München ausgewichen, um den Hermesianern zu entgehen, die auch im Priesterseminar maßgebenden Einfluss hatten.

26. 9. 1835 die Irrtümer von *Hermes* (1775–1831) zurückgewiesen, doch anfangs ohne Erfolg. Dessen Anhänger hatten größten Einfluss behalten und die Fakultät geprägt; die Wortführer der Fakultät stellten sich gegen Rom, versuchten viele intrigante Manöver, wollten eine Revision dieser Urteile erreichen, gaben sich als unschuldig Verfolgte, zeigten aber keine Spur von Entgegenkommen oder gar Gehorsamsbereitschaft. Es gelang dem Administrator jedoch, Seminar und Fakultät ähnlich wie auch das Domkapitel mit pastoraler Klugheit und Geduld durch neue Berufungen in erstaunlicher Weise zu erneuern. 1843 waren die hermesianischen Wirren weitgehend überwunden¹⁶.

Erzbischof Geissel leitete im Oktober 1848 erfolgreich und mit kluger Mäßigung auch gegenüber schwierigen Amtsbrüdern die von ihm erstmalig einberufene Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg; diese wollte die unzertrennbare Einheit mit Rom zum Ausdruck bringen, wandte sich gegen staatliche Bevormundungen und forderte einhellig das Recht ein, mit dem apostolischen Stuhl, dem Klerus und dem Volk frei zu verkehren sowie auch die päpstlichen und bischöflichen Verordnungen und Hirtenbriefe ohne landesherrliches Placet zu veröffentlichen¹⁷. Er konnte mutig die letzten Reste staatskirchlicher Hoheit in Preußen zu Fall bringen und erreichte es 1850, den unmittelbaren Verkehr der preußischen Bischöfe mit dem Vatikan unter Ausschaltung der Staatsbehörden durchzusetzen.

1860 berief Kardinal Geissel nach mehr als 300jähriger Unterbrechung wieder ein Provinzialkonzil der Kölner Kirchenprovinz – die letzte Diözesansynode hatte 1662, das letzte Provinzialkonzil 1549 stattgefunden. An sich gaben der romfeindliche Konziliarismus und episkopalistische Strömungen des 18. Jahrhunderts Anlass zur Vorsicht¹⁸. So hatte *Pius IX.* gegen die Abhaltung von Nationalkonzilien begründete Bedenken; die Abhaltung von Provinzialkonzilien hat er jedoch – ebenso wie Kardinal Geissel¹⁹ – ausdrücklich gewünscht und angeregt, ganz im Sinne des Trienter Konzils²⁰. Anstöße gaben wohl auch die Provinzialkonzilien von Paris (1849), Wien (1858), Gran (1858) und Prag (1860) oder amerikanische Synoden²¹ (z. B. Baltimore). Nicht wenige Biographen sehen darin den Höhepunkt des ganzen bisherigen Wirkens und Schaffens des Erzbischofs von Köln²².

¹⁶ Ausführliche Dokumentation bei O. PFÜLF SJ [Anm. 4], Bd. I, Freiburg 1895, S. 199–272

¹⁷ Ebd., S. 591–640

¹⁸ EDUARD HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts, 1815–1962*, Köln, Bachem, 1987, 672 S. (S. 178)

¹⁹ Kardinal Geissel sprach sich in Würzburg für den Vorrang von Provinzialkonzilien gegenüber Diözesansynoden aus; auch Nationalsynoden seien im Gegensatz zu Provinzialsynoden nicht de iure geboten (vgl. O. PFÜLF SJ, ebd. I, S. 615. f.). Papst Pius IX. warnte damals auch »vor Diözesansynoden, da ihre Berufung von Priestern betrieben werde, welche die bischöfliche Autorität beschränken, allerlei Neuerungen einführen und die hermesische und andere Lehrmeinungen auffrischen möchten«. (zitiert nach S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 81)

²⁰ Vgl. TRIDENTINUM, Sess. 24, *De ref.*, can. 2 (*Conciliorum oeconomicorum decreta*, ed. J. Alberigo, Bologna 1973, 761)

²¹ J. HENNESEY SJ, *A prelude to Vatican I: American bishops and the definition of the Immaculate Conception*, Theological Studies 25 (1964) 411–413.

²² Belege bei S. CÜPPERS, ebd. [Anm. 10], 81

Die eingereichten Vorschläge umfassten fast das ganze kirchliche Leben der damaligen Zeit und zwar vorwiegend diszipliniäre Fragen. Die mühsame Vorarbeit und entscheidende Konzentration auf die erstrangigen und zentralen Themen geschah durch hervorragende Fachleute mit zahlreichen Einzelanweisungen des Kardinals und in ständiger Verbindung mit ihm.

Das Provinzialkonzil von Köln im Jahr 1860 ist bemerkenswerterweise in seinem Hauptteil ein lehramtliches Dokument und fasst die damals erreichten allgemeinen theologischen Überzeugungen der Kirche in vierzig Kapiteln des ersten Dogmatischen Teils (*De doctrina catholica*) besonders klar zusammen²³. Ausführlich und doch konzentriert sind alle zentralen Fragen des Glaubens behandelt, an denen sich die aktuelle Verkündigung zu orientieren hatte – angefangen von der Gotteslehre bis zur Eschatologie. Wir finden darin z. B. eine ausführliche Zurückweisung des Pantheismus und übrigens auch eine erste lehramtliche Stellungnahme zur Deszendenztheorie²⁴. Im ersten Titel des dogmatischen Teils (*de fide et religione generatim*²⁵) sind die Irrlehren von Günther und Hermes überwunden, ohne dass man sich in bloße Apologetik oder gar Polemiken verloren hat. Die Darstellungen der Gotteslehre, Schöpfungs- und Gnadenlehre erforderten keinerlei nachträgliche Korrektur durch die Konzilskongregation²⁶. Daneben förderte die Synode u. a. auch Orgelmusik und Choralgesang. Kardinal Geissel und seine Mitbischöfe haben nicht nur ihr Leitungsamt ausgeübt, sondern auch von ihrem Lehramt in vorbildlicher Weise Gebrauch gemacht – und nicht einfach alles den Kommissionen überlassen. Die Rechte und Pflichten des Erzbischofs und der übrigen stimmberechtigten Mitglieder sind von verschiedenen Gruppen der Berater klar unterschieden²⁷ und der Ablauf genau festgelegt worden.

Das Kölner Konzil kann nach heutigem Forschungsstand nicht mehr einseitig im Rahmen kirchenpolitischer Ziele des Erzbischofs und – ebenso wenig wie die anderen zeitgenössischen Provinzialkonzilien – schon gar nicht als Auftragsarbeit von Rom oder Instrument der Kurie angesehen werden²⁸, wie es den Ideologen eines Feindbildes des römischen Zentralismus genehm wäre. Es stellt den Höhepunkt ei-

²³ Über die Trinitätslehre: CONCILIUM PROV. COLONIENSIS a. 1860, *Decreta*, Tit. 2 c. 9–10 (Coll. Lac., t. 5 (Fr 1879), col. 285a-287d; Acta, ed. Köln 1862, p. 19–24)

²⁴ Deutlich hat das Provinzial-Konzil zu Köln bereits 1860 irrtümliche Vorstellungen einer Evolution des menschlichen Leibes zurückgewiesen: »Unsere ersten Eltern wurden unmittelbar von Gott erschaffen. Deshalb erklären wir, dass die Meinung derjenigen, die nicht davor zurückschrecken, zu erklären, dass dieser Mensch, was seinen Körper betrifft, letztendlich aus der spontanen kontinuierlichen Umwandlung unvollkommener Natur zur vollkommeneren hervorging, klar der Heiligen Schrift und dem Glauben entgegengesetzt ist.« (Ibid., Tit. 14 c. 14; Acta, ed. Köln 1862, p. 30–31) Vgl. zum Thema auch die Ansprache von Papst *Johannes Paul II.* an die Teilnehmer des internationalen wissenschaftlichen Symposiums »*Christlicher Glaube und Evolutionstheorie*« vom 26. 4. 1985. Die Unvereinbarkeit der von materialistischer Philosophie geprägten Evolutionstheorien mit der Wahrheit vom Menschen und der Würde der Person hat Papst *Johannes Paul II.* auch in einer Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften am 22. 10. 1996 erwähnt. Vgl. auch die Ansprache von Benedikt XVI. vom 31. 10. 2008 vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften.

²⁵ Acta, ed. Köln 1862, p. 2–19

²⁶ M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 166

²⁷ Näheres ausführlich bei S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 84–95

²⁸ Vgl. S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 189 f., 218; M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 149

ner viele Länder umfassenden und weit über Europa hinausgreifenden Welle von Synoden vor dem Ersten Vatikanum dar²⁹. Rom hat seine Lehraussagen weder korrigiert noch nachträglich Hinzufügungen verlangt³⁰. Kennzeichnend ist vor allem seine theozentrische Grundausrichtung: Als vorrangige Aufgaben sah es nicht sozial- und kirchenpolitische Anliegen oder Meinungsaustausch, sondern die authentische Vermittlung der Glaubenslehre und die entsprechende Ausbildung des Klerus. Es gab keine unfruchtbare Diskussion über Strukturfragen, keine einseitige sozialkritische Polemik oder provinzielle Kirchenpolitik.

Die Synode bringt im Vergleich zu anderen Provinzialkonzilien vor dem Ersten Vatikanum »die beste Darlegung über die Kirche«³¹; ihr Kirchenbild ist »umfassender und ganzheitlicher als das des Ersten Vatikanums«³². Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes, der dann auf dem Vatikanischen Konzil von 1870 dogmatisiert wurde, ist bereits mit aller Klarheit behandelt („per se«, zur vorsorglichen Abwehr gallikanischer Forderungen nach Zustimmung der Kirche), – aber eingeordnet in eine umfassendere Sicht der Kirche. Schon ein Jahrhundert vor dem II. Vatikanischen Konzil ist die Kirche als Volk Gottes gekennzeichnet und mit den reichen biblischen Analogien nicht nur als Leib Christi, sondern auch als Braut, Herde und Arche erklärt³³. Mehrere Bischöfe, die am Provinzialkonzil mitgewirkt hatten, waren auch auf dem Ersten Vatikanum präsent (Konrad Martin von Paderborn, P. Melchers von Osnabrück, E. J. Wedekind von Hildesheim, Heinrich Förster von Breslau) und nahmen darauf Bezug, obwohl dann auch etwas unterschiedliche Positionen vertreten worden sind; ebenso auch der Bischof von Treviso, der selbst nicht am Kölner Konzil teilgenommen hatte. Im Kirchenschema des Ersten Vatikanum finden sich eine Reihe von inhaltlichen Parallelen³⁴.

Kardinal Geissel hatte selbst die Bearbeitung des dogmatischen Teils übernommen. Mit den ihm vorgelegten dogmatischen Passagen war der Kardinal zunächst noch nicht ganz zufrieden; mit der Überarbeitung beauftragte er dann den hervorragenden Theologen Prof. *W. Wilmers SJ*³⁵, der später auch als Konzilstheologe auf dem Ersten Vatikanum mitwirkte. Teilnehmer waren auch der Paderborner Dogmatiker *H. Oswald* und der Münsteraner Dogmatiker *A. Berlage*; zu den Notaren gehörte der Gesellenvater *A. Kolping* und als Zuhörer bei den öffentlichen Sitzungen *M. J. Scheeben*, der gerade erst zum Professor am Kölner Priesterseminar ernannt worden war.

²⁹ Vgl. M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 152; S. CÜPPERS, ebd., S. 218 f.

³⁰ Vgl. M. BERNARDS, ebd., S. 166

³¹ FIDELIS VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963, 348 S. [S. 42]

³² S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 196; *Annuaire d'histoire conciliaire*. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung, 22 (1990) 466.

³³ Vgl. M. BERNARDS, ebd., S. 157

³⁴ Vgl. J. BEUMER, *Pater Wilhelm Wilmers SJ und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vatikanum*, *Annuaire Hist. Conc.* 3 (1971) 144 f.

³⁵ J. BEUMER, ebd., S. 137–155; H. SCHAUF, [Anm. 9], S. 310

*Christlicher Glaube als rational verantwortete Bejahung eines
geoffenbarten Mysteriums*

Das Provinzialkonzil wollte nicht nur einzelne Irrtümer zurückweisen, sondern die allgemeine Ungläubigkeit zu überwinden suchen³⁶. Aus dem umfangreichen Themenspektrum der Synode bedeuteten insbesondere die Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft, über den Begriff der Offenbarung, die Möglichkeit einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis, über den Mysteriencharakter der Zentralwahrheiten und über den Atheismus und Pantheismus eine wichtige Vorarbeit für die dogmatische Konstitution *de fide catholica* des Ersten Vatikanischen Konzils. Eindringlich wird eine nicht nur philologische, sondern theologische Schriftinterpretation gefordert und die genaue Beachtung der unterschiedlichen theologischen Qualifikationen eingeschärft³⁷ – ein bis heute dringendes Desiderat.

Im Folgenden seien nur einige Aspekte der dargelegten Lehre von Gott dem Dreieinigen hervorgehoben. Sie sind auch heute noch unvermindert aktuell, etwa wenn man bedenkt, dass die Glaubenskongregation in jüngster Zeit verschiedene trinitätstheologische Irrtümer zurückweisen musste³⁸. Sogar der kurze und manchen vielleicht als allzu selbstverständlich erscheinende Hinweis, dass die Trinität die Quaternität ausschließt³⁹, ist durchaus bedeutsam geblieben: Erinnerung sei nur an die absurden Thesen von *C. G. Jung*⁴⁰. Die Dreifaltigkeit Gottes ist ein geoffenbartes Geheimnis, das nicht einfach in vernünfteln Denkschablonen eingeordnet werden kann.

Es gibt zwar keine expliziten Definitionen des feierlichen außerordentlichen Lehramtes eigens bezüglich des Mysteriencharakters der Trinität, zumal ja das Leben der Kirche keineswegs primär von bloßen Reaktionen gegenüber Angriffen und Irrwegen geprägt ist. Doch finden sich auch schon vor dem Ersten Vatikanum, das allgemein die Existenz von geoffenbarten Mysterien definiert hat, päpstliche Lehraussagen, z. B. in der Enzyklika *Qui pluribus* (9. 11. 1846)⁴¹ oder in den Verurteilun-

³⁶ Acta, ed. Köln 1862, p. 2

³⁷ »Sacrae Scripturae libros ita interpretentur, ut non criticorum, grammaticorum, philologorum tantum, sed et theologorum imprimis partes agant. Curandum semper est, ut alumni probe distinguant, quid tamquam dogma definitum, quid cum fidei veritate connexum sit, quid opinionis fines, non excedat. Quoniam philosophia multis in partibus cohaeret theologiae, et haec philosophicis quaestionibus saepissime faecal praefert: qui philosophiam tradunt, a revelationis lumina nantqua in oculos avertant necesse est, ne, nimium sibi sapientes, a veritate aberrant«. (Acta, p. 137 s.). Cf. Acta, p. 17–18.

³⁸ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysterio incarnationis et ss. trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, AAS 64 (1972) 237–241

³⁹ Acta, ed. Köln 1862, c. 9, p. 20

⁴⁰ *C. G. Jung* hält die christliche Vorstellung für unvollkommen, denn der eigentliche Archetyp sei die Quaternität: Vater-Christus/Sohn-Teufel/Sohn-Geist; das christliche Schema laute: Gott-Sohn-Geist-Maria. Ausführlich handelt er über »Das Problem des Vierten« (Eranos-Jahrb., 1940/41 (Z 1942) S. 51 ff.). Vgl. U. MANN, *Quaternität bei C. G. Jung*: Theol. Lit. Ztg. 92 (1967) Sp. 331–336. Vgl. auch HEGEL: [Anm. 55]

⁴¹ Glaube und Vernunft können sich nicht widersprechen, da beide aus derselben Quelle schöpfen. Die christliche Religion sei nicht von der menschlichen Vernunft erfunden oder Ergebnis unserer Reflexion, sondern ein rationabile obsequium und habe ihre Kraft von der Autorität des offenbarenden Gottes (DS 2775–2780).

gen von *G. Hermes* (durch Gregor XVI. im Breve *Dum acerbissimas*, 26. 9. 1835)⁴², von *A. Günther* (Pius IX. im Breve *Eximiam tuam* vom 15. 6. 1857 an den Kardinal von Köln⁴³) und von *J. Frohschammer*⁴⁴. Es fehlt auch nicht an klaren und ausführlichen theologischen Darlegungen des *magisterium ordinarium* in den wichtigen Bischofsversammlungen auf den Provinzialkonzilien von *Paris* (1849), *Bordeaux* (1850), *Lyon* (1850) und *Köln* (1860). Die *Synode von Paris* erklärte, sie bedauere den Irrtum gewisser Philosophen, die zwar weiterhin am Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit festhielten, jedoch die unaussprechliche Einheit der göttlichen Natur in drei Personen so erklärten, dass der Schöpfer mit der Kreatur, bzw. das Unendliche mit dem Endlichen in unzulässiger Weise verbunden werde⁴⁵. Das Provinzialkonzil von *Bordeaux* verurteilte den sakrilegischen Irrtum derjenigen, die das Mysterium der Hl. Dreifaltigkeit durch das Unendliche und das Endliche in ihrer gegenseitigen Beziehung mit der Vernunft begründen wollten⁴⁶. Dabei ist zunächst der Rationalismus allgemein verurteilt; aber diese Verurteilung schließt auch die Feststellung der Unbeweisbarkeit der Trinität durch die Bischöfe mit ein.

M. J. Scheeben hielt nun aber die Erklärungen des Kölner Konzils für »weit größerartig als im Wiener Konzil«; »Manche Sachen sind ausgesprochen, die sonst noch nie so öffentlich und förmlich dargelegt sind, wie z. B. die Indemonstrabilität der Trinität«⁴⁷. Wie wichtig die lehramtlichen Klarstellungen waren, zeigt die spätere Entwicklung (vgl. den Syllabus von *Pius IX.* vom 8. 12. 1864) mit allen fortdauernden Kontroversen bis über das Erste Vatikanische Konzil hinaus⁴⁸.

Das Konzil von Köln verweist darauf, dass an sich bereits die Lehre der Kirchenväter und Kirchenlehrer dafür genügt, verfälschende pantheistische Interpretationen zurückzuweisen: Sie lehrten ja, Gottes Sein und der allgemeine Seinsbegriff seien nicht dasselbe und unterschieden prägnant göttliches und kreatürliches Sein durch

⁴² DS 2738 s.; HERMAN H. SCHWEDT, *Das römische Urteil über Georg Hermes*, Freiburg 1980, 621 S.

⁴³ PIUS IX.: »Itemque noscimus, in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant« (DS 2828–2831); Breve *Haud mediocri* 20. 4. 1860, gegen die Günthersche Anthropologie; P. WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus: ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Ludgerus-Verlag H. Wingens, 1961, 254 S.

⁴⁴ DS 2850–2861

⁴⁵ »Tandem detestatur Concilium hunc nonnullorum philosophorum errorem, qui sanctissimae Trinitatis nomen usurpantes et iactitantes, ineffabilem illam in tribus personis divinae naturae unitatem, veluti quamdam Creatoris et creaturae, seu infiniti et finiti eorumque relationis compaginem indigestam explicant« (Conc. prov. *Parisien.*, a. 1849, Tit. 2 n. 4; Coll. Lac., t. 4, Fr 1873, col. 16 b)

⁴⁶ »Damnamus ergo ac reprobamus sacrilegum errorem quo dogma catholicum de Sanctissima Trinitate traducitur per infinitum, finitum, et mutuam utriusque relationem. Cum autem summe venerandum illud dogma ab ipso Deo revelante teneat Ecclesia Catholica, errorem illorum damnamus qui ipsum, non a divina revelatione, sed a variis philosophiis et traditionibus originem ducere, et, decurrentibus saeculis, etiam post religionis christianae propagationem, ratione ac philosophorum meditatione elucubratum successive, ac tandem elaboratum et perfectum fuisse, contendunt« (Conc. prov. *Burdigalen.*, a. 1850, Tit. 1 c 2 n. 3; Coll. Lac., t. 4, (Fr 1873), col. 550 cd)

⁴⁷ M. J. SCHEEBEN, *Briefe nach Rom*, hrsg. von H. Schauff und A. Eröb, Freiburg 1969, 64 (zitiert nach J. Beumer, [Anm. 35], S. 141)

⁴⁸ AUGUST FRANZEN, <http://books.google.de/books?sitesec=reviews&id=Z7YAAAAAMAAJ> *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*, Böhlau, 1974, 358 S.

ständige negative Abgrenzungen⁴⁹. Sie haben sich zwar bemüht, Bilder und Vergleiche zur Unterrichtung der Gläubigen für das Geheimnis der Trinität zu suchen, wollten es jedoch keineswegs rein rational erklären⁵⁰. Zur Widerlegung rationalistischer Beweisversuche wird auf die thomistische Argumentation zurückgegriffen; gegenüber den akuten Tendenzen zur Sinnentstellung oder -entleerung grenzte die Synode methodisch präzise definierend die Bedeutung des schon in der Bibel grundgelegten

⁴⁹ »A sanctis Patribus et Ecclesiae Doctoribus, licet, eorum tempore lue ista nondum ut nunc grassante, vobis quandoque utantur, quas alii deinceps, in alium eas sensum trahentes, pantheismi veneno inficerunt, validissima tamen ad perniciosissimum hunc errorem impugnandum iam subministrata sunt tela. Constanter enim docent, *esse* divinum differere ab *esse* rerum creatarum, unde etiam in Dei consideratione utendum sit *via remotiois*, procedendumque non *per differentias affirmativas*, ut in rebus finitis, in quibus, quod commune est pluribus, notis positivis additis ab aliis distinguitur, sed *per differentias negativas*, cum nihil Deo rebusque finitis sit commune [S. THOMAS, *C. gent.*, I c. 14]. Docent, *esse* divinum non dici *esse* commune rerum omnium; Deum non contineri in eodem cum rebus creatis genere [S. THOMAS, *C. gent.*, I c. 25–26; *S. th.* I q 13 a 5 ad 3]. Et cum Scripturae vestigiis insistentes, res esse similes Deo dicunt, diserte tamen docent, non tantum hanc similitudinem ease imperfectam, sed tam etiam, quae sola analogia nitatur, unde etiam illa nomina, quae de Deo et rebus creatis pariter usurpantur, non quidem »aequivoce« adhibeantur, seu ita, ut eiusdem denominationis nulla sit ratio; nec tamen »univoce« seu ita, quasi id, quod iisdem nominibus designatur, eadem ratione in Deo sit et in rebus creatis; sed »analogice« seu per quandam similitudinem et proportionem. (THOMAS, *S. th.* I q. 13 [!] a. 5) Demum cum complura et perfectiora Deum continuo creare posse ostendunt, simul tamen docent, non posse talem unquam rerum constitui seriem, ut ad Deum usque pertingant et Deus sit summus solum gradus in eadem velut scala; sed potius nulla unquam rerum multitudo et perfectione illud, quod inter Deum et mundum interiacet quasi spatium, impleri posse. (THOMAS, *C. gent.* II, c. 26.)«. (*Decreta Concilii prov. Colon.* 1860, tit. 3 c. 11 (Coll. Lac., t. 5, col. 289abc; ed. Köln 1862, p. 26). Die Übereinstimmung mit den Thomastexten ist deutlich.

⁵⁰ »Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim *cum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rom 1, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, cum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet (THOMAS, *S. th.* I q 45 a 7). Verum quidem est, cum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres et Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, cum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens (ibid.). Sed haec similitudo ad illustrandam quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad demonstrandam aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, cum admodum imperfecta sit (AUG., *De trin.*, 15, c. 10 n. 20), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: *Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria* (Prov 25, 27); satsique sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum«.

(Acta, ed. Köln 1862, p. 21–22; vgl. ausführlich auch p. 13–15; 26–27)

»c. 10. *De erroribus nonnullis in in Ss. Trinitatis explicatione vitandis.* – Si, quemadmodum sapienter monet Doctor angelicus (*S. th.* I q 32 a 1), illi, qui Trinitatem naturali ratione demonstrare nituntur, dupliciter fidei derogant, scilicet tum deprimendo eius dignitatem, qua quae rationem humanam excedunt complectitur, tum exponendo eam irrisioni infidelium, qui facile opinentur, nos ex argumentis non certis aliqua habere vera: longe gravius offendunt illi, qui non solum rationibus non certis demonstrare Trinitatem conantur, sed illis ipsis, quas temere dicunt demonstrationes, mysterium hoc sanctissimum deformant, in pravum detorquent sensum atque ita catholicam de SS. Trinitate doctrinam errore inficiunt. Et hanc quidem doctrinam errore inficiunt illi, qui processionem personarum et conscientiae processu repetentes dicunt, Deum ceu esse absolutum se sibi tamquam obiectum opponendo sui sibi fieri conscium, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus Sanctus«. (CONC. COLON., a. 1860, Tit. 2 c. 9; Coll. Lac., t. 5, Friburgi 1879, col. 285a; Mansi, 48, 85 C; Acta, ed. Köln 1862, 22)

analogen Sprachgebrauches gegenüber äquivoker oder univoker Begrifflichkeit ab⁵¹.

Als rationalistisch gekennzeichnet werden die Versuche, die göttlichen Hervorgänge als personkonstituierende Prozesse des göttlichen Selbstbewusstseins zu fassen oder auf irgendwelche innergöttliche Emanationen oder Veränderungen zurückzuführen⁵².

Wie aktuell dies immer noch ist, zeigt sich darin, dass *Hegel* noch immer von einigen als Trinitätstheologe angesehen wird und in der sog. Prozesstheologie nachwirkt. Trinitarische Bestimmungen wurden von Hegel⁵³ als Momente in der Subjektwerdung der Substanz des absoluten Geistes aufgefasst. Die Heilsökonomie wird bei Hegel in ideologischer Verfremdung als notwendige Entfaltung der immanenten Trinität und die Weltgeschichte als ein Prozess der Subjektwerdung Gottes dargestellt⁵⁴. Die Heilsgeschichte sei nicht nur Geschichte der Subjektwerdung des Menschen, sondern Gottes selbst. In der Menschwerdung Gottes komme nicht nur der

⁵¹ Anm. 49

⁵² »Etenim, ceteris omissis, cum secundum Ecclesiae doctrinam Filius sit *Deus verus de Deo vero*, dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est esse, quod sapere, et ea essentia est, quae sapientia [AUGUSTINUS, *De trin.*, lib. 15 c. 7 n. 12], ut Deus verus sit, abesse non potest. Si generando Filium Pater fieret sapiens seu perfecte se intelligens, potius Pater, quod praeclare evoluit S. Augustinus [AUG., *De trin.* lib. 7 c. 1 n. 2], dicendus esset Deus de Filio, quod fides catholica vetat. Nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando exstitit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio ... Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio [Conc. *Toletanum*, Symb. fidei (Hard. III, 1020 B)]. Praeterea, cum Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dederit omniaque attributa, ac proinde sapientiam quoque et perfectam sui cognitionem, dici sane non potest, Patrem generando demum accepisse, quod ut communicare posset, habere iam debebat [AUG., *De trin.*, lib. 15 c. 14 n. 23].

Pariter doctrinam catholicam errore iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae.

Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Concilii Lateranensis IV [Conc. *Lateranense*, c. 2]. definitio: Illa res (substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater, qui generat, Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit. Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. Id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino [Conc. *Lateranense*, c. 2 (Hard. VII, 18 C)]. Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero, sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae.

Demum errore doctrinam catholicam inficiunt, quicumque in personarum divinarum processione veram aliquam temporis successionem inducunt, quamvis tempus in hac successione infinitum statuatur [Conc. *Florentinum*, Decr. pro Jacob. (Hard. IX, 1023 C)]. Ordinem et processionem, non temporis successionem significamus, Patrem ante Filium, Patrem Filiumque ante Spiritum Sanctum nominando«. (CONCILIUM PROV. COLONIENSIS a. 1860, Tit. 2 c. 9–10 (Coll. Lac., t. 5, Friburgi Brisg. 1879, col. 285a–287d; Acta, ed. Köln 1862, p. 22–23).

⁵³ HEGEL: »Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch drei Prozesse verläuft.« (*Enzyklopädie der phil. Wiss.*, § 217 (ed. F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1969, S. 186)

⁵⁴ Vgl. P. KOSŁOWSKI, ebd., S. 116

Mensch, sondern auch Gott zu sich⁵⁵. Den Sündenfall sieht er als notwendiges und unverschuldetes Stadium der Menschheitsgeschichte und auch der Gottesgeschichte, die deshalb nicht trinitarisch, sondern quaternarisch aufzufassen sei.

Der *Kölner Provinzialsynode von 1860* ist eine klare Abgrenzung gegenüber den semirationalistischen Lehren von *Anton Günther* (1783–1863) zu verdanken⁵⁶: »Gegen die Lehre der Katholischen Kirche verfehlen sich, die einen Hervorgang der Personen aus einem Bewusstseinsprozess behaupten, in dem Gott oder das absolute Sein sich selbst als Objekt gegenüberstellt und sich seiner bewusst wird, durch welchen Prozess dann Vater, Sohn und Heiliger Geist konzipiert werden«⁵⁷.

Nach Günther sind grundsätzlich überhaupt alle Glaubensmysterien der Vernunft durch die Ideenerkenntnis zugänglich⁵⁸ (vgl. u. a. *J. Kleutgen*⁵⁹). Die wissenschaftliche Kritik hat festgestellt: Ein grundlegender Irrtum Günthers ist die Gleichsetzung von Person mit Selbstbewusstsein. Er erkannte nicht, dass Bewusstsein oder Selbsterkenntnis durch sich selbst ein Akt ist, der beim Menschen die vorherige Existenz des Seins voraussetzt, das durch den Akt erkannt wird: *Agere sequitur esse*. Das Ich geht seinem Bewusstsein voraus; sonst würde das Bewusstsein sein eigenes Objekt schaffen. Das Ich würde sogar letztlich sich selbst schaffen, was absurd ist. Alle, die seit *Descartes* Person und Selbstbewusstsein identifizierten, verwechselten das Ich mit der Icherfahrung (Phänomenismus). Tatsächlich setzt aber der phänomenologische und psychologische Begriff der Person den ontologischen Begriff voraus. Außerdem führt die Theorie der Bewusstseinspersonalität logisch zu unmöglichen Konsequenzen: Wie sollte man diese Theorie aufrechterhalten, ohne die Personwürde von Schlafenden, Kleinkindern oder Geisteskranken zu leugnen? Wie könnten sie Personen sein, wenn sie sich doch ihrer selbst nicht bewusst sind? Die Lehre Günthers führt letztlich dahin, Kinder, Schlafende oder Psychopathen mit irrationalen Lebewesen gleichzusetzen. Dagegen ist daran festzuhalten, dass sie durchaus Vernunft haben, die irgendwann einmal bewusster werden kann, und dass sie nicht ihre Vernunft von außen erhalten.

Aber auch schon seine Vorstellung vom Selbstbewusstsein ist zu anthropomorph auf Gott übertragen. Nach Günthers Auffassung kommt Selbstbewusstsein dadurch zustande, dass man sich selbst im Geiste objektiv begegnet und sich so geistig erfasst; es schließt seiner Natur nach die Scheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten ein und die reale Gleichsetzung beider in der Vorstellung. Doch es ist eine will-

⁵⁵ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie*, hrsg. von H. Glockner (St 1951–1959) Bd. 2, S. 592–598

⁵⁶ VGL. CONCILIUM PROV. COLONIENSIS a. 1860, Tit. 2 c. 9 (Coll. Lac., t. 5, Friburgi Brisg. 1879, col. 285a)

⁵⁷ Acta, ed. Köln 1862, p. 22

⁵⁸ Vgl. F. LAKNER, *Die »Idee« bei A. Günther*: ZkTh 59 (1935) 236

⁵⁹ J. KLEUTGEN, *Propositiones Güntheri censura dignae de relatione inter fidem et scientiam pro S. Congregatione Indicis exhibitae*: »Iam vero Güntherus sic statuit: cum semel animus humanus se tamquam principium cogitationum, volitionum etc. suarum cognoverit, ab iis ut causam ab effectibus distinxerit, ex hac sui plena conscientia, ad eam Dei, mundi et hominis ipsius cognitionem pervenire potest, ut omnia quae divinitus revelata sunt, ex principiis, per quae sunt, intelligat, etsi modum, quo sint, non perspiciat«. (Zitiert bei L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum. Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata* (Analecta Gregoriana, 50), Romae 1950, t. 2, 145)

kürliche Behauptung, dass Gott seine Substanz verdoppeln müsse, um sich selbst zu erkennen. Aus einer gewissen Verdoppelung im menschlichen Selbstbewusstsein folgt noch nicht dasselbe für das göttliche Urbild. Die Annahme einer mehrfachen Setzung der Substanz führt zum Tritheismus, andernfalls – wenn man nur eine selbstbewusste Person annehmen würde – fällt man in den Unitarismus. Die sog. Prozesstheologie scheint heute immer noch von ähnlichen Irrtümern infiziert.

Offensichtlich abwegig sind auch neuere rationalistische Versuche, die Trinität als natürliches Gedankenprodukt vorchristlicher Religionen hinzustellen oder sie von der Theosophie oder ägyptischen, persischen, bzw. auch den indischen Trimurti herleiten zu wollen – es gab schließlich auch vier- und mehrköpfige Gruppierungen.

Der Schlüsselbegriff der **Analogie**⁶⁰ ist von entscheidender Bedeutung, um den Extremen des Anthropomorphismus und existentialistischen Symbolismus zu entgegen. Stellt man sich Gott allzu menschlich vor und überträgt die Bildaussagen einfach univok, dann gelangt man schließlich zu einer Vorstellung von drei menschlichen Personen, d. h. zum Tritheismus. Weil Gott die vollkommene Liebe ist und zur Gemeinschaft mehrere Personen gehören, werden soziale Beziehungen, wie etwa die Familie herangezogen, – nicht nur um Konvenienzgründe für den Gläubigen zu finden (wie bei den *rationes necessariae* von Richard von St. Viktor, Anselm, Lullus oder Bonaventura), sondern um die Trinität philosophisch-rationalistisch zu beweisen. Die innergöttlichen Hervorgänge schließen im Übrigen auch keinerlei zeitliches Nacheinander ein, auch wenn man dafür eine unendliche Zeit annimmt⁶¹. Augustinus und Thomas bevorzugen eindeutig die Analogien des geistigen Lebens im Menschen und warnen davor, voreilig biologisch-soziale Kategorien heranzuziehen⁶².

Werden dagegen die Offenbarungsaussagen nur als Symbole für das eigene Existenzverständnis gesehen, bleibt Gott der »ganz andere« und man gerät in theologischen Agnostizismus. Dreifach ist dann nur die Selbstaussage Gottes zu uns bzw. seine Erscheinungsweise.

Auf der einen Seite geht man einseitig von einer Homogenität des Seins aus und nivelliert die Unterschiede anthropomorphistisch; auf der anderen Seite behauptet man, Gott sei der ‚ganz‘ andere und es gebe überhaupt nichts Gemeinsames zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die erste Tendenz ist so einseitig anthropologisch orientiert, dass das Bild des trinitarischen Gottes allzu sehr vermenschlicht wird, die zweite entgeht nicht der Gefahr, die Trinitätslehre rationalistischen philosophischen bzw. gnostischen Denkmodellen unterzuordnen.

Der Zugang zum Verständnis des **Analogiebegriffes** ist auch heute noch weithin erschwert (dazu *J. M. Alonso CMF*⁶³) – seit *Kant* mit seiner Behauptung der Un-

⁶⁰ Ausführlich darüber z. B. in tit. 3 c. 11; Acta, ed. Köln 1862, p.26–27.

⁶¹ Acta, ed. Köln 1862, p. 23

⁶² J. STÖHR, *La preponderancia de la analogía psicológica para la Santísima Trinidad*, in: Izquierdo, C.; Alviar, J. J.; Balaguer, V.; González-Alió, J. L.; Pons, J. M.; Zumaquero, J. M. (Hrsg.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993*, 411–421.

⁶³ J. M. ALONSO CMF, *La Reflexión teológico-trinitaria, hoy*: Secretariado trinitario, Semana de Estudios trinitarios, 5 (Sal 1971) 166–202 [176]

möglichkeit einer Erkenntnis der transzendenten Trinität und seit *E. Le Roy*, der als Modernist die Gültigkeit einer analogen Begründung leugnete. Auch *X. Zubiri* bezweifelte die Analogie; *Dumery* leugnete sie, korrigierte sich jedoch später. Die analytische Philosophie sah keinen Sinn in der Analogie⁶⁴. Viele folgten *J. Maréchal*, welcher unter Analogie eine »transzendente Dynamik« des Subjektes und nicht etwas Objektives verstehen wollte. So wandte sich auch *P. Schoonenberg*⁶⁵ schroff gegen die traditionelle Trinitätsauffassung und meinte, Gott werde trinitarisch in Christus und im Geist⁶⁶; Gott sei für uns Vater, Sohn und Geist. Er spricht von »... Gott, der [...] dreifaltig geworden ist, einem göttlichen Werden, indem er sich selbst an seinen Geschöpfen ändert, indem er mehr unser Gott wird«; es müsse auch »Wandel, Entstehen und Werden in Gott anerkannt werden«⁶⁷, wenn sie auch auf göttliche Weise geschehen. Ähnliche Formulierungen zeigen die Abhängigkeit von den entsprechenden philosophischen Vorurteilen; sie führten zu vielen Widersprüchlichkeiten und Unklarheiten. Die Frage nach der Analogie wird aber nun auch im *nichtkatholischen* Bereich wieder neu aufgerollt. *J. McIntyre* erklärte: »Eine der wesentlichen Entdeckungen – vielleicht handelt es sich auch bloß um eine Wiederentdeckung – der neueren Theologie war die Erkenntnis der zentralen Stelle, die die Analogie in theologischen Untersuchungen aller Art einnimmt«⁶⁸.

In der neueren Geschichte der Trinitätslehre zeigte sich die Problematik z. B., wenn es um das Verständnis von schon in der Hl. Schrift zu findenden Grundbegriffen ging, wie Zeugung, Sendung, Hervorgang oder Person. Das anthropomorphe Denken tendierte dazu, alles univok auf die Offenbarungswirklichkeit zu übertragen, um dann letztlich zum Tritheismus zu führen, d. h. um in Gott schließlich nur eine kollektive Einheit mehrerer Personen zu sehen. Das symbolistische Denken, das auch bei Gott zuerst die Einheit betonen will, endete dagegen immer irgendwie beim Modalismus: Die drei Personen werden nur als verschiedene Erscheinungsweisen Gottes verstanden. Um die These vom totalen Anderssein Gottes aufrechtzuerhalten, musste man auch den Worten der Hl. Schrift ihren eigentlichen Sinn nehmen, sie abschwächen oder entmythologisieren; man musste annehmen, dass die Worte im Munde Christi ihren Sinn wechseln. Die Bezeichnung Person bedeutet schließlich nur noch eine Chiffre für bestimmte Weisen des Verhaltens Gottes. So wurden schließlich auch in jüngerer Zeit die alten Irrtümer der Unitarier wieder virulent; schon der Marxismus war ein materialistischer Neo-Unitarismus.

Die Kölner Synode stellte seinerzeit klar, dass sowohl die absolute Einfachheit der göttlichen Substanz wie auch die Unterscheidung der Personen zu wahren sei. Dabei warnen die Bischöfe vor allem vor einem Sabellianismus bzw. **Modalismus**, der beim Heilswirken Gottes nur jeweils verschieden benannte göttliche Wirkweisen im

⁶⁴ Vgl. L. ELDERS, in: *Doctor Communis* 35 (1932) 312 ff.

⁶⁵ P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* (Zürich 1969) 79; dazu: J. M. ALONSO, ebd. (1971) 181–184, 198–200

⁶⁶ P. SCHOONENBERG, ebd., S. 89 f.

⁶⁷ Ebd., S. 88–89. Das »Trinitarischwerden« Gottes geschehe aber nicht von außen, sondern als »Weiterentwicklung göttlicher Hypostasen in Gottes eigenem Wesen«.

⁶⁸ J. MCINTYRE, *Scottish Journal of Theology* 12 (1949) 1 f.

Bereich der Kreatur und nicht eigentliche göttliche Personen unterscheidet⁶⁹. Dieser Irrweg scheint heutzutage nicht weniger gefährlich zu sein: *K. Barth* tendierte dahin (drei Seinsweisen) und – nach dem Urteil von Protestanten – auch *K. Rahner* (drei Subsistenzweisen).

Unitarismus, Modalismus und Hegelsche Philosophie haben die Formulierungen vieler evangelischer Theologen stark geprägt – deutlich z. B. bei *J. A. Dörner*⁷⁰ oder *R. Seeberg*⁷¹; es gibt sogar ausdrückliche Apologeten des sabellianischen Modalismus⁷², z. B. die Erklärung, dass die »Dreiheit [...] nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungsweisen der Gottheit« sei⁷³. Oder: »Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen«⁷⁴. Bei seiner Bezweiflung der Präexistenz Christi und dem Unverständnis für die Person des Hl. Geistes als Liebe wäre es konsequenter gewesen, mit *A. Ritschl* auf den Begriff der Trinität überhaupt zu verzichten.

Für *K. Barth* ist Gott ganz im altlutherischen Sinne der »ganz andere«⁷⁵. Die Seinsanalogie lehnt er im Vorwort seiner Dogmatik sogar als Erfindung des Antichrist ab⁷⁶. Die Trinität sei die durch eine gewisse Ordnung (*disquisitio, oeconomia*) innerlich unterschiedene Einheit (*distinctio, discretio*) ein und desselben persönlichen Gottes. Er verwandte den Personbegriff des 19. Jahrhunderts im Sinne einer selbstbewussten Persönlichkeit und setzt ihn mit Gottes Wesen gleich⁷⁷. Es gehe nicht um die Unterscheidung von drei Personen wie in der alten Trinitätslehre, sondern um Absonderung von drei Seinsweisen Gottes⁷⁸. »Der, den die christliche Kirche Gott nennt und als Gott verkündigt, also der Gott, der sich nach dem Zeugnis der Schrift offenbart hat, ist in unzerstörter Verschiedenheit dreimal anders derselbe«⁷⁹.

⁶⁹ »Quemadmodum substantiae simplicissimae unitas, ita etiam personarum realis inter se distinctio ne tolleretur cavendum est. Hanc tollunt et negant illi, qui Deum ab operibus tantum, quae in mundo creando hominumque salute procuranda operatus sit, modo Patrem, modo Filium, modo Spiritum Sanctum vocari Sabelliano errore asserunt«. (*Decreta Concilii prov. Coloniensis a. 1860*, tit. 2 c. 10 (ib., p. 287); ed. Köln 1862, p. 24)

⁷⁰ J. A. DÖRNER: »Das ewige Resultat des trinitarischen Prozesses ist ewige Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit in den verschiedenen Seinsweisen. [...] So weiß und will sich Gott in jeder der drei Existenzweisen, die er sich ewig gibt als Gott, aber nie in Isoliertheit von den anderen«. (J. A. DÖRNER, 1809–1884, *System der christlichen Glaubenslehre* (1879; ²1886, S. 396, 431, 433).

⁷¹ R. SEEBERG: »Das ist der eine Gott, den die Christenheit kennt, eine Person, die sich als dreifaltige Person offenbart«. (*Die Grundwahrheiten der christlichen Religion* (1. Aufl. 1902, ⁷1921, zit. nach ⁵1910) S. 123)

⁷² F. SCHLEIERMACHER, *Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität* (1822), Werke, Berlin 1836, S. 485–574.

⁷³ Vgl. I. GARCÍA TATO, *Fundamentos para una doctrina trinitaria segun K. Barth*, *RevEspTeol* 36 (1976) 174

⁷⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, § 50 (ed. M. Redeker, ⁷Berlin 1960, S. 255)

⁷⁵ »Zwischen Gott und Mensch wie zwischen Gott und Geschöpf überhaupt besteht unauffindbare Andersheit ... darum können wir Gott von uns aus nicht begreifen«. (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, Zürich 1975, S. 212)

⁷⁶ Ebd., KD I, 1, S. VIII

⁷⁷ Ebd., KD IV, 2, S. 46

⁷⁸ K. BARTH, KD I, 1 (1947) 370, 374, 379

⁷⁹ Ebd., S. 324

»Das Personsein Gottes ist das Sein in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«⁸⁰. Die drei Personen werden zu »Momenten« des »Gottseins Gottes«⁸¹, in denen sich das »eine göttliche Subjekt«⁸² als eine Person konstituiert. Z. Trtík⁸³ meint, noch konsequenter als K. Barth, Gott als den einpersönlichen in drei verschiedenen Modi auffassen zu müssen⁸⁴.

Die Vertreter eines rein funktionalen Trinitätsverständnisses meinten, Gott sei nicht in sich selbst, sondern nur in seiner Funktion zu uns dreifaltig (*Fr. Buri, P. Tillich*).

Das Gottesverständnis geht bei H. Küng in die Formel ein: »Gott in dieser Welt und diese Welt in Gott«⁸⁵ – was theologisch nichts anderes ist als Panentheismus: »Gott ist ausgerichtet auf die Welt, kein Gott ohne Welt«⁸⁶. Gottes Eigenschaften könnten nur als tätige Eigenschaften für Mensch und Welt verstanden werden⁸⁷. Danach gehört Gott zum Weltprozess und gewinnt dadurch angeblich etwas⁸⁸. Dreifaltigkeit bedeute Gott (für den der Vatername in dem Buch »Christ sein« nur ungern gebraucht wird), der vom Kreuz erhöhte Mensch Jesus und die von beiden ausgehende Kraft des Geistes. So gehe es in der »Trinität« nur um das »eine Handeln Gottes selbst«⁸⁹. Er spricht nur von einer Verschiedenheit der Rollen von Vater, Sohn und Geist. Damit ist offensichtlich die Lehre des Modalismus bzw. Sabellianismus wieder aufgenommen und im Grunde nur eine Scheintrinität akzeptiert, insofern das Verhältnis Gottes zur Welt als geschichtliche Dynamik begriffen wird. Besonders eigenartig für einen angeblichen Theologen ist die Behauptung, dass er den Trinitätsglauben nicht für spezifisch christlich hält⁹⁰.

Bei diesen Vorstellungen wird nicht nur ein christlicher Trinitätsglaube unhaltbar, sondern auch der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi. Im Trinitätsgeheimnis ist ja auch die Wahrheit von der Präexistenz Christi grundgelegt. Diesen Gedanken greift Küng⁹¹ daher als mythisch und überholt an. Nach der Leugnung des trinitarischen Geheimnisses bleibt auch Christus nur noch Vertrauter oder persönlicher Botschafter und Stellvertreter Gottes⁹². Letztlich geht es Küng gar nicht um drei göttliche Personen, sondern »um Aussagen über die Art und Weise der Offenbarung

⁸⁰ K. BARTH, KD II, 1 (³Z 1948, ⁵Z 1975) S. 305

⁸¹ K. BARTH, KD I, S. 401 f.

⁸² Ebd., S. 492 f.

⁸³ Z. TRTÍK, *Der Personbegriff im dogmatischen Denken Karl Barths*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 5 (1963) 263–295

⁸⁴ »Wenn Barth nur die Gottesnatur (*natura, essentia*) als Persönlichkeit auffasst, so kann er die drei Seinsweisen Gottes nicht mehr als Persönlichkeiten definieren, da in der traditionellen dogmatischen Begrifflichkeit eine solche Auffassung notwendig eine Häresie bedeuten würde. Indem wir Gott aber konsequent als den einpersönlichen in drei verschiedenen Modi auffassen, haben wir in jedem Modus denselben einpersönlichen Gott, mit anderen Worten: jeder Modus ist mit einem und demselben Gott identisch.« (Ebd., S. 275–276)

⁸⁵ H. KÜNG, *Existiert Gott?*, S. 216

⁸⁶ Ebd., S. 734

⁸⁷ Ebd., S. 734

⁸⁸ Ebd., S. 710; dazu L. SCHEFFCZYK, ebd., S. 50

⁸⁹ Ebd., 766. Vgl. L. SCHEFFCZYK, ebd., S. 51

⁹⁰ H. KÜNG, *Christ sein*, S. 465

⁹¹ Ebd., S. 435

⁹² *Christ sein*, S. 440; vgl. L. SCHEFFCZYK, S. 54

Gottes, um sein dynamisches Wirken in der Geschichte, um das Verhältnis Gottes zum Menschen und das Menschenverhältnis zu Gott⁹³. Schließlich läuft alles hinaus auf einen auf die Geschichte angewiesenen und in der Geschichte zu sich selbst kommenden Gott, wie es ähnlich auch *Hegel* gedacht hat: »Gott ist ausgerichtet auf die Welt, kein Gott ohne Welt« und die Welt ist ganz bezogen auf Gott, »keine Welt ohne Gott«⁹⁴.

Die Lehre von der göttlichen Trinität ist in *K. Rahners* »Grundkurs⁹⁵« auffällig kurz gefasst; sie erscheint nur als Unterabschnitt der »Selbstmitteilung Gottes«⁹⁶. Besondere Schwierigkeiten hatte er mit dem Personbegriff und zog den Ausdruck »Subsistenzweisen« vor⁹⁷. Kennzeichnend ist, dass er nicht selten die Begriffe »Natur« und »Person« vertauscht⁹⁸. »Es handelt sich bei Rahner immer um einen einpersönlichen Gott, der »sich selbst« als den einen und selben, wie er immer wieder betont, dem Menschen Jesus (und allen Menschen) zusagt«⁹⁹. Er bekennt offen, dass er Schwierigkeiten habe, den Logos als eine Person zu bezeichnen¹⁰⁰. »Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als sagend konzipiert werden darf.«¹⁰¹ Gegenüber der Christologie der Konzilien zeigt er deutliche Reserve¹⁰². Infolgedessen kennt er nur »eine Dreifaltigkeit der Zugewandtheit [...] des Antlitzes Gottes« und spricht von »drei Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns [...] als Geist, Sohn und Vater«¹⁰³. *Th. Schneider* versteigt sich in seiner Rahner-Gefolgschaft sogar dazu, die immanente bzw. absolute Trinität zu relativieren und ihren Mysteriencharakter als kaum mehr »zumutbar« einzustufen¹⁰⁴.

Bei der Suche nach Analogien musste man sich immer deutlicher darüber klar werden, dass letztlich die Wahl der Bilder und Begriffe für das Trinitätsgeheimnis auf den offenbarenden Gott selbst zurückgeht. Für alle Analogien zur Trinität gilt daher, dass die Unähnlichkeiten größer sind als die Übereinstimmungen¹⁰⁵: andernfalls wäre ein In-den-Griff-Bekommen und Demonstrieren des Mysteriums möglich. Sie können keine zwingenden Vernunftbeweise erbringen, sondern allenfalls wertvolle Hilfsbegriffe zum tieferen Verständnis des bereits geglaubten Dogmas¹⁰⁶.

⁹³ *Christ sein*, S. 466

⁹⁴ H. KÜNG, *Existiert Gott*, S. 734

⁹⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (2^{Fr} 1976) (vgl. H. J. VOGELS, *Personen oder Weisen? Zur Trinitätslehre K. Rahners*, Rheinischer Merkur, 18. 8. 1978; DERS., *Erreicht K. Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?*, WiWei 52 (1989) 21–62)

⁹⁶ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, ebd., Nr. 4, S. 139–142

⁹⁷ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 389–392; MySal II, S. 1967

⁹⁸ Vgl. J. VOGELS: WiWei 52 (1989) 27

⁹⁹ Ebd., S. 28

¹⁰⁰ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, S. 41, 81 ff.

¹⁰¹ *Mysterium Salutis* II, 366, Anm. 29; WiWei 52 (1989) 22

¹⁰² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, S. 279

¹⁰³ Ebd., S. 141 f.

¹⁰⁴ TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses* (Düsseldorf 1985) (vgl. die Rez. in: Forum kath. Theol. 3 (1987) 63–65; J. AUDA)

¹⁰⁵ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 15, c. 20, 39 (CChr 50A, 517); LATERANENSE IV (1215), c. 2 (DS 806; Denz. 432)

¹⁰⁶ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I q 45, a 7 c; q 93 a 8; Kölner Synode von 1860, tit. 1 c. 6; Coll. Lac V, 280)

Die Kölner Synode hat mit gutem Grund auch vor anthropomorphen Fehldeutungen des Gottesbegriffes gewarnt und beruft sich auch dafür vor allem auf Augustinus und Thomas. Zwar kann überall in der Kreatur eine Spur der Trinität gefunden werden (z. B. *causa et principium*, – *forma et species* – *ordo*), doch sah schon *Augustinus* die beste Analogie für die Trinität im geistigen Leben des Menschen (*mens-notitia-amor*¹⁰⁷) – nicht nur ein *vestigium*¹⁰⁸, sondern das Bild (*imago*) des dreifaltigen Gottes (*Thomas*), denn im Intellekt und Willen spiegele sich das *Verbum conceptum* und die notionale Liebe (*amor procedens*)¹⁰⁹.

Der fragwürdige Mystizismus von *N. L. Zinzendorf* (1700–1760), dem Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine, versuchte eine außerordentlich extravagante Trinitätslehre zu verbreiten. Im Rahmen seines Programmes einer »Herzenreligion« wandte er sich gegen jede Verbindung mit metaphysischer Reflexion und abstrakten Begriffen und wollte eine »Sozialisierung« des Gottesbegriffes: Die Trinität sei als Familie, d. h. als Mann, Frau und Kind vorzustellen¹¹⁰. Der Hl. Geist sei die Mutter. Er lehrte auch eine Vaterschaft des Sohnes: Der Sohn allein sei direkt unser Vater¹¹¹; an ihn richte sich das Vaterunser. Der Vater Jesu Christi sei das, was man in der Welt einen Großvater nenne¹¹².

Auch in der Moderne ist es manchmal sogar zu mehr oder weniger expliziten Beweisversuchen gekommen; z. B. zum eigenartigen Versuch, mit Analogien aus dem Bereich der Mengenlehre die Trinität aufweisen zu wollen (bei *A. Menne*¹¹³), oder zur allzu anthropomorphen Übertragung der Familienanalogie für das Miteinander im Leben des trinitarischen Gottes¹¹⁴. Gewiss ist an der Parallele zur mitmenschlichen Liebe etwas Richtiges, denn schon *Augustinus* sagt¹¹⁵: »*Vides trinitatem, si caritatem vides*«. Aber das Problem liegt eben darin, dass nur allzu leicht die größeren Unähnlichkeiten übersehen werden und ein tritheistisches Missverständnis angebahnt wird. So meint *F. K. Mayr*¹¹⁶, Vaterschaft, Mutterschaft und Kindschaft seien das geschöpfliche Analogat für das trinitarische Leben Gottes; die Frau sei parallel zur dritten göttlichen Person zu sehen.

¹⁰⁷ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 9, c. 12, 18 (PL 42, 972)

¹⁰⁸ THOMAS VON AQUIN, ebd.

¹⁰⁹ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I q 45, a 7 c; vgl. *Contra gent.* IV c. 26

¹¹⁰ N. L. VON ZINZENDORF, *A. G. Spangenberg's Apologetische Schlußschrift*, Leipzig 1752, 141; = Hauptschriften, Erg. Bd. 3, Hildesheim 1964, S. 574 (E. BRITO, *Evang. Theol.* 51 (1991) 234)

¹¹¹ »Als Schöpfer ist er [Christus] unser eigentlicher Vater« (N. L. VON ZINZENDORF, *Pennsylvanische Reden*, 2. Teil, Büdingen 1746, 180; Hauptschriften, Hildesheim 1963, Bd. 2 (PR 2); E. Brito, *Evang. Theol.* 51 (1991) 229)

¹¹² Vgl. N. L. VON ZINZENDORF, *Naturelle Reflexionen ...* (Büdingen 1742; repr. Hildesheim 1964): Hauptschriften, Bd. IV. Vgl. M. MEYER, *Das »Mutter-Amt« des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, *Evang. Theol.* 43 (1983) 415–430; P. ZIMMERLING, *Zinzendorfs Trinitätslehre*, *Evang. Theol.* 51 (1991) 224–245

¹¹³ Vgl. A. MENNE, *Mengenlehre und Trinität*: *MThZ* 8 (1957) 180–188

¹¹⁴ Vgl. B. DE MARGERIE SJ, *L'analogie familiale de la Trinité*: *ScEccI* 24 (1972) 77–92

¹¹⁵ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 8 c. 8 n. 12 (PL 42, 958)

¹¹⁶ F. K. MAYR, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, *ZThK* 68 (1971) 427–477 [453]; *Trinität und Familie*, *RevÉAug* 18 (1972) 51–86; *Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, H 1974, S. 239–252 (245)

Im Zusammenhang mit seiner trinitarischen Interpretation von Gen 1, 27 kam schon *Augustinus* zu der Frage, ob auch die menschliche Familie, nämlich Vater, Mutter und Kind, ein Bild der Dreifaltigkeit sei. Er beantwortet diese Frage strikt negativ¹¹⁷. Allenfalls unter Zuhilfenahme vieler restriktiver Erklärungen lässt er vielleicht noch eine mögliche positive Bedeutung gelten. Die von ihm eindeutig bevorzugte Analogie ist jedenfalls die Geistnatur des Menschen.

Die Grenzen einer Analogie Vater-Mutter-Kind sind in der christlichen Tradition immer deutlich gewesen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn kann nicht ohne weiteres zu einer Trinität Vater-Mutter-Kind entfaltet werden. Kritisch ablehnend fragt *Augustinus*¹¹⁸: Wie sollte denn der Hl. Geist Gattin des Vaters und Mutter des Gottessohnes sein? Der Hl. Geist kann nicht einfach als Mutter bezeichnet werden, auch wenn ihm manche analoge Prädikate zukommen. Er nährt zwar den Glauben, schenkt das Leben, ist den Werten des Gemütes und der Empfindung in besonderer Weise zugeordnet. Die Unähnlichkeiten sind jedoch trotz Sophia-Spekulation und psychoanalytischen Theorien allzu groß¹¹⁹. *Augustinus* distanziert sich daher immer betont von den biologisch bestimmten Metaphern: »*Imago Dei intus est, non in corpore*«¹²⁰.

Für *Augustinus* liegt das Bild Gottes überhaupt nicht »in tribus hominibus«¹²¹. In der Ehe und Familie bzw. in der Gemeinschaft von Mann-Frau-Kind ein Bild der Trinität zu erblicken, hält *Augustinus* nicht einmal für wahrscheinlich, sondern für absurd und leicht zu widerlegen¹²². Er begründet seine Ablehnung¹²³: Wenn die Ähnlichkeit der Trinität nicht schon in einem Menschen, sondern erst in drei Menschen, nämlich Vater, Mutter und Sohn, gegeben wäre, dann wäre der Mensch, d. h. Adam als erster Mensch, nicht nach dem Bild Gottes geschaffen, bevor nicht die Frau geschaffen war und bevor sie zusammen einem Sohn das Leben gegeben hätten¹²⁴.

Augustinus sieht im menschlichen »Männlich-Weiblich-Sein« nur insofern ein Bild Gottes, als die menschliche Geschlechtlichkeit sich im Menschen in den übergeschlechtlichen »Geist« (*mens*) aufhebt, der für Mann und Frau derselbe ist¹²⁵.

¹¹⁷ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 5–13 (CChr 50, 359–368; PL 42, 1000–1005)

¹¹⁸ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 5 (CChr 50, 359)

¹¹⁹ Vgl. E. JONES, *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (1970); darin: Eine psychologische Studie über den Hl. Geist (1923) 19–143

¹²⁰ AUGUSTINUS, *Enarr. In Psal. 48* (PL 36, 564). Vgl. Anm. 62

¹²¹ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12, c. 7, 9 (CChr 50, 363–364; PL 42, 1003)

¹²² Der dafür angeführte Grund, dass der Hl. Geist, insofern er vom Vater hervorgeht, aber nicht sein Sohn ist (Joh 15, 16), in einer gewissen Parallele zur Frau stehe, die nach der Bibel auch vom Manne hervorgehe, ohne seine Tochter zu sein (Gen 2, 22), beweise nichts. Denn die Unvollkommenheit des materiellen Bereiches müsse hier überwunden werden, ohne dabei die geschöpfliche Gutheit des materiellen Seins zu verneinen. *Augustinus* begründet dies ausdrücklich mit der Sapiencia (Sophia), die zwar grammatisch Femininum sei, aber im geistigen und göttlichen Bereich eine besondere Vollkommenheit habe und eine die Unvollkommenheit des zunächst mit dem »Weiblichen« Vorgegebenen ausschließende Seinsweise besitze.

¹²³ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 6 (CChr 50, 360)

¹²⁴ Auf den Einwurf, im ersten Menschen sei die Frau und der Sohn als Abbild der Trinität immerhin doch schon potentiell oder virtuell enthalten, entgegnet er: In diesem Falle hätte bibeltheologisch gesehen auch schon der Sohn anfangs im Bericht genannt werden müssen, wenn auch die Frau erwähnt werde.

Auch *Thomas von Aquin* sieht die Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen mit seinem Erkennen und Lieben ausgeprägt¹²⁶.

Die ursprüngliche Abbildhaftigkeit des Menschen auf Gott hin ist allein durch den menschengewordenen Heiland wiederhergestellt worden, und zwar so, dass es keinerlei nebengeordnete oder gleichrangige Miterlöser gibt – auch kein spezifisch »weibliches Prinzip«. Das Bild Gottes im denkbar vollkommensten Sinne ist Christus¹²⁷, nach dem wir geschaffen sind (Kol 1, 13–15) – nicht erst die heilige Familie.

Schließlich gilt nur von Eigennamen wie Vater, Verbum, Sohn, Donum, usw. dass sie von der Kirche eigens als »*propria et exacta appellatio*« anerkannt sind¹²⁸.

Exemplarische Bedeutung

Als beispielhaft bei der Kölner Synode lässt sich festhalten:

1. Die Konzentration auf das Wesentliche: Eine unverkürzte Darlegung des Glaubens – mit entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung des Klerus¹²⁹ – und kein weitschweifiges Problematisieren, endloses Diskutieren und keine bloße Vermittlung von Meinungen.
2. Die primär theozentrische und nicht einseitig anthropologische oder praktizistische Orientierung: Hauptanliegen ist die in der Gebetsspiritualität verwurzelte gesicherte Glaubensverkündigung und nicht soziologische Analysen; Maßstab sind die gesicherten Tatsachen der Offenbarung und nicht modische Meinungen. Für die Theologie gilt ja: Die Vermittlung *praktischer Fertigkeiten* kann nicht ihre erste Aufgabe sein. Seit *Thomas von Aquin* gilt als Prinzip: Die Liebe zur Wahrheit hat in der Theologie den Vorrang vor dem Aufstellen von Regeln für das praktische Handeln (*Theologia est magis speculativa quam practica*)¹³⁰. Die einseitige Bevorzugung von Anwendungswissenschaften ist daher sinnwidrig; desorientierter Aktivismus in der Pastoral bedeutet Leerlauf. Denn Irrtümer in der Pastoral haben ihre Wurzel in theologischen Irrtümern.
3. Die Liebe zur geoffenbarten und in der Kirche mit Gewissheit bewahrten Wahrheit lässt alle rhetorischen Imperative, Schulmeinungen und persönliche Polemiken ganz zurücktreten. Grundlage sind verbindliche Aussagen des Lehramtes und anerkannte Theologen wie vor allem Augustinus und Thomas.

¹²⁵ Vgl. F. K. MAYR, [Anm. 116], S. 57

¹²⁶ THOMAS, *S. th.* I q 93 a 4–6

¹²⁷ THOMAS, *S. th.* I q 93 a 1

¹²⁸ Vgl. Papst PIUS VI., DS 2698; DS 501, 503

¹²⁹ Näheres bei J. STÖHR, *Anmerkungen zur Reform der theologischen Studien*, Theologisches 39 (2008, Jan./Feb.) 9–38

¹³⁰ Vgl. J. STÖHR, *Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung*, in: *Theologie in der Universität. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg*, hrsg. von G. Kraus, Frankfurt/M.-Berlin 1998, 53–73

4. Beispiel auch für heute ist nicht zuletzt: Die persönliche Wahrnehmung der Verantwortung des Bischofs als Hirte und besonders auch als oberster Lehrer der Diözese, d. h. keine Verlagerung des Hirtenamtes in Pastoralämter (wie kürzlich in Wien), kein uferloser Dialog in Gremien und Ausschüssen und kein kollektives Nationalkirchentum einer Konferenz. Tatsache ist, dass wir »heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kirchlicher Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist«, obwohl es doch eine der Hauptintentionen des Konzils war, »dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben« (so nach *Kardinal J. Ratzinger*¹³¹).

Offensichtlich besteht derzeit bei uns die Gefahr, dass die berufenen Inhaber des Lehr- und Hirtenamtes zu stark von ihren Behörden abhängig sind (5–10 mal größere Ordinariate bei nur noch einem Fünftel Kirchenbesucher gegenüber 1960); dass sie zu viel an Kommissionen übertragen, dass sie deren Beschlüsse dann meist nur abnicken und somit ihre persönliche Verantwortung kaum mehr sichtbar wahrnehmen.

Im staatlichen Bereich haben wir viele warnende Beispiele für überbordendes Kommissionswesen schon seit den 70er Jahren: Es gab universitäre Selbstverwaltungen mit ca. 232 Gremien (FU Berlin), die sich vor allem mit sich selbst, Protokollen und Papierversand beschäftigt haben und letztlich ineffektiv geblieben sind!¹³² Bei Gremien, Kommissionen und Ausschüssen ist dann natürlich auch für Fehlentscheidungen kaum jemand persönlich verantwortlich zu machen.

Zweifellos gibt es heutzutage auch im kirchlichen Bereich Gremien, die sich zu Spielwiesen für Funktionäre, »Pastoral-Manager« und phantasievolle Experimentatoren entwickelt haben, in denen viele gern und lange reden und mitbestimmen wollen – ohne wirklich apostolische Ausstrahlung. Gewiss, dem Bischof zugeordnete Räte sind entsprechend der klassischen kirchlichen Tradition nicht nur sinnvoll, sondern unverzichtbar – doch können sie heute leicht entarten (vgl. *Kardinal Ratzinger*¹³³). Gar nicht zu reden von den durch die neue Strukturreform verkomplizierten und vergrößerten untergeordneten Diskutierunden in den Pfarreien. Beachtet werden sollten die Erfahrungen verschiedener Diözesen bei Dialog-Experimenten, wie z. B. beim vier Jahre dauernden Bamberger »Pastoralgespräch auf allen Ebenen«: Ein großer Aufwand an Zeit, Energie, Papier und Geld mit nicht geringen Reibungsverlusten – und das Ergebnis: Die meisten der (aktenkundigen und hundertfach ver-

¹³¹ J. RATZINGER, *Vorwort* zu Ph. Delhaye; J. Elders (Hrsg.), *Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Exc. Mgr. J. Gijzen*, Assen 1982, XII

¹³² Gründung einer Kommission bedeutet dann (oft): Einige **Unfähige** wählen einige **Unwillige**, um etwas **Unnötiges** zu tun, mit einem schwachen Vorsitzenden als »Vorzeigedioten« (so die Apo-Terminologie)! Das Ganze ist dann ein Huhn, das auf einem Porzellanei brütet.

¹³³ »Rat, der wirklich Rat zum Aufbau der Kirche sein will, muss in der Gemeinschaft des Betens wurzeln, sonst verflacht er zu gewöhnlicher Vereinsstrategie und eine Kirche, die im wesentlichen darauf setzt, kann noch mächtige Strukturen aufbauen, aber nicht mehr leben.« (J. RATZINGER, ebd. S. XIII). Genau so aber hat die kirchliche Überlieferung den Sinn von »Rat« gegenüber Amt und Bischof verstanden: Der Rat bindet den Bischof nicht durch das numerische Gewicht einer Mehrheit, sondern hilft ihm, durch Abwägen der Gründe und Klärung der einzelnen Inhalte, seine unabdingbare persönliche Verantwortung zu tragen. [...] Eine zeitbedingte Tendenz »drängt dazu, vor dem Gewissen in die Mehrheit, vor dem Kult in die Verwaltung zu fliehen. Das Ergebnis wäre der »mitratragende Bürokrat.« (ebd. S. XIV)

vielfältigen) Beschlüsse forderten – völlig unrealistisch – neue Stellen oder befassten sich mit Themen, für welche die Teilnehmer inkompetent oder doch weithin überfordert waren.

Die Einflussnahme der Bischöfe auf die Theologenausbildung ist an den staatlichen Fakultäten praktisch äußerst beschränkt; unkirchliche Professoren werden bei uns seit Jahren toleriert¹³⁴. Eine gewisse Überforderung ist hier allerdings verständlich; man forderte z. B. gegen die Bischöfe Rechtsschutz gegen kirchliche Mitwirkung bei Bestellung von Professoren und öffentliche Transparenz. Die *Kongregation für das Bildungswesen* publizierte am 12. Juli 1988 Normen zum Einholen des »Nihil obstat«, von dem Art. 27 § 2 der Apostolischen Konstitution »*Sapientia Christiana*« handelt. Autonomiebewusste Professoren sind jedoch seit Jahren bemüht, diese Nihil-obstat-Regelung praktisch auszuhebeln. Jede auch nur angedeutete mögliche Verweigerung des *Nihil obstat* pflegt unqualifizierte öffentliche Polemik auszulösen¹³⁵, und schließlich kann man sie auch umgehen¹³⁶. Und wer legt sich schon gern mit dem einflussreichen Protestpotential gut ausgestatteter Lehrstühle an? Eine Verweigerung des Nihil obstat ist inzwischen an so viele Bedingungen geknüpft, dass hier eine konkrete Ausübung des Hirtenamtes praktisch kaum noch möglich scheint.

Um nationale Bischofskonferenzen, deren lehramtliche und hirtenamtliche Kompetenz sehr problematisch ist¹³⁷, juristisch und theologisch recht zu bewerten, sollten die zahlreichen Provinzialkonzilien des 19. Jahrhunderts mehr Berücksichtigung finden, besonders das Kölner Provinzialkonzil von 1860. (Im einzelnen wird dies sehr gut begründet bei S. Cüppers¹³⁸). Bei ihnen kommt ja die lehramtliche Verantwortung der Bischöfe, insbesondere des Metropoliten, mit aller Klarheit zum Ausdruck.

Und heute? Wie schon **Kardinal J. Ratzinger** festgestellt hat¹³⁹: »Gerade die extreme Anonymisierung der Entscheidungsprozesse in der modernen Welt ruft jenes Gefühl der Beherrschung durch das Spinnennetz namenloser Gewalten hervor, das Kafka in seinen Romanen ›Das Schloss‹ und ›Der Prozess‹ so erregend beschrieben hat. Es gibt demgegenüber immer unmissverständlicher den Schrei nach einem Gesicht, nach einer Person, die als Person Verantwortung übernimmt und die Institution

¹³⁴ J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen*, Theologisches 39 (2009) 119–130; zu den Einzelheiten vgl. dort besonders auch Anm. 129, 143.

¹³⁵ Die *Süddeutsche Zeitung* vom 7. 3. 2000 brachte unter dem Titel: »Dummheit ohne Grenzen. Immer wieder verweigert der Vatikan Theologinnen die Lehrerlaubnis – zum Schaden der katholischen Kirche« die befremdliche Polemik von *Diethmar Mieth*, Tübingen, anlässlich der Nicht-Berufung von *Regina Ammicht-Quinn* an die Universität Augsburg. *Hans Maier*, Professor emeritus und Mitglied des sog. »Zentralkomitees« äußerte sich zu dieser – übrigens recht seltenen Tatsache – »[...] Ich finde es beschämend. [...] Das liegt auch daran, dass gewisse Elemente des Rechtsstaats in der Katholischen Kirche einfach fehlen«. In einem Unternehmen der freien Wirtschaft würde man kaum eine derartige Einmischung von Inkompetenten in Personalfragen finden.

¹³⁶ Z. B.: *Teresa Berger* ist heute Professorin für ökumenische Theologie an der Duke University Divinity School in Durham, North Carolina; ihr wurde das Nihil obstat in Freiburg und in Bochum verweigert. In Bern lehrt *Silvia Schroer*, der in Tübingen das Nihil obstat versagt werden musste; sie wurde gleich danach zu »Blockvorlesungen« von der Bamberger Fakultät bestellt.

¹³⁷ Vgl. unten

¹³⁸ Anm. 10

¹³⁹ Ebd., S. XIV f.

verpersönlicht, persönlich für sie haftet, sie greifbar, sichtbar, ansprechbar macht. [...] Die Institution stellt sich zuletzt nicht in einem Kollektiv, sondern in einer Person dar, die als Person für sie einsteht. Dieser Personalismus auch noch des Institutionellen gehört zum Kern des christlichen Personalismus; er darf gerade heute nicht verwischt und nicht verkleinert werden. Das gilt vor allem auch gegenüber der Bischofskonferenz: sie wäre kein Fortschritt in der kirchlichen Rechtsentwicklung, wenn sie die persönliche Letztverantwortung des Bischofs in seiner Diözese praktisch unterlaufen würde. Dass die Gefahr besteht, ist offenkundig. Man darf sie nicht wegreden, man muss ihr begegnen.«

Wie soll ein Tausendfüßler vorwärts kommen, wenn viele Beine hinken und andere für die Gegenrichtung programmiert sind? Wie sieht es bei den verschiedenen diözesanen Gremien und Räten aus? Zu denken geben sollte die Ineffektivität oder gar das Versagen von zahlreichen Kommissionen der deutschen Bischofskonferenz, bei denen das Kosten-Nutzenverhältnis fragwürdig ist, da auseinanderdriftende Meinungen sich neutralisieren und kaum Fortschritt erlauben. Die Glaubenskommission der deutschen Bischöfe ist sich nicht klar über einige grundlegende Fragen der Trinitätslehre¹⁴⁰, sie scheint ohnmächtig gegenüber einigen Seilschaften von unkirchlichen Staatstheologen; so hat die liturgische Kommission und schließlich die Bischofskonferenz die am 17. 11. 2006¹⁴¹ erfolgte päpstliche Aufforderung zur Revision liturgischer Fehlübersetzungen, z. B. der Wandlungsworte, ignoriert, um dann festzustellen, dass ihre gerügten Fehler bleiben sollen und man nicht zu gehorchen brauche, da die Gläubigen inzwischen daran gewöhnt seien¹⁴². Entscheidungsprozesse sind unübersichtlich geworden, hochwichtige Themen werden praktisch ausgeklammert, wie z. B. auch die langjährige Krise in den staatlichen theologischen Fakultäten mit allen Folgen für den Religionsunterricht¹⁴³. »Dialogitis« oder »Gschäftlhuberei« kann ein akutes Symptom sein für tieferliegende Orientierungslosigkeit.

Inzwischen ist aber von der deutschen Bischofskonferenz wieder ein bundesweiter Dialog angekündigt. Doch kann ihr als solcher keine entsprechende höhere Lehrautorität zugesprochen werden – ganz abgesehen davon, dass die meisten ihrer Kommissionen und Strukturen in vieler Hinsicht ebenso aufwendig wie ineffektiv sind. Wenn eine Art »Zwischenglied« zwischen dem Papst und dem einzelnen Bischof als Beispiel kollegialer Ausübung des Lehramtes nützlich scheint, dann dürfte eine Provinzialsynode wie die Kölner Synode von 1860 viel besser dafür geeignet sein. Kardinal Geissel hat seinerzeit als einziger Metropolit in Deutschland darin den Beschluss der ersten Würzburger Konferenz und den Wunsch von Papst Pius IX. in vorbildlicher Weise verwirklicht. Seine theologischen Wegweisungen sind zweifellos weiterhin aktuell.

¹⁴⁰ Vgl. J. STÖHR, *Annäherungsversuche an das Trinitätsmysterium? – Zu einem Dokument der Glaubenskommission der deutschen Bischöfe*, Theologisches 36 (2006/11–12) 361–372

¹⁴¹ Kardinal F. ARINZE, *An die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen*, Notitiae 481–482 (Sept./Okt.2006)

¹⁴² Vgl. IK-Nachrichten 11 (Dez. 2010), Nr. 12, S. 1–3

¹⁴³ J. STÖHR, *Selbstdisqualifikationen? Zur Krise deutscher Staatstheologen*, Theologisches 39 (2009, Juli/August) 245–254. Vgl. Anm. 134.

Farbliche Kennzeichnungen von Christen im muslimischen Orient¹

Von Peter Bruns, Bamberg

»Der Islam« – so Wolfgang Kallfelz – »setzte sich nicht aufgrund religiöser Überzeugungsarbeit durch. Es war vielmehr der – letztlich auf der Grundlage der *dhimma* beruhende – soziale Druck, der dazu führte, daß im Laufe der ersten Jahrhunderte islamischer Herrschaft aus den zur Zeit der Eroberungen vorhandenen nichtmuslimischen religiösen Mehrheiten religiöse Minderheiten wurden.«²

Die sog. *dhimma*, die Schutzgenossenschaft, ist gewiß eine der Hauptursachen für den Niedergang des orientalischen Christentums, wie auch von verschiedener Seite³ in jüngerer Zeit bestätigt wird. Als 642 ganz Ägypten⁴ unter Einschluß der Cyrenaika in die Hände der Araber fiel, führte der koptische Patriarch Benjamin I.⁵ die Verhandlungen mit den neuen Herren und erlangte für seine Gläubigen die Kultusfreiheit gegen Zahlung einer bestimmten Summe, laut Theophanes ein jährlicher Tribut

¹ Die Anregung zu diesem Beitrag geht auf das 13. Symposium des Mediävistenverbandes zum Thema »Farbiges Mittelalter« am 03. 03. 2009 in Bamberg zurück. Der grundlegende Aufsatz zu unserer Fragestellung stammt von Ilse LICHTENSTADTER, The distinctive dress of non-Muslims in Islamic countries, in: *Historia Judaica* 5 (1943), 35–52. Anders als bei Lichtenstadter soll im Folgenden stärker auf die christlichen Quellen eingegangen werden, um so dem heutigen Betrachter eine Binnenperspektive auf die Probleme zu eröffnen.

² Wolfgang KALLFELZ, *Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)*, Wiesbaden 1995, S. 153. Da der Autor den Schwerpunkt auf das Zweistromland legt, gerät Makrizis Kopptengeschichte leider aus dem Blickfeld. Das nichtmuslimische Quellenmaterial ist ausgezeichnet bei Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton (New Jersey) 1997, recherchiert. Zum Status der Nichtmuslime vgl. die erschöpfende Studie von Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beirut ²1995.

³ Die aus Alexandria stammende jüdische Autorin Bat Ye’or hat in ihrem ursprünglich französischen Werk für diese traurige Entwicklung den Begriff *dhimmitude* geprägt. Vgl. BAT YE’OR, *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*. Mit einer Einführung von Heribert BUSSE. Aus dem Französischen übersetzt von Kurt Maier, Gräfelfing 2002, sowie die Besprechung von Piotr O. SCHOLZ, in: *Oriens Christianus* 90 (2006) 296–298, der mit den Einseitigkeiten mancher Islamkundler hart ins Gericht geht. Diese haben oft trotz ihres emanzipatorischen Pathos keinen Blick für die unterdrückten Minoritäten im Nahen Osten und ihre lange Vorgeschichte, vgl. zuletzt die höchst instruktiven Beiträge in dem Sammelband von Ursula SPULER-STEGEMANN (Hg.), *Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme*, Freiburg 2009.

⁴ Vgl. Alfred J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*. Containing also *The Treaty of Misr in Tabarī (1913) and Babylon of Egypt (1914)*, ed. by P. M. FRASER with a critical bibliography and additional documentation, Oxford ²1998.

⁵ C. Detlef G. MÜLLER, Benjamin I. 38. Patriarch von Alexandrien, in: *Le Muséon* 69 (1956) 313–340; HOYLAND, *Seeing Islam*, 132–135; 574–590.

von 200.000 Dinar⁶. Kirchen und Klöster blieben im wesentlichen dank der prompten Tributzahlung verschont. Niemand dachte damals an eine dauernde Präsenz der Araber in dieser Region. Sophronius, der melkitische Patriarch von Jerusalem, sah in der arabischen Invasion eine Strafe Gottes für die Lauheit der Christen. Der Patriarch glaubte Weihnachten 638, die Jerusalemer Christen könnten nächstes Jahr friedlich nach Bethlehem pilgern, wenn sie nur eifrig fasteten und Buße für ihre Sünden⁷ täten. Auch der ostsyrische Mönch Johanan bar Penkaye⁸ ging um 680 davon aus, daß sich die Araber im blutigen Bürgerkrieg zwischen Sunniten und Schiiten selbst zerfleischen würden und die Welt alsbald von ihrer Sklaverei befreit wäre. In seiner Chronik beschreibt der christliche Mönch die Araber als »Räuber und Plünderer«, als Sklavenhalter und als »wilde Barbaren«, die von Gott zur Züchtigung der sündigen, dekadenten Christenheit gesandt worden waren. Schutzverträge oder diskriminierende Gesetze erwähnt er mit keinem Wort. Im Gegenteil, bei diesen »Razzien« (arab. *ghazawât*), wie die arabischen Raubzüge genannt werden, gab es keine vertraglichen Abmachungen. Über die neue Religion weiß er wenig; er kennt weder einen Koran noch ein besonderes Prophetentum Mohameds. Dieser ist lediglich »Führer« (*m^hadyânâ*) der Araber, vertritt einen vorchristlichen, alttestamentlichen Gottesbegriff und verhält sich rücksichtslos gegenüber seinen politischen und religiösen Widersachern.

Doch spätestens unter dem Kalifat al-Walîds (705–15), als die Johanneskirche in Damaskus⁹ endgültig zur Umaijadien-Moschee umgestaltet wurde, dürfte jedem Christen in Syrien¹⁰ der Ernst der neuen Situation klar gewesen sein. Bereits unter ^cAbd al-Malik (gest. 705) war das Arabische als Kanzleisprache eingeführt worden, was zur Folge hatte, daß eine Reihe von christlichen Beamten, darunter der Vater des wohl größten Theologen der damaligen Zeit, des Johannes von Damaskus aus der Familie der Banû Mansûr, ihren Posten im Staatsdienst verlor. In der Sicht eines an-

⁶ Vgl. HOYLAND, *Seeing Islam*, 577, Anm. 139. Benjamin nutzte die Flucht des chalcedonischen Patriarchen und Kommandanten von Alexandria, Cyrus Makaukas, um sich auch der griechischen, in seinen Augen »häretischen« Kirchen zu bemächtigen, was zu weiteren Verwicklungen mit den Byzantinern führte. Seine guten Beziehungen zu ^cAmr verhalfen ihm indessen dazu, die eigene Position und die seiner Kirche unter den neuen Herren zu festigen. Sein geschicktes Taktieren war notwendig geworden, nachdem Alexandria für kurze Zeit wieder an die Byzantiner zurückgefallen war, um dann 646 erneut von den Arabern erobert zu werden. Daß nach Tabari die Kopten lieber den Muslimen als den Byzantinern tributpflichtig gewesen sein sollen, stellt wohl ein propagandistisches Gerücht der Eroberer dar.

⁷ Vgl. Michael Jan DE GOEJE, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, 174–176 ; Hoyland, *Seeing Islam*, 67–73.

⁸ Vgl. Peter BRUNS, *Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye*, in: *Oriens Christianus* 87 (2003) 47–64; HOYLAND, *Seeing Islam*, 194–200.

⁹ Vgl. DE GOEJE, *Syrie*, 82–103. Zuvor war das christliche Gotteshaus für multireligiöse Gebete zweckentfremdet worden. Unter dem Vorwand, eine Moschee zu brauchen, wurde die Hälfte des Kirchenraums von den Eroberern für den nichtchristlichen Kult beschlagnahmt, vgl. DE GOEJE, *Syrie*, 98. Etwa vierzehn Kirchen blieben indes gänzlich in der Hand der christlichen Bevölkerung, die auf Grund der Kriegswirren bereits stark dezimiert war. Ein von den Christen geräumtes Stadtviertel wurde fortan von den Muslimen bewohnt; ein weiteres war ehemals den Juden reserviert.

¹⁰ Eine gute Einführung in die syrische Sicht der Dinge findet sich bei Sidney GRIFFITH, *Syriac writers on Muslims and the religious challenge of Islam*, Kottayam 1995. Zur Umwandlung der Kathedrale in die Moschee und ihre Auswirkungen auf die Christen vgl. S. 5.

onymen mittelalterlichen Chronisten beginnt daher unter °Abd al-Malik für die Christen die pharaonische Knechtschaft:

»Im Jahre 1003 (der Griechen, A.D. 692) machte °Abd al-Malik einen *ta°dîl* (eine Gesetzesänderung) für die Syrer. Er erließ einen scharfen Befehl, daß ein jeder in sein Land und seine Stadt ins Vaterhaus gehen und sich selbst mit seinem und seines Vaters Namen eintragen lassen solle, dazu mit seinem Weinberg, seinem Olivenhain, seinem Besitz, seinem Familienstand und dem ganzen Vermögen. Von da an begann die *g°zîtâ*, welche vom Haupt der Leute erhoben wurde. Von da an begannen alle Übel, welche das Christenvolk überfluten. Bis zu diesem Zeitpunkt zogen die Könige eine Abgabe (*madatâ*) vom Grundstück, nicht aber von den Leuten ein. Von da an begannen die Hagarsöhne die Aramskinder mit einer ägyptischen Knechtschaft zu unterjochen. Aber weh uns, denn wir haben gesündigt, Knechte herrschen über uns. Siehe, dies ist die erste Gesetzesänderung, welche die Araber gemacht haben.«¹¹

Mit der Arabisierung ging zugleich eine beschleunigte Islamisierung einher. Ab 698 wurden die byzantinischen und sasanidischen Münzen durch solche mit arabisch-islamischer Legende¹² abgelöst. Folgt man der Maronitischen Chronik¹³, so stießen diese Neuprägungen in der christlichen Bevölkerung indes auf schroffe Ablehnung, da sie keine Kreuze mehr enthielten. Im Rahmen unserer Fragestellung sei vermerkt, daß keine christliche Quelle für die Frühzeit der arabischen Eroberung und der ersten Konsolidierungsphase eine bestimmte Kleidung oder farbliche Kennzeichnung der christlichen Untertanen erwähnt.

Omar II. (717–720)¹⁴ führte eine Steuerreform zum Ausgleich sozialer Spannungen und zur Eindämmung der Landflucht durch. Die Stabilisierung der Verhältnisse nach den vorherigen Thronwirren wurde zunächst auch von den Christen¹⁵ begrüßt, doch führte die steuerliche Dauerbelastung vor allem der Klöster und der kirchlichen Domänen zu einer ökonomischen Schwächung der Nichtmuslime, was von den Herrschern billigend in Kauf genommen wurde. Kurz zuvor, im Jahre 711, hatte Maslama seine Emire zur Landvermessung Mesopotamiens ausgesandt, die Bevölkerung schätzen und mit Bleiplaketten am Hals versehen lassen. Erstmals in der syrischen Historiographie wird hier die Kennzeichnung steuerpflichtiger Untertanen erwähnt, die gegenüber den Eroberern einen Sklavenstatus für sich in Anspruch nehmen konnten. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung mußte die Regentschaft Omars mit Erleichterung aufgenommen werden. Von einer besonderen Kennzeichnung der christlichen Untertanen erfahren wir indes nichts. Omar befreite die »bekehrten« Nichtaraber, d.h. solche Kopten und Syrer, die sich aus Gründen des beruf-

¹¹ CSCO 104,154,17–28.

¹² Vgl. hierzu die Abbildungen bei Michael G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton (New Jersey) 1984, 42f. 48f.

¹³ Vgl. CSCO 1,71,18–20: »Auch prägte er Gold und Silber, doch wurde es nicht angenommen, da kein Kreuz darauf war.«

¹⁴ Vgl. Arthur S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of Umar*, (London 1930) repr. London 1970. Für das Osmanische Reich, aber auch einige Aspekte der vorosmanischen Zeit vgl. Karl BINSWANGER, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts*, München 1977; Tilman NAGEL, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, Bonn 1973 (nur ein Band erschienen!).

¹⁵ Die Chronik von 846 nennt Omar einen »König, der erbarmungsvoller als seine Vorgänger war« (CSCO 1,234,17f).

lichen Fortkommens und der steuerlichen Erleichterung dem Islam zugewandt hatten, von der Dschisja¹⁶, der entehrenden Kopfsteuer, aber nicht von der Grundsteuer. Auch wenn wir in der Frühzeit nicht von Massenabfällen zum Islam hören, zeitigte die muslimische Steuerpolitik gegen die Nichtmuslime auf Dauer bittere Früchte. Butler¹⁷ spricht in seinem Standardwerk mit Bezug auf die Dschisja von einem »system of bribing Christians into Islam«. Die Steuerpolitik der Araber war indes ein zweischneidiges Schwert: einerseits führte sie dem Islam christliche Apostaten zu, andererseits ruinierte sie den Staatshaushalt. Der byzantinisch-persische Krieg hatte an der Wende vom sechsten zum siebten Jahrhundert zu einem nicht unbeträchtlichen Bevölkerungsrückgang in den ehemaligen Ostprovinzen des Byzantinischen Reiches geführt. Die Invasion der nomadisierenden Araber hatte wenige Jahrzehnte später außerdem noch einen Rückgang in der landwirtschaftlichen Produktion und eine allgemeine wirtschaftliche Rezession zur Folge. Die Steuerlast hingegen blieb für die Grundbesitzer gleich – darunter fielen in Ägypten und Syrien die zahlreichen Klöster – und wurde für die Nichtmuslime durch die Zusatzsteuer (*dschisja* gleichsam als Luxus- und Kultussteuer) noch erhöht. In einem seiner Briefe an den Kalifen beklagt der Emir von Ägypten die depressive Situation in seinem Land¹⁸, wenn er sagt, die Kamelstute werde derart gemolken, daß keine Milch mehr für ihr Junges übrigbleibe. Die Steuerreform Omars II. vom Anfang des achten Jahrhunderts war aus ökonomischen Erwägungen unausweichlich, führte aber 725 zum ersten koptischen Aufstand¹⁹, der im Blut erstickt wurde:

»Nach seinem (Simons) Tod war der Stuhl von Alexandrien drei Jahre ohne Patriarchen. Dann erwählten die Jakobiten im Jahre 81 (d. H.) Alexander, welcher vierundzwanzigeinhalb oder fünfundzwanzig Jahre blieb und im Jahre 106 (d. H.) starb. Ihn trafen harte Schicksale, indem er zweimal gebrandschatzt wurde. Dabei wurden ihm sechstausend Dinare abgenommen. Zu seiner Zeit befahl Abd al Aziz ibn Merwân, der Emir von Ägypten, die Mönche zu zählen, und als dies geschehen, wurde von ihnen Tribut gefordert, von jedem Mönch ein Dinar; dies war der erste Tribut, welcher von den Mönchen gefordert wurde. Als Abdallah ibn Abd al-Malik ibn Merwân die Verwaltung Ägyptens erhielt, bedrängte er die Christen sehr und Qurra ibn Scharik folgte seinem Beispiel, als er die Verwaltung Ägyptens bekam,

¹⁶ Textliche Grundlage für die Entrichtung des Tributs ist Sure 9,29–33, vgl. dazu die Diskussion bei Rudi PARET, Mohammed und der Koran, Stuttgart ⁴1976, 128–130, dem in der Einschätzung der Textüberlieferung unbedingt zuzustimmen ist. Der Text scheint nämlich nicht einheitlich zu sein, vor allem ist nicht sicher, ob der einleitende Vers 29 mit dem folgenden organisch zusammenhängt, was doch sehr zweifelhaft ist, da die Schriftbesitzer, Juden wie Christen, an einen Jüngsten Tag glauben. Der Passus »von denen, denen die Schrift gegeben worden ist«, ist also von einem späteren Redaktor eingefügt. Dieser hat in vergrößernder Weise den Unglauben der Schriftbesitzer mit den von Mohamed einst bekämpften »Heiden« oder »Beigesellern« gleichgesetzt. Ein alter Brauch, von den unterworfenen Stämmen Tribut zu verlangen, ist also in späterer Zeit unterschiedslos auf die Christen übertragen worden, die bekanntermaßen in Mekka und Medina fast gar nicht vertreten waren, vgl. dazu Henri LAMMENS, L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Beyrouth 1928. Einen allgemeinen Überblick bietet Rudi PARET, Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum 21 (1970) 344–365.

¹⁷ BUTLER, Conquest of Egypt, 463.

¹⁸ Vgl. BUTLER, Conquest of Egypt, 459f.

¹⁹ Vgl. Ferdinand WÜSTENFELD, Macrizi's Geschichte der Copten, (Göttingen 1843), repr. Hildesheim 1979; vgl. auch Burkhard MAY, Die Religionspolitik der ägyptischen Fatimiden 969–1171, Hamburg 1975.

und brachte über die Christen Bedrängnisse, wie sie sie vordem nicht erfahren hatten.²⁰ Obaidallah ibn al Hidschâb, Verwalter der Einkünfte, hatte schon den Kopten für jeden Dinar ein Qirât mehr auferlegt. Dem widersetzte sich die koptische Bevölkerung der östlichen Ebene, aber die Muslime zogen ihnen entgegen und töteten eine bedeutende Menge von ihnen im Jahre 107 (d. H.). Auch Osâma ibn Zaid al-Tanuchi, Verwalter der Einkünfte, bedrängte und bedrückte die Christen, nahm ihnen ihre Habe und brannte den Mönchen ein eisernes Zeichen auf die Hand, welches den Namen seines Klosters und sein Alter angab, und wer ohne dieses Brandmal angetroffen wurde, dem wurde die Hand abgehackt. Er erließ eine Verordnung an die Provinzen, daß jeder Christ, welcher ohne Legitimationsschein angetroffen würde, eine Strafe von zehn Dinar bekommen sollte. Nun umstellte er die Klöster und ergriff eine große Anzahl von Mönchen ohne Brandmal, von denen einige geköpft, die übrigen so lange gegeißelt wurden, bis sie unter den Streichen starben. Hierauf wurden die Kirchen zerstört, die Kreuze zerbrochen, die Ikonen vernichtet, die Götzenbilder in ihrer Gesamtheit zerbrochen, im Jahre 104 unter dem Kalifen Jazîd ibn Abd al-Malik. Als nun Hîscham ibn Abd al-Malik das Kalifat antrat, schrieb er nach Ägypten, daß die Christen nach ihren Gewohnheiten und nach den in ihren Händen befindlichen Verträgen behandelt werden sollten; jedoch Handhala ibn Safwân, welcher als Emir zum zweiten Male die Verwaltung Ägyptens erhielt, bedrückte die Christen, vermehrte die Abgaben, ließ Mensch und Tier zählen und drückte jedem Christen als Brandmal das Bild eines Löwen auf. Er untersuchte sie daraufhin, und wer ohne Brandmal angetroffen wurde, dem wurde die Hand abgehackt.«²¹

Erst in der Abbasidenzeit (nach 749/50)²² erfahren wir von vertraglichen Regelungen. Diese sind verknüpft mit dem Namen des zweiten »rechtgeleiteten« Kalifen Omar (*schurût – al-^cumarîjja*, »Omars Bedingungen«), der von 634 bis 644 regierte und die Eroberung der christlichen Länder Ägypten und Syrien abschloß. Der Wortlaut dieser »Bedingungen Omars« findet sich bei muslimischen Geschichtsschreibern vom 11. bis 15. Jahrhundert²³ und liegt in entsprechend zahlreichen Varianten vor. Die Überlieferungsgeschichte ist, wie schon Moritz Steinschneider²⁴ seinerzeit andeutete, einigermaßen kompliziert und nicht mit wenigen Worten zu klären. Die Rückbindung des Schutzvertrages an die Autorität des zweiten Kalifen erscheint indes historisch mehr als zweifelhaft. Zum einen wissen die zeitgenössischen christlichen Chronisten wie Johannes von Nikiu in Ägypten und Johanan bar Penkaje in Mesopotamien davon nichts, zum anderen galt die Autorität des zweiten Kalifen nur bei den Sunniten, nicht aber bei den Schiiten. Die Christen des Zweistromlandes hingegen hielten schon aus geographischen Gründen nicht zu den Omais in Damaskus, sondern zu Alis Parteigängern. Schließlich war es durchaus im Sinne späterer

²⁰ Vgl. WÜSTENFELD, Geschichte der Copten, 53, Anm. 1.

²¹ WÜSTENFELD, Geschichte der Copten, arab. 21f (dt. 53–56).

²² Die neuen Herren im Orient setzten in gewisser Weise die alte Minderheitenpolitik der Sasaniden gegen die Christen fort, vgl. Frede LØKKEGAARD, Islamic Taxation in the Classic Period. With special reference to circumstances in Iraq, Kopenhagen 1950; Heribert BUSSE, Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut/Wiesbaden 1969.

²³ Vgl. Albrecht NOTH, Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nichtmuslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren, in: Tilman NAGEL: Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Bd. 1, 282–314. Im Gegensatz zu Steinschneider scheint Noth nicht mit Fälschungen größeren Umfangs zu rechnen.

²⁴ Vgl. den Anhang I bei Moritz STEINSCHEIDER, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, (Leipzig 1877) repr. Hildesheim 1966, 165–187.

Herrschaftslegitimation, wenn man derartige Verträge in die Frühzeit Mohameds und seiner Kampfgefährten zurückprojizierte. Aber auch im christlichen Lager bediente man sich eines solchen Mittels, um das harte Los der Schutzherrschaft erträglicher zu machen. So überliefert z.B. die Chronik Seert (13. Jh.)²⁵ einen angeblichen Schutzbrief Mohameds in Bezug auf die Christen von Nadschrân in Südarabien, der leicht als *pia fraus*²⁶ entlarvt werden kann. Das Schweigen der christlichen Chronisten des siebten Jahrhunderts, Johannes von Nikiu in Ägypten und Johannes bar Penkaje in Mesopotamien, hinsichtlich der sog. »Bedingungen Omars« scheint in der Tat ein hinreichender Beleg dafür zu sein, daß diese nicht auf den zweiten Kalifen zurückgehen, sondern das Produkt späterer islamischer Rechtsgelehrsamkeit sind.

Eine erste Regelung der leidigen Steuerfrage wird mit dem frühesten Zeugnis islamischer Jurisprudenz, dem »Buch über die Grundsteuer« (*kitâb al-kharâdsch*)²⁷ erreicht. Dieses wurde von dem hanafitischen Rechtsgelehrten Abû Yûsuf (731–798) verfaßt. Der Kalif Harûn al-Raschîd (gest. 809) war der eigentliche Auftraggeber für dieses höchst bedeutsame Gesetzeswerk. Unter formalem Aspekt handelt es sich um ein Exemplar der *quaestiones-responsiones*-Literatur, um eine Sammlung von Fragen und Antworten des Kalifen an den damaligen Kadi der Hauptstadt Bagdad. In diesem »Steuerbuch«²⁸ stellt Abû Yûsuf darüber hinaus die leitenden Grundsätze zusammen, die bei der Behandlung der nichtmuslimischen Untertanen im Dâr al-Islâm (oder *dâr as-salâm* im Gegensatz zum *dâr al-harb*) anzuwenden sind. Abû Yûsuf forderte darin den Kalif Harûn ar-Raschîd auf, für die Segregation der *dhimmis*, der Nichtmuslime, zu sorgen. Die Schutzbefohlenen mit ihrer signifikant glattrasierten Stirn sollten als typische Sklaventracht einen strickartigen Gürtel, den sog. *zûnnâr*, tragen, außerdem lange gesteppte Mützen (*qalânîs*)²⁹, ferner sollten sie an ihren Reitsätteln statt eines Sattelknopfs am vorderen En-

²⁵ PO XIII,4,601–610. Ein weiteres Edikt findet sich in PO XIII,4,610–618. Kap. CIV (PO XIII,4,618–624) enthält eine Geschichte zum Tode Mohameds, in welcher der nestorianische Bischof Gabriel als Verhandlungspartner mit Abu Bakr auftritt. Vgl. Werner Schmucker, Die christliche Minderheit von Nagrân und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam, in: Tilman Nagel: Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Bd. 1, 183–281.

²⁶ Moritz STEINSCHNEIDER, Polemische Literatur, 184–187, verweist in §§ 9–10 auf diese fiktiven Schutzbriefe, welche die Christen Omar II. (?) untergeschoben haben.

²⁷ Eine englische Übersetzung wurde von Aharon BEN SHEMAH, Abû Yûsuf, *kitâb al-harâg*. Taxation in Islam, Leiden/London 1969, die ältere französische von Edmond FAGNAN, *Le livre d'impôt foncier*, Paris 1921, besorgt. Auf die unterschiedlichen Rezensionen kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es gilt nach ben Shemesh, 7–10, festzuhalten, daß in den ersten sieben Jahrzehnten der arabischen Eroberung die Zivilverwaltung in der Hand der Christen blieb und keinen tiefgreifenden Veränderungen unterlag. Weitere Quellen bei J. FINKEL, A risâla of al-Jâhîz, in: *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927) 311–334. Alphonse MINGANA, A Charter of Protection, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 10 (1926) 127–133. Die Steuer konnte statt mit Geld auch in Naturalien abgegolten werden, selbstverständlich nicht mit Wein und Schweinefleisch, vgl. BEN SHEMAH, 69, und auch NOTH, Verträge, 292; daneben waren kleinere Werkzeuge und Haushaltswaren wie Nadeln etc. durchaus willkommen. Ausnahmeregelungen galten nur für die arabischen Christen, die Banû Taghlib, vgl. NOTH, Verträge, 306f, und jene aus Nadschrân, die als Araber von ihren Stammverwandten schonender behandelt wurden als Perser, Kopten und Syrer.

²⁸ Zu den Kleidervorschriften vgl. FAGNAN, *Le livre d'impôt foncier*, 195–197.

de hölzerne Knäufe – so groß wie Granatäpfel – benutzen und ihre Sandalen mit doppelten Schnürsenkeln versehen. Die Frauen der Schutzbefohlenen durften keine gepolsterten Sättel benutzen. Die Schutzbefohlenen können die ihnen in den *dhimma*-Verträgen zugesicherten Gotteshäuser ungestört benutzen. Grundsätzlich verboten sind jedoch der Neubau der Kirchen und eine öffentliche Bezeugung des Glaubens in Gestalt von Prozessionen mit dem Vortragekreuz, überhaupt die Zurschaustellung von Kreuzen. Zwar dürfen die Schutzbefohlenen in den Haupt- und Marktstädten (Fustat, Bagdad) der Muslime wohnen und Handel treiben, doch dort weder Wein noch Schweinefleisch verkaufen. Diese diskriminierende Praxis führt Abû Yûsuf auf die frühislamische Zeit zurück, vor allem auf den Kalifen Omar.

War die Herrschaft des Ma'mûn für die Nichtmuslime noch einigermaßen erträglich, so begann für sie, wie Barhebräus³⁰ berichtet, mit dem Kalifat Mutawwakils (847–861)³¹ eine äußerst ungünstige Zeit. Dieser tyrannische Herrscher, der nach Goldziher³² Orthodoxie, Intoleranz und ein weinseliges Säuerleben glücklich in sich vereinigte, erließ bereits im dritten Jahr ein Edikt gegen die Nichtmuslime, das diesen schikanöse Beschränkungen im öffentlichen Auftreten auferlegte:

»Er begann im Jahre 231 der Araber (A.D. 845) zu herrschen. Dieser Kalif war ein Christenhasser, und er bedrängte sie, ihre Köpfe mit *pûqyârê*³³ aus Schurwolle zu umbinden. Ohne Gürtel (*zûnnâr*) und Strick (*kûstîgh*)³⁴ durfte sich niemand von ihnen draußen blicken lassen. Hatte jemand von ihnen einen Sklaven, so sollte er zwei verschiedenfarbige Flicker auf sein Obergewand – vorne und hinten – nähen. Ihre neuen Kirchen sollten eingerissen werden. Hatten sie eine geräumige Kirche, auch wenn sie alt war, sollte ein Teil von ihr zur Moschee gemacht werden, und es durften keine Kreuze an ihrem Hosanna-Tag (Palmsonntag) erhoben werden. Solche und vielerlei solche tyrannische Befehle gab er heraus, auch für die Juden. Ferner ließ er auch das Grab Husseins bar Ali, der von der Tochter ihres Propheten abstammte, zerstören...«³⁵

Das Ziel der militanten Religionspolitik Mutawwakils war die Durchsetzung der sunnitischen Orthodoxie gegen den Widerstand der Nichtmuslime, aber auch der schiitischen Opposition und der Anhänger der Mu'tazila. Im Kontext dieser Bemühungen legte der Kalif die einzelnen Vorschriften der sog. »Bedingungen Omars«,

²⁹ Nach den Untersuchungen von LICHTENSTADTER, *distinctive dress*, 42, hatte die *qalansuwa* ein kegelförmiges (!) Aussehen.

³⁰ Vgl. Ernest W. BUDGE (ed./tr.), *Bar Hebraeus, The Chronography of Gregory Abû-I-Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician*, vol. I-II, London 1932; Paul BEDJAN (ed.), *Bar Hebraeus, Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris 1890. BUDGES Übersetzung basiert auf der Textausgabe von Bedjan, der an manchen Stellen ein anderes Manuskript als der Übersetzer benutzt zu haben scheint. Die Faksimile-Ausgabe des von mehreren Kopisten angefertigten Manuskripts ist zum Nachschlagen kaum geeignet. Eine kalligraphisch gelungene Abschrift wurde seinerzeit von Julius J. ÇIÇEK, *The Chronography of Bar Hebraeus*, Glane/Losser (Holland) 1987, besorgt.

³¹ Bei der Datierung folgen wir den Angaben bei Gerhard ENDRESS, *Der Islam in Daten*, München 2006.

³² Vgl. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg² 1925, 111.

³³ Nach PAYNE-SMITH, *Syriac Dictionary*, 438b, eine Verschreibung für *pûqîlâ* (»Kappe«, eine Art »kefiyeh«). Die Wolle (*amrâ*) ist Kennzeichen des Asketen, Leinen hingegen, erst recht Seide, galt als Luxus.

³⁴ Schon im vorislamischen Zoroastrismus ist die heilige Schnur *kûstîgh*, welche dem Knaben in der Schulzeit umgebunden wird, ebenso wie ihr weltliches Gegenstück, der Gürtel, ein Zeichen der Dienstbarkeit und des Gehorsams, vgl. Geo WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 351f, bes. Anm. 36.

³⁵ BUDGE 141: Çiçek 144b.

wie sie von Abû Yûsuf entwickelt waren, hinsichtlich der Christen und Juden sehr restriktiv aus. Für die nichtmuslimischen Minderheiten ist es indes ein schwacher Trost, daß der Zorn des Kalifen sich auch gegen die muslimischen »Häretiker« ausstobte. Schwerer wog in den Augen der christlichen Chronisten die Zerstörung der nach der islamischen Eroberung gebauten Kirchen, wie auch aus der Chronik des Tabari erhellt³⁶. Eine ähnliche Beschreibung der historischen Ereignisse unter Mutawwakil findet sich beim Muslim Makrizi, der neben der Kleiderfrage auch die den Schutzgenossen gestatteten Reittiere im einzelnen behandelt:

»In seinen Tagen befahl al-Mutawwakil ʿal-allahi³⁷ im Jahre 235 (A.D. 849) den Schutzgenossen, honigfarbige, härene Mäntel anzuziehen, Gürtel umzubinden, auf Sätteln mit hölzernen Steigbügeln zu reiten und hinten an den Sattel zwei Kugeln zu machen; ferner sollten die Männer zwei Flicker auf ihre Kleider setzen, die sowohl von der Farbe des Kleides, als auch unter sich verschieden wären, jeden vier Finger lang, und wenn ihre Frauen ausgingen, sollten sie honigfarbige Schleier tragen, und er verbot ihnen, Gürtel anzulegen. Er befahl, ihre neu erbauten Kirchen niederzureißen, von ihren Niederlassungen Steuer zu nehmen und über die Türen ihrer Häuser Bilder des Teufels aus Holz³⁸ zu setzen. Er verbot, in Geschäften für den Sultan ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen, und kein Muslim sollte sie unterweisen. Auch untersagte er ihnen, bei ihren Zeremonien ein Kreuz sehen zu lassen und auf der Straße ein brennendes Licht zu tragen. Dagegen befahl er, ihre Gräber dem Erdboden gleichzumachen. Diese Verordnungen erließ er in allen Provinzen. Im Jahre 239 (A.D. 853) befahl er dann den Schutzgenossen, zwei honigfarbige Wollkleider über die Arme und ein Unterkleid zu tragen, und beim Reiten sich auf den Gebrauch der Maultiere und Esel zu beschränken, unter Ausschluß der Pferde und anderer Lasttiere.«³⁹

Nach der ersten Durchsicht der vornehmlich christlichen Quellen können wir festhalten: Vor der Mitte des achten Jahrhunderts gab es keine diskriminierenden Kleidungs Vorschriften für die christliche Minderheit im Orient. Eine Verschärfung der Situation entstand durch das intransigente Auftreten Mutawwakils, der 853 die gelbe Farbe zur Pflicht machte. Sein Edikt wies den nachfolgenden Generationen den Weg: »The three main features were maintained for centuries, namely, restriction of the kind of attire, prohibition of luxury in dress and mount, and the special color of their garments and distinctive badges.«⁴⁰ Dennoch gab es Ausnahmen von dieser Regel. Selbstbewußte Christen, zumal wenn sie einen hohen Rang bei Hofe bekleideten und es sich als Wesire und Schreiber leisten konnten, scherten sich – sehr zum Verdruß ihrer muslimischen Mitbürger – keinen Deut um diese Vorgaben. Makrizis Geschichte der Kopten in Ägypten kennt einige Beispiele für den ausgeprägten Stolz der christlichen Minderheit, deren einflußreiche Repräsentanten hoch zu Roß mit weißem Turban durch die Menge ritten:

³⁶ Vgl. Ann. III,1419; TRITTON, Caliphs, 50.

³⁷ »Der auf Allah vertraut.«

³⁸ Was es mit den »Satansbildern« auf sich hat, bleibt dunkel. LICHTENSTADTER, distinctive dress, 48, Anm. 48, vermutet eine Verhöhnung der jüdischen Mezuzä; vielleicht war es aber auch eine Verspottung der Ikonen. In seiner Koptengeschichte spricht Makrizi (Wüstenfeld 61) kurz darauf vom Betrug eines Mönches mit einer Maria-lactans-Ikone, welcher zum Anlaß für einen Bildersturm in Kairo wurde.

³⁹ WÜSTENFELD, Geschichte der Kopten, arab. 24 (dt. 60).

⁴⁰ LICHTENSTADTER, distinctive dress, 49.

»Am Ende des Monats Radschab im Jahre 700 (April 1301) kam der Wesir des Thronräubers von Maghrib nach Kairo, um die Wallfahrt zu machen... (es folgt eine Beschreibung eines Kopten zu Pferd) Er ermahnte sodann die Emire und warnte sie vor Allahs Rache, daß sie nur ja nicht ihren Feind über sich herrschen lassen sollten, dadurch daß sie es den Christen gestatteten, auf Pferden zu reiten, und die Muslime ihrer Willkür und Verachtung preisgäben, daß es vielmehr nötig sei, sie in Unterwerfung zu halten und nach jenem Schutzbrief zu behandeln, welche der Emir der Gläubigen Omar bin al Chattâb ihnen erteilt habe [...] Sie unterwarfen sich nun den Bestimmungen Omars, und der Patriarch der Christen verpflichtete seine Partei, die Christen, blaue Turbane zu tragen und einen Gürtel um die Hüften zu binden, untersagte ihnen, auf Pferden und Maultieren zu reiten... Darauf wurde in Kairo und Ägypten ausgerufen, daß sämtliche Christen blaue und sämtliche Juden gelbe Turbane tragen sollten, und wer es nicht täte, dessen Vermögen sollte konfisziert werden. Sie wurden insgesamt vom Diwan des Sultans und den Büros der Emire ausgeschlossen, bis sie den Islam angenommen hätten. Der gemeine Pöbel erhielt über sie die Oberhand und verfolgte sie, und wer ohne die vorgeschriebene Kleidung erblickt wurde, den schlugen sie mit Schuhen und versetzten ihm Faustschläge in den Nacken, daß er fast zu Tode kam. Wer an ihnen vorbeiritt und seine Füße nicht anpreßte, den warfen sie von seinem Reittier und versetzten ihm schmerzhaftige Schläge. Viele von ihnen hielten sich deshalb verborgen; die Not zwang eine Anzahl der Angesehensten von ihnen, den Islam anzunehmen, weil sie sich schämten, Blau zu tragen und auf Eseln zu reiten. Die zeitgenössischen Dichter erwähnen häufig die veränderte Kleidung der Schutzgenossen, so sagt Alâ ad-Din bin al-Mudhaffer al-Madâi: »Gewzungen sind die Ungläubigen, schlechte Mützen zu tragen, welche durch Allahs Fluch ihre Verwirrung noch vermehren. Da sprach ich zu ihnen: Man hat euch nicht Turbane aufgesetzt, vielmehr hat man euch alte Schuhe übergestülpt.«⁴¹

Regelmäßig kam es im vierzehnten Jahrhundert zu Ausschreitungen gegen Christen in Kairo und zu Übergriffen auf einzelne Kirchen. Für das Jahr 755 (A. D. 1354) erwähnt Makrizi⁴² einen besonderen Vorfall, wonach ein ungenannter christlicher Sekretär der berühmten Kairoer Al-Azhar-Moschee in völliger Verachtung der Kleiderschriften gestiefelt und gespornt mit weißem Leinenturban nach »Alexandrinertart« stolz durch die Stadt geritten sei. Wiederum kam es zu Anklagen vor dem Kadi, wiederum wurden »Omars Bedingungen« den Juden und Christen diktiert, wiederum wurden Kirchen gebrandschatzt. Christen wurden aus dem Staatsdienst entfernt, selbst die formelle Annahme des Islam brachte den »Neubekehrten« keine Erleichterung. Die Oberägypter gelten Makrizi als schlechte Muslime, da sie einst unter Zwang den Islam annahmen und bis auf den heutigen Tag einen tiefverwurzelten Haß gegen diese Religion hegen.

Die Lage der Christen in Syrien und im Zweistromland war von der in Ägypten nicht sonderlich verschieden. Bis zum Untergang der Abbasiden 1258 änderte sich wenig am Minderheitenstatus der verschiedenen christlichen Gemeinschaften im Zweistromland. Als Bagdad fiel und die Residenz der Ilchane nach Täbriz verlegt wurde, begann für die syrischen Christen eine Zeit des Aufatmens. Anders als in westlichen Chroniken, in denen die Mongolen oft als wüste Barbaren erscheinen, wurden sie im Osten von den Christen stürmisch begrüßt. Nachdem Hülgü Bag-

⁴¹ WÜSTENFELD, Geschichte der Copten, arab. 31f (dt. 74–77).

⁴² Vgl. WÜSTENFELD, Geschichte der Copten, arab. 32 (dt. 77f).

dad⁴³ eingenommen hatte, läuteten überall wieder die Kirchenglocken, wurden Dank- und Bittprozessionen mit Vortragekreuzen in der Öffentlichkeit abgehalten, erhielt der Katholikos, das Oberhaupt der Kirche des Ostens, gar ein Kalifenschlößchen als Residenz zugewiesen. Im gesamten Mongolenreich waren die Christen gleichberechtigte Bürger, wurde ihr Klerus hochgeachtet und ihre Kirchengüter geschont. Es wurde keine *dschisja* mehr erhoben, es gab keine diskriminierende Kleiderordnung mehr und die Mönche genossen Kultus- und Steuerfreiheit. Mit dem schleichenden Übertritt der Ilchane zum Islam gegen Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts hingegen kehrten auch die alten diskriminierenden Bestimmungen für die Schutzbefohlenen wieder zurück, was ein kurzer Auszug aus der Vita Jahbalahas III. illustrieren mag:

»Vielmehr ließen die Araber (d.h. die Muslime) nicht vom Bösen ab und drangsalierten die Christen wie ehemals. Ein gewisser Mann unter ihnen – er war Herr des Diwan mit Namen Nasir ad-Din – erlangte ein Edikt vom König, das den Christen befahl, die Schutzsteuer (*g^ezîtâ*) zu zahlen und sich einen Gürtel (*zûnnâr*) umzuschallen, wenn sie auf den Markt gingen. Dieses Übel war das schlimmste von allen. Viele Christen wurden in der sog. »Friedensstadt« (Bagdad?) gemeuchelt. Ohne Verzug wurde die Schutzsteuer oder das Kopfgeld von ihnen eingezogen, ihre Lenden wurden mit Gürteln gegürtet; um die Wahrheit zu sagen, diese Dschisja war keine Steuer, sondern die reinste Ausplünderung⁴⁴. Wenn sie auf den Markt gingen und zwischen den Häusern umherliefen, dann machten sich die Leute über sie lustig, schnitten Grimassen und feixten: »Ach, da schaut her, ihr seht wie die Gürtel aus, verkommenes Pack!« Es gab nichts Schändliches, was sie ihnen nicht antaten, [131] bis Gott sich ihrer erbarmte und in seiner Güte ihre Bürde erleichterte und jene Versuchungen entfernte, die sie, von allen Seiten eindringend, gepackt hatten.«⁴⁵

Es ist hier nicht der Ort, in eine ausführliche, kritische Auseinandersetzung mit neueren Thesen⁴⁶ zur »Schutzgenossenschaft« einzutreten. Gelegentlich wurde – nicht ohne eine gehörige Portion Zynismus – mit Blick auf den Status der Nichtmuslime in osmanischer Zeit behauptet, die diskriminierenden Bestimmungen der *dhimma* besäßen integrative Funktion⁴⁷. Nun diene aber die systematische Segregation von Nichtmuslimen in muslimischer Gesellschaft – und die Kleiderfrage ist nur ein Punkt unter vielen – der gewaltsamen Islamisierung⁴⁸, gewaltsam in dem Sinne, daß

⁴³ Vgl. Barhebräus: Budge I,429-431. Vor allem die Regierung Qublai Khans und seiner Nachfolger wurde von den Christen als Erleichterung empfunden, vgl. BUDGE I,438-444.

⁴⁴ Wortspiel im Syr. mit *g^ezîtâ* und *bezîtâ*.

⁴⁵ Paul BEDJAN, Histoire de Mar-Jahbalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens, Leipzig 1895, 130f.

⁴⁶ BINSWANGER, Status, 1ff, hat sich in seiner Dissertation um eine begriffliche Neubestimmung der *dhimma* gegen die ältere Sicht Cahens in EI² bemüht, der den Islam für eine tolerantere Religion als das Christentum hält, aber dafür den historischen Beweis schuldig bleibt.

⁴⁷ Vgl. BINSWANGER, Status, 40f. Was die Kleiderfrage anbelangt, so scheint das Osmanische Reich von den ägyptischen Verhältnissen nicht allzu weit entfernt gewesen zu sein, vgl. ders., a. a. O., 177.

⁴⁸ Im Osmanischen Reich ist die Islamisierung in unterschiedlicher Weise gelungen. Die Türkei ist heute christenfrei. Es kommen immer wieder neue Zeugnisse der Christenverfolgung um die Jahrhundertwende zutage, vgl. zuletzt Hubert KAUFHOLD, Zeitgenössische syrische Berichte über die Christenverfolgungen der Jahre 1895/96 im Osmanischen Reich, in: OrChr 91 (2007) 25-43. Griechenland, Ungarn und andere Balkanstaaten konnten hingegen ihre nationale und religiöse Identität gegen das Türkentum behaupten. In Ägypten und Syrien sind durch die islamische Gesetzgebung die Mehrheitsverhältnisse gekippt worden.

hier starker sozialer Druck auf die nichtmuslimische Bevölkerung ausgeübt wurde, den Islam als die herrschende Religion anzunehmen. Völlig unhaltbar erscheint daher die auf Cahen⁴⁹ zurückgehende These, wonach wir unter *dhimma* eine Art »hospitality« zu verstehen hätten. Folgt man dieser Logik, dann wären Kopten, Syrer und Armenier »Gäste« in ihrem eigenen Land, das nun zum Gebiet des Islam gehört!

Zum Abschluß sei noch ein Wort über die besondere Farbgebung gesagt. Auch wenn hinreichend deutlich geworden ist, daß man dieses Problem nicht von einem exklusiv jüdischen Winkel⁵⁰ aus betrachten kann, so bleibt doch die spezifische Symbolbedeutung der gelben (honigfarbenen, safranfarbenen) Farbe unabhängig von ihrer natürlichen Gewinnung zu klären. Neben der Signalfunktion dürfte sich von Lev 13,30 her in der rabbinischen Literatur⁵¹ der Hinweis auf die Leprakrankheit nahelegen, was, unter dem Aspekt der kultischen Unreinheit betrachtet, implizieren würde, die Ungläubigen gleichsam als Aussätzige zu meiden. Ferner gilt es zu bedenken, daß nach verschiedenen Aussprüchen Mohameds⁵², über deren historische Echtheit hier nicht verhandelt werden soll, die gelbe Farbe ihm besonders verhaßt gewesen sei und daß er niemals auf Purpur ritt und kein safranfarbenes Gewand trug. Wenn nun das IV. Lateranense (1215)⁵³ in seiner 68. Konstitution eine besondere Kleidung für Juden und Sarazenen vorsah, dann handelte es sich hierbei um eine westliche Retourkutsche für einen uralten, die orientalischen Christen betreffenden Brauch.

⁴⁹ Vgl. BINSWANGER, Status, 1.

⁵⁰ Vgl. LICHTENSTADTER, distinctive dress, 35. Allerdings bestreitet die Autorin, a. a. O., 49, daß mit dem Gelb eine besondere Bedeutung verbunden gewesen sei: »It seems that the choice of yellow as the only color allowed the dhimmi was not due to any particular malice, and that no special meaning was attached to it.« Sie kann in diesem Zusammenhang auf die schwarzen Turbane verweisen, auf welche der Ägypter Hakim aus Haß auf die Farbe der Abbasiden spucken ließ.

⁵¹ Vgl. JASTROW, Dictionary of the Targumim, 1264b.

⁵² Nach der Zählung Bucharis sind dies die Hadithe 4037 und 4210. Nach Spruch 4055 ist rotgelb nur den Frauen gestattet.

⁵³ Vgl. Giuseppe ALBERIGO (Hg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna ³1973, 266.

Die Katholische Kirche und die Heiligkeit des Menschenlebens¹

Von Josef Spindelböck, St. Pölten

Einleitung

Als Christen ist uns der Schutz des Lebens insgesamt, d.h. vor allem der menschlichen Personen, aber auch der Tier- und Pflanzenwelt, ein großes Anliegen; die folgenden Darlegungen sollen sich aber auf das *Lebensrecht der menschlichen Personen* beziehen.

Die erste Frage, die es zu klären gilt, lautet: Was bedeutet »Heiligkeit« des menschlichen Lebens? Wir denken hier an die Unverfügbarkeit, Unantastbarkeit und Unverletzlichkeit des Menschenlebens, eben an den dem Menschen als Person geschuldeten besonderen Respekt, was die Integrität seines Lebens betrifft. In welchem Sinn dies alles gilt, wird noch genauer zu erheben und zu klären sein, gerade auch auf biblischer Grundlage. Es ist eine menschliche Grunderfahrung: Wer meinen Leib verletzt, stellt *mich* als Person in Frage, versagt *mir* den grundlegenden Respekt! Wenn wir hingegen die »Heiligkeit« oder Unversehrtheit bzw. Integrität des Leibes achten, dann gilt diese Achtung der betreffenden Person! Während wir an uns selber den Leib von unserem Innenleben klar unterscheiden können, begegnet uns der Mitmensch gerade auch in seiner Innerlichkeit immer nur vermittelt durch den Leib. Von daher verbietet sich jede Versachlichung und Instrumentalisierung des Leibes gerade der anderen Person. Wir können den *Respekt* und die *Ehrfurcht*, die wir dem *Leib* des Mitmenschen entgegenbringen, nicht vom Respekt gegenüber dieser oder jener konkreten *Person* trennen.² Im Leib drückt sich die unsterbliche Seele aus; der Mensch als Person ist ein Wesen in der Einheit von Leib und Seele.

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich auf Einladung von Prof. Dr. Erkki Koskeniemi bei der von der »Lutheran Evangelical Association« veranstalteten Tagung zum Thema »Recht und Unrecht« in Karkku, Finnland, am 17. August 2010 halten durfte. Die Ausführungen beinhalten daher eine ökumenische Perspektive. Als römisch-katholischer Priester und Moraltheologe entsprach ich der Einladung gerne, und zwar mit großem Respekt gegenüber der Überzeugung meiner Gastgeber als gläubige evangelisch-lutherische Christen. Zugleich wollte ich mit allem Freimut in Bezug auf meine eigene glaubensmäßige Zugehörigkeit die katholische Sichtweise darstellen: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3, 15). Der finnische Titel des Vortrags lautete: »Mitä katolinen kirkko opettaa elämän kunnioittamisesta?« (»Was lehrt die Katholische Kirche über den Respekt vor dem Leben?«)

² »Der Gedanke, dass freie Menschen sich in ihrem sittlichen Subjektsein nur achten, wenn sie einander solche Achtung zuallererst in der Weise des Respektes vor der *Unverletzlichkeit ihres körperlichen Daseins* entgegenbringen, ist in der Geschichte der Philosophie seit der europäischen Aufklärung immer stärker hervorgetreten.« – Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, 1998², 97; vgl. ders., *Die Achtung der Menschenwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 61–76, hier 66.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich wie folgt: Zuerst geht es um eine methodische und inhaltliche Darlegung der *Argumentation* der Katholischen Kirche. Zweitens wird auf die fundamentale *Wertschätzung des menschlichen Lebens* in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Lehre eingegangen, um dann drittens die *Unantastbarkeit der Würde des Menschen* herauszustellen. Damit verbunden ist viertens die Präsentation der ausnahmslos gültigen *Norm des Tötungsverbot*s («Keinen Unschuldigen direkt töten!«). Fünftens wird das *Notwehrprinzip* in seiner Geltung und Begründung dargestellt, während spezielle Fragen des Lebensschutzes ausgeklammert bleiben müssen, da sie eigene ausführliche Behandlungen verdienen.

1. Die methodischen und inhaltlichen Grundlagen der Argumentation der Katholischen Kirche

Wenn die Katholische Kirche in Fragen des Glaubens und der Sitten («de rebus fidei et morum»³) Stellung nimmt, so tut sie dies auf der Grundlage der Offenbarung Gottes.

Offenbarung bedeutet soviel wie Selbstmitteilung oder Selbsterschließung Gottes. Gott selbst gibt uns Kunde von seinem Wesen und seinem Heilswerk, um uns durch die heiligmachende Gnade Anteil an seinem göttlichen Leben zu schenken.

Es ist hilfreich, zwischen einer Werk- und einer Wort-Offenbarung zu unterscheiden: Die Werk-Offenbarung Gottes erfolgt durch die Schöpfungsordnung, während die Wort-Offenbarung sich auf die Heilsgeschichte bezieht, wie sie im Alten und Neuen Testament bezeugt wird.

Gemäß der *Werk-Offenbarung* kann der Mensch durch seine Vernunft immerhin sowohl das Dasein Gottes als auch die Grundzüge der sittlichen Ordnung erkennen; in beiden Fällen besteht allerdings die Gefahr des Irrtums aufgrund der Folgen der Erbsünde. Der Apostel Paulus hat die Möglichkeit der *natürlichen Gotteserkenntnis*, aber auch der im Gewissen für die »Heiden« möglichen *Erkenntnis des Sittengesetzes* grundsätzlich zugestanden. So heißt es in Röm 1, 19–20 über die auch für Heiden mögliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfungsordnung: »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine *unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen*, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig.«⁴ Und in Bezug auf das von Gott dem Menschen ins Herz geschriebene sittliche

³ Vgl. den Titel des berühmten Sammelwerks mit Auszügen wichtiger lehramtlicher Stellungnahmen: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* : Griechisch/Lateinisch – Deutsch = Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Heinrich Denzinger, Verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarb. von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, Freiburg 1999³⁸. Der Ausdruck »in rebus fidei et morum« wurde bereits vom Konzil von Trient verwendet, um den inhaltlichen Bezugsrahmen der lehramtlichen Stellungnahmen der Kirche zu bestimmen: vgl. DzH 1507. Zur historischen und theologischen Analyse vgl. Alfons Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1979, 112–122.

Gesetz hält Paulus fest: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die *Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben* ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird« (Röm 2, 14–16).⁵

In der *Wort-Offenbarung* richtet sich Gott seit der Erschaffung des Menschen an bestimmte, auserwählte Personen, um sie zu Trägern der göttlichen Verheißungen und Heilszuwendungen zu machen. Angefangen von den Vorvätern, die im Buch Genesis zur Sprache kommen, geht die Linie der göttlichen Auserwählung über die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob weiter. Durch die Vermittlung des Mose wurde dem Volk Gottes das Gesetz des Bundes geschenkt, und als dessen wesentlicher sittlicher Inhalt die 10 Gebote Gottes (Dekalog). Die Propheten verinnerlichten und radikalisierten durch ihre Botschaft und ihr Lebensbeispiel das Ethos des Bundesvolkes, bis schließlich jener kam, dem die Verheißungen des Alten Bundes gegolten haben und der sie im Neuen und Ewigen Bund erfüllen sollte: Jesus Christus, der menschengewordene Sohn Gottes, der Herr und Erlöser aller Menschen, die an seinen Namen glauben.⁶ Mit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes in Jesus Christus, den die Apostel verkünden, »ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar« errichtet, »und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6, 14 und Tit 2, 13).«⁷

Die christliche *Tradition* (Überlieferung), welche in ihrem Wesenskern auf die Apostel zurückgeht, bildet zusammen mit der *Heiligen Schrift* »den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes.«⁸ Über ihren gegenseitigen Zusammenhang, ja ihre wechselseitige Teilhabe und Durchdringung heißt es in der Konzilskonstitution »*Dei Verbum*«: »Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige

⁴ Ähnlich heißt es in Weish 13, 3–6: »Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, als Götter ansahen, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel besser ihr Gebieter ist; denn der Urheber der Schönheit hat sie geschaffen. Und wenn sie über ihre Macht und ihre Kraft in Staunen gerieten, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; *denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen*. Dennoch verdienen jene nur geringen Tadel. Vielleicht suchen sie Gott und wollen ihn finden, gehen aber dabei in die Irre.«

⁵ Vgl. dazu Josef Spindelböck, Die Freiheit in Christus und die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes. Eine Reminiszenz zum Paulusjahr, in: Theologisches 39 (2009) 355–366.

⁶ Vgl. Avery Cardinal Dulles, Der Bund Gottes mit Israel, in: Theologisches 38 (2008) 139–152, http://www.stjosef.at/artikel/dulles_bund_mit_israel.htm.

⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »*Dei Verbum*« (= DV), Nr. 4.

⁸ DV 10.

Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten. So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden.«⁹

Man könnte sagen: Gott hat sich mitgeteilt, d.h. geoffenbart. In der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden garantiert der Geist Gottes die Präsenz der ein für allemal ergangenen Offenbarung, sodass das Wort Gottes treu bewahrt und unverfälscht verkündet und geglaubt werden kann. Dazu gibt es die von Christus gestiftete, im Heiligen Geist wirksame Instanz des kirchlichen Lehramts, ausgeübt vom Papst und von den mit ihm verbundenen Bischöfen. Hierzu erklärt das 2. Vatikanische Konzil: »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. *Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm*, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.«¹⁰

Ja, die Katholische Kirche ist von der Überzeugung durchdrungen, dass sie »nach dem Willen Christi ... die Lehrerin der Wahrheit« ist: »ihre Aufgabe ist es, die *Wahrheit, die Christus ist*, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die *Prinzipien der sittlichen Ordnung*, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.«¹¹ Ausdrücklich wird hier die *Zuständigkeit der Kirche und ihres Lehramts* auch für die verbindliche Erklärung der im wesentlichen bereits mit der Vernunft erkennbaren *Prinzipien der sittlichen Ordnung* festgehalten, da es gemäß katholischer Überzeugung darauf ankommt, dass der Glaube in Liebe Frucht trägt, sich also auch im sittlichen Leben der Menschen auswirkt.¹²

Alle Glieder der Kirche haben aufgrund der Salbung durch den Geist der Wahrheit, die sie in der Taufe und in der Firmung empfangen haben, auf je eigene Weise Anteil am dreifachen Amt Christi, des Hirten, Priesters und Propheten. Durch den vom Heiligen Geist gewirkten »*Glaubenssinn*« (»*sensus fidei*«) »hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlier-

⁹ DV 9.

¹⁰ DV 10.

¹¹ 2. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*«, Nr. 14.

¹² Vgl. Josef Spindelböck, Der Praxisbezug des christlichen Glaubens und der Anspruch sittlicher Rationalität, in: Forum Katholische Theologie 25 (2009) 241–251, http://stjosef.at/artikel/praxisbezug_moraltheologie.htm .

bar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.«¹³

Wenn also der Papst und die Bischöfe der Katholischen Kirche »in rebus fidei et morum« Stellung nehmen, dann tun sie dies nicht aus eigener Vollmacht, sondern aufgrund der *Sendung durch Jesus Christus* und mit dem *Beistand des Heiligen Geistes*. Es gibt dabei gestufte Weisen der lehramtlichen Stellungnahme und der darauf gründenden Verbindlichkeit.¹⁴ Selbst ein Papst kann dem, was Gott geoffenbart hat, inhaltlich nichts Neues hinzufügen. Jede später durch ein Dogma explizierte Glaubenslehre muss sich zumindest implizit bereits im »depositum fidei« (d.h. im »Glaubensschatz« der Offenbarung Gottes) vorfinden. Im Bereich der sittlichen Weisungen und Normen muss sich ein innerer Bezug zur Offenbarung Gottes nachweisen lassen, wobei das natürliche Sittengesetz keinen sterilen Eigenbereich besitzt, sondern in der konkreten Heilsordnung mit dem von Christus verkündeten Gesetz der Freiheit und Liebe eine lebendige Einheit bildet.¹⁵

Unter diesen Voraussetzungen tritt die Katholische Kirche in einen ökumenischen *Dialog* mit nichtkatholischen Christen, aber auch in einen interreligiösen Dialog mit Nichtchristen ein. Dieser muss in gegenseitigem Respekt erfolgen, doch nicht unter der Prämisse eines Verzichts auf die von Gott geschenkte Wahrheit, die wir auf Erden immer nur auf unvollkommene Weise erkennen können, an der wir jedoch in Dankbarkeit festhalten sollen. Während das inhaltliche Gespräch mit anderen Christen auf der Grundlage der Heiligen Schrift und in Bezug auf die göttliche Offenbarung erfolgen kann, sind beim Dialog mit Nichtchristen oder Nichtglaubenden vor allem die so genannten naturrechtlichen Argumente wichtig. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Schöpfung Gottes in ihren verschiedenen Bereichen einen von Gott eingestifteten Sinn enthält, der auch für das darauf bezogene sittliche Handeln eine normative Vorgabe darstellt und zumindest teilweise bereits mit der natürlichen Vernunft erkannt werden kann.¹⁶

2. Die fundamentale Wertschätzung des menschlichen Lebens in der

¹³ 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« (= LG), Nr. 12.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich LG 25.

¹⁵ Im Zusammenhang der von Alfons Auer (Autonomer Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971) und Franz Böckle (Fundamentalmoral, München 1977) entwickelten Richtung der autonomen Moral im christlichen Kontext wurde auf unzulässige Weise »zwischen einer sittlichen Ordnung, die menschlichen Ursprungs sei und nur innerweltlichen Wert habe, und einer Heilsordnung, für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten«, unterschieden. Diese Trennung von *Heilsethos* und *Weltethos* wurde von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Veritatis splendor« (Nr. 37) als »der katholischen Lehre widersprechende Unterscheidung« zurückgewiesen.

¹⁶ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika »Caritas in veritate« (29. Juni 2009), Nr. 59; ders., Ansprache an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission (5. Oktober 2007), in: *Insegnamenti* III, 2 (2007) 418–421; ders., Ansprache an die Teilnehmer am von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das »Naturrecht« (12. Februar 2007), in: *Insegnamenti* III, 1 (2007) 209–212.

Heiligen Schrift und in der kirchlichen Lehre

In der Heiligen Schrift und in der darauf bezogenen kirchlichen Lehrtradition wird das Leben als etwas von Gott Kommendes, als Geschenk, ja als etwas Heiliges und Unverfügbares aufgefasst.¹⁷

Schon im **Alten Testament** wird Gott als die »Quelle des Lebens« verkündet.¹⁸ Die Grundüberzeugung »Jahwe lebt«¹⁹ wird zuerst in Schöpfung, Heilsgeschichte und persönlicher Führung praktisch erfahren und dann auch theoretisch reflektiert. Alle lebendigen Geschöpfe verdanken ihre Existenz dem Geist (רוח) Gottes.²⁰ Insbesondere hat der Mensch ganz unmittelbar von Gott sein Leben erhalten, indem Gott – bildlich ausgedrückt – dem aus »Staub« (oder Erde) gebildeten Menschen den Lebensodem in die Nase blies.²¹ Im Paradies konnte der Mensch vom »Baum des Lebens« essen, solange er es vermied, am »Baum der Erkenntnis« zu rühren.²²

Vor allem das menschliche Leben verdient von seinem Anfang an unbedingten Schutz. Wer dem zuwiderhandelt, wird von Gott bestraft und zieht sich auch die Rache und Vergeltung der anderen Menschen zu.²³ Das *Tötungsverbot* begegnet an vielen Stellen der Heiligen Schrift²⁴, vor allem aber im 5. Gebot des Dekalogs, wo es klar und deutlich heißt: »Du sollst nicht morden!«²⁵

Im unmittelbaren Kontext geht es dabei um das Verbot des gewaltsamen Erschlagens eines Menschen, der sich in der Situation eines Wehrlosen befindet, was mit dem hebräischen Wort נצח zum Ausdruck gebracht wird. Das Verbot des Dekalogs schützt den unschuldigen Menschen; die Formel untersagt nicht das für die Nahrungsbeschaffung nötige Töten von Tieren. Auch dem nichtmenschlichen Leben gebührt Achtung und Ehrfurcht, doch darf sich der Mensch die Pflanzen und Tiere für seine Nahrungsaufnahme zunutze machen.²⁶

Im Alten Testament existierten gewisse Einschränkungen für das Tötungsverbot: So war das Töten im gerechtfertigten Krieg erlaubt, ebenso die Notwehr und (in einer frühen Periode der Offenbarungsgeschichte) sogar die Blutrache. Außerdem gab

¹⁷ Vgl. André-Alphonse Viard / Jacques Guillet, *Leben*, in: Xavier León-Dufour, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg 1981², 407–411; Michael Ernst, *Leben*, in: Franz Kogler (Hg.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg 2008, 339 f.

¹⁸ Ps 36, 10.

¹⁹ Ps 18, 47.

²⁰ Vgl. Ps 104, 30; Jes 42, 5.

²¹ Vgl. Gen 2, 7.

²² Vgl. Gen 2, 9.

²³ Ausdrücklich erlässt Gott nach der Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain eine Strafsanktion nicht nur gegen Kain, der ruhelos umherirren muss (vgl. Gen 4,12), sondern auch gegen jeden, der es wagt Kain und seine Angehörigen zu töten: »Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde« (Gen 4, 15). Im Lamechlied wird dies noch radikalisiert: »Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach« (Gen 4, 24).

²⁴ Z.B. in Gen 4, 8–15; Dtn 27, 25.

²⁵ וְלֹא תִרְצַח אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ Ex 20, 13; Dtn 5, 17.

²⁶ Vgl. Gen 1, 28f. »Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen« (Gen 9, 3). Allerdings darf der Mensch in alttestamentlicher Sicht das Blut eines Tieres nicht zu sich nehmen, da es als Sitz der Seele gilt (vgl. Lev 17, 11).

es die Todesstrafe, die bei Glaubensabfall und schweren Verbrechen zur Anwendung kam. Auf jeden Fall »soll verhindert werden, dass mitten in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, unschuldiges Blut vergossen wird und Blutschuld über dich kommt.«²⁷

Der Kern des biblischen Tötungsverbotes ist also, dass man sich *niemals am Leben eines Unschuldigen vergreifen* darf. Dies ist ein außerordentlich schwerwiegendes sittliches Vergehen, d.h. nicht nur eine Sünde, sondern ein Verbrechen. Gott fordert Rechenschaft für jeden unschuldig getöteten Menschen, da er den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat.²⁸

Gott überlässt den Menschen, der nach der ersten Sünde dem Tod verfallen ist, nicht seinem Schicksal, sondern führt ihn auf den Weg des Heils. Das Heil Gottes wird zuerst in eher irdischen und auf das Volk Gottes als ganzes bezogenen Kategorien vorgestellt: Friede, Freude, Glück, Fruchtbarkeit des Landes und Kindersegen gelten als Ausdruck des Lebenssegens Gottes. »Leben« heißt für das Volk Israel auch: das verheißene Land besitzen. Dies ist gebunden an die Erfüllung der Gebote Gottes.²⁹ In der Spätzeit Israels setzt sich die individualisierte Hoffnung auf ewiges Leben in der Transzendenz Gottes weiter durch und wird von vielen frommen Israeliten geteilt. Gott wird den Tod für immer vernichten; auch dem »Fleisch« wird die Auferstehung von den Toten verheißen.³⁰ »Leben« ist damit identisch mit dem von Gott geschenkten *Heil*.

Im **Neuen Testament** geht es um die in Jesus Christus herbeigeführte Ankunft des Reiches Gottes. Der Evangelist Johannes hebt ausdrücklich die Bedeutung des göttlichen Lebens hervor: Jesus Christus ist selbst das Leben in Person.³¹ Der Erlöser sagt von sich: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.«³² Jesus selbst ist das »Brot des Lebens«, das vom Himmel gekommen ist.³³ Wer an ihn glaubt, hat das Leben; er wird nicht mehr sterben.³⁴ Die göttliche Lebensgabe muss sich bewähren in der Übung der Gottes- und Nächstenliebe. Verheißen sind dem an Christus Glaubenden die Auferstehung zum Leben und die Gottesschau.³⁵ Paulus spricht vom Leben der Gläubigen mit Christus.³⁶ Dieses ist ihnen geschenkt durch die Teilnahme an Tod und Auferstehung Jesu in der Taufe, worin sich die Rechtfertigung im Glauben vollzieht.³⁷

Den *Schutz des menschlichen Lebens* betreffend, radikalisiert und verinnerlicht Jesus Christus als »neuer Mose« in seiner Bergpredigt die sittlichen Gebote des Alten Bundes.³⁸ Im Neuen Testament wird das alttestamentliche Tötungsverbot wieder-

²⁷ Dtn 19, 10.

²⁸ Vgl. Gen 9, 6.

²⁹ Vgl. Dtn 4, 1.40; 5, 30; 6, 18; 8, 1; 11, 8f; 30, 15–20; 32, 46f; Ps 37, 9.

³⁰ Vgl. Jes 25, 8; 26, 19ff; Dan 12, 2; 2 Makk 7, 9–36; 12, 43ff; 14, 46.

³¹ »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« – Joh 11, 25; vgl. 14, 6.

³² Joh 10, 10.

³³ Joh 6, 35.48.51.

³⁴ Vgl. Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14.

³⁵ Vgl. Joh 5, 29.

³⁶ Vgl. Kol 3, 4; Gal 2, 20.

³⁷ Vgl. Röm 6, 3f; 2 Kor 6, 9; Kol 2, 12.

holt zitiert, ja noch radikalisiert.³⁹ Ein Mörder hat keinen Anteil am Reich Gottes, solange er sich nicht bekehrt. Gleiches soll nicht mit Gleichem vergolten werden; Jesus erweitert die *Nächstenliebe* zur Fremdenliebe und *Feindesliebe*.⁴⁰

Man kann zusammenfassen: Das *irdische Leben* ist die vitale Grundlage für jede geistige Lebensäußerung. Doch muss es *um des Himmelreiches willen hintangestellt* und gegebenenfalls sogar geopfert werden, wie das Beispiel Christi und der Glaubenszeugen (Märtyrer) zeigt. Unter Umständen gibt es auch die Pflicht, das eigene Leben im Dienst der Rettung anderen Lebens einzusetzen.⁴¹ Das physische Leben sowie die mit ihm verbundene Gesundheit des Leibes sind daher nicht als Höchstwerte zu betrachten, sondern in den Dienst Gottes und des Mitmenschen zu stellen.⁴²

3. Die Würde des Menschen ist unantastbar

Auf der Grundlage der Heiligen Schrift, die von der Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht (vgl. Gen 1, 27), und in Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition formuliert die Kirche ihre Überzeugung: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«⁴³ Was aber ist mit dem Begriff der »Würde« des Menschen genau gemeint? Und worin gründet diese Würde? Welche Konsequenzen muss die Anerkennung dieser Würde haben?

Unter »Würde« ist etwas Unverrechnbares, nicht Quantifizierbares zu verstehen, das dem Menschen als solchen kraft seines Menschseins zukommt.⁴⁴ Der darin liegende Anspruch der Achtung lässt sich zwar verletzen, und zwar durch den betreffenden Menschen selber, aber auch durch andere. Dieser mit dem Menschsein als solchen verbundene Anspruch auf Anerkennung eben dieser Würde wird dadurch jedoch nicht aufgehoben. Aufgrund dessen darf man die Anerkennung der Menschenwürde auch nicht an bestimmte Eigenschaften oder Merkmale des Menschen binden oder von ihnen abhängig machen. Die Grundvoraussetzung der konkreten An-

³⁸ »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du (gottloser) Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein« (Mt 5, 21–22).

³⁹ Vgl. 1 Kor 9; Jak 2, 11; 1 Joh 3, 15; Offb 21, 8; 22, 15.

⁴⁰ »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5, 43–45).

⁴¹ »Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15, 13).

⁴² »Leben wir, so leben wir dem Herrn« (Röm 14, 8).

⁴³ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Vatikan 2006, Nr. 107.

⁴⁴ Immanuel Kant hat als Unterscheidung formuliert: »Im Reiche der Zwecke, hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.« – Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Sämtliche Werke, Leipzig 1867, 282 f.

erkenntnis von Menschenwürde ist tatsächlich nichts anderes als die Zugehörigkeit eines lebendigen Wesens zur menschlichen Spezies.⁴⁵ Von daher wird man sagen dürfen: Dem Menschen auf Erden kommt diese Würde von seinem ersten Anfang (d.h. von seiner Empfängnis oder Befruchtung⁴⁶) bis zum natürlichen Tod zu. Sie ist nicht abhängig von einer positivistischen Zuschreibung oder Zuerkennung von außen her.

Eine natürliche und übernatürliche Betrachtung des Menschen in seiner Würde und Berufung lässt sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen. Denn *in concreto* existiert der Mensch nicht in seiner bloß natürlichen Verfasstheit, sondern immer schon als von Gott Angesprochener, ja von Jesus Christus in seiner Menschwerdung und Erlösung in die Gemeinschaft mit Gott Gerufener.

So erklärt das 2. Vatikanische Konzil: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. *Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.* Es ist also nicht verwunderlich, dass in ihm die eben genannten Wahrheiten ihren Ursprung haben und ihren Gipfelpunkt erreichen. Der ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1, 15) ist, er ist *zugleich der vollkommene Mensch*, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer *erhabenen Würde* erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.«⁴⁷

Theologisch gesprochen gründet also die Würde des Menschen in seiner *Gott-ebenbildlichkeit* und in seiner durch die Erlösung in Jesus Christus kundgemachten Berufung zur *Gotteskindschaft* und seligen Schau Gottes im Himmel. Philosophisch wird man auf die mit dem Leib zu einer personalen Wesenseinheit vereinigte unsterbliche geistige Seele des Menschen hinweisen können⁴⁸, deren Würde auch dann

⁴⁵ Vgl. Robert Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur, in: *Communio* 39 (2010) 134–139. Der Präferenzutilitarist Peter Singer (*Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*, Reinbek 1996, 35 ff) kritisiert eben diese Sichtweise als »Speziesismus«.

⁴⁶ Vgl. die zusammenfassende Darstellung der für die Bestimmung des Lebensbeginns relevanten eindeutigen biologischen Erkenntnisse in: Maureen L. Condic, *When Does Human Life Begin? A Scientific Perspective*. In: *The National Catholic Bioethics Quarterly* 9 (2009) 127–208, <http://ncbcenter.metapress.com/link.asp?id=t5mx043170124534>. Im Abstract des Artikels heißt es wörtlich: »Based on universally accepted scientific criteria, a new cell, the human zygote, comes into existence at the moment of sperm-egg fusion, an event that occurs in less than a second. Upon formation, the zygote immediately initiates a complex sequence of events that establish the molecular conditions required for continued embryonic development. The behavior of the zygote is radically unlike that of either sperm or egg separately and is characteristic of a human organism. Thus, the scientific evidence supports the conclusion that a zygote is a human organism and that the life of a new human being commences at a scientifically well defined ›moment of conception.‹ This conclusion is objective, consistent with the factual evidence, and independent of any specific ethical, moral, political, or religious view of human life or of human embryos.«

⁴⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*«, Nr. 22.

gegeben ist, wenn der Mensch seine geistigen Fähigkeiten aktuell nicht vollziehen kann (z.B. als Ungeborener, Schlafender, Bewusstloser, geistig Behinderter, im Koma oder auch im Wachkoma Liegender).

Welche ethischen Verbindlichkeiten ergeben sich nun direkt aufgrund der Anerkennung der Menschenwürde?

– Zuerst soll jeder Mensch sich seiner eigenen Würde bewusst sein und ihr bei sich selbst in seinem Tun und Lassen entsprechen, was dann geschieht, wenn er seinem recht gebildeten Gewissen folgt und in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz und das heißt zugleich auch in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes handelt.

– Auch die Menschenwürde anderer ist vorbehaltlos anzuerkennen. Jeder Mensch ist um seiner selbst willen zu achten und zu respektieren; er darf nicht instrumentalisiert werden.⁴⁹ Der Mensch als Person ist kein »Etwas«, sondern ein »Jemand«, der nicht von einem anderen in der Weise einer Sache »verfügt« werden darf. Damit sind weitere Folgerungen verbunden:

- Vor allem ist die sittliche Freiheit des Nächsten zu respektieren und auch deren naturale, d.h. leibliche Grundlage. Dies impliziert das Tötungs- und Verletzungsverbot, aber auch die Forderung nach der Achtung der psychischen Integrität.
- Dieser Respekt hat dort seine Grenze, wo der Mitmensch sich in seiner Freiheit gegen das Leben anderer richtet oder die Menschenrechte anderer verletzt. Dann können die Selbstverteidigung und die Verteidigung der Schutzlosen sittlich berechtigt werden.
- Auch der Einsatz für menschenwürdige Verhältnisse (d.h. für humane Strukturen) ist eine sittliche Pflicht. Dies hat mit der strukturellen Dimension der sozialen Reform zu tun, die Hand in Hand gehen soll mit der Bekehrung der Herzen.

Der christliche Glaube stellt uns die persönliche und gemeinsame *Berufung zur Teilnahme an Gottes ewigem Leben* vor Augen. Dies bedeutet keine Abwertung des irdischen Lebens:

»Die Erhabenheit dieser übernatürlichen Berufung enthüllt die Größe und Kostbarkeit des menschlichen Lebens auch in seinem zeitlich-irdischen Stadium. Denn das Leben in der Zeit ist Grundvoraussetzung, Einstiegsmoment und integrierender Bestandteil des gesamten einheitlichen Lebensprozesses des menschlichen Seins. Eines Prozesses, der unerwarteter- und unverdienterweise von der Verheißung erleuchtet und vom Geschenk des göttlichen Lebens erneuert wird, das in der Ewigkeit zu seiner vollen Erfüllung gelangen wird (vgl. 1 Joh 3,1–2).«⁵⁰

Das *menschliche Leben* ist somit von seiner biologischen Gegebenheit und Verfasstheit her ein *Grundwert*, aber *nicht* schon der *Höchstwert* für den Menschen. Die Entfaltung seiner Person findet der Mensch durch ein Leben der Gottes- und Näch-

⁴⁸ Vgl. Tadeusz Guz, Zum Lebensrecht aus philosophischer Sicht, in: Manfred Balkenohl / Roland Rösler (Hg.), Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht, Paderborn 2010, 65–75.

⁴⁹ »Handle so, dass du die Menschheit – sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen – jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst!« – Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 66 f.

⁵⁰ Johannes Paul II., Enzyklika »Evangelium vitae« (25. 03. 1995) (= EV), Nr. 2.

stenliebe; unter dem Beistand der göttlichen Gnade. Die letzte Erfüllung seiner Berufung ist ihm für die eschatologische Teilnahme an Gottes Seligkeit im Himmelreich verheißen.

Der selig gesprochene Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika »Mater et magistra« klar formuliert: »Das Menschenleben hat jedermann als heilig zu gelten. Sein Ursprung nimmt die Mitwirkung der Schöpfermacht Gottes in Anspruch. Wer daher von diesen göttlichen Gesetzen abweicht, beleidigt nicht nur die Majestät Gottes, sondern entwürdigt sich selbst und das Menschengeschlecht; er schwächt auch die innersten Kräfte seines Volkes.«⁵¹

4. Die ausnahmslos gültige Norm des Tötungsverbotes: Keinen Unschuldigen direkt töten!

Das kirchliche Lehramt hat auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der apostolischen Tradition eindeutig Stellung genommen und verurteilt ausnahmslos jede vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen: »Nur Gott ist der Herr des Lebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende: *Niemand* darf sich, unter keinen Umständen, das *Recht* anmaßen, ein *unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören*.«⁵²

Für Johannes Paul II., den großen Papst des Lebensschutzes, war diese Wahrheit ein zentrales Moment seiner Lehrverkündigung. Er machte sich gleichsam zum Sprecher nicht nur der Katholischen Kirche, sondern der ganzen Christenheit, wenn er in feierlicher Weise in »Evangelium vitae« feststellte:

»Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, *dass die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist*. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2, 14–15), ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt.«⁵³ Ähnlich heißt es auch im Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche: »Niemandem ist es erlaubt, ein unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören, weil dies schwer gegen die Menschenwürde und gegen die Heiligkeit des Schöpfers verstößt.«⁵⁴

⁵¹ Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et Magistra« (15. 05. 1961), Nr. 194.

⁵² Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Donum vitae« (22. 02. 1987), Einführung, Nr. 5; Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK), Nr. 2258. Diese Aussage wird in EV 53, so zitiert: »Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das Recht anmaßen, einem unschuldigen menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufügen.« Vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Dignitas personae« (08. 12. 2008), Nr. 4.

⁵³ Johannes Paul II., EV 57.

⁵⁴ Kompendium des KKK, Nr. 466.

Der besondere Schutz des Gebotes Gottes gilt dem schwachen und der Willkür und Gewalttätigkeit anderer ausgelieferten Menschen.⁵⁵ Das gesellschaftliche Bewusstsein dafür, »dass die direkte, d.h. vorsätzliche Tötung jedes unschuldigen Menschenlebens, besonders in seinem Anfangs- und Endstadium, ein absolutes und schweres sittliches Vergehen darstellt«, wird zunehmend schwächer, weshalb »das Lehramt der Kirche seine Interventionen zur Verteidigung der Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens verstärkt« hat.⁵⁶

»Die willentliche Entscheidung, einen unschuldigen Menschen seines Lebens zu berauben, ist vom moralischen Standpunkt her immer schändlich und kann niemals, weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Zweck gestattet werden. Sie ist in der Tat ein schwerer Ungehorsam gegen das Sittengesetz, ja gegen Gott selber, seinen Urheber und Garanten; sie widerspricht den Grundtugenden der Gerechtigkeit und der Liebe.«⁵⁷

Vor den sittlichen Ansprüchen sind alle gleich; es gibt hier keine Privilegien einzelner, die sich als »gleicher« als die übrigen ansehen könnten.⁵⁸ So macht sich die Kirche zum Anwalt eines jeden Menschen und seiner Würde, indem sie das Recht auf Leben verteidigt – von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod.

Jeder Mensch hat die Pflicht, sein eigenes Leben zu bewahren und zur körperlichen und geistigen Entfaltung beizutragen. Zugleich sind wir verpflichtet, das Leben sowie die leibliche und seelische Integrität anderer zu achten und uns im Rahmen unserer sozialen Bezüge auch aktiv für das Wohlergehen des Nächsten einzusetzen. Auf diese Weise wird eine Zivilisation der Liebe und des Lebens einer Unkultur des Todes entgegen gesetzt!

5. Das Notwehrprinzip in seiner Geltung und Begründung

In der Realität wird das individuelle und soziale Recht des Menschen auf Leben und seine leiblich-geistige Entfaltung immer wieder in Frage gestellt; dies auch auf gewaltsame Weise. Es entspricht der Gerechtigkeit und steht nicht im Widerspruch zur Nächsten- und Feindesliebe, dass sich der einzelne, aber auch die Gemeinschaft gegen solche ungerechten Angriffe auf Leib und Leben wehren darf: primär und zuerst mit gewaltlosen Mitteln, wenn nötig aber auch unter Einsatz von Gewalt. Im Zusammenhang einer *sittlich berechtigten Selbstverteidigung* der Personen und Gemeinschaften spricht man vom Recht und gegebenenfalls sogar von der Pflicht zur individuellen und sozialen Notwehr. In deren Rahmen ist es nicht ausgeschlossen, dass es – gleichsam als »ultima ratio« (d.h. als äußerste und nicht von vornherein erstrebte Möglichkeit) – sogar zur schweren Verletzung oder Tötung des Angreifers kommt.

⁵⁵ »Die absolute Unantastbarkeit des unschuldigen Menschenlebens ist in der Tat eine in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt, in der Tradition der Kirche ständig aufrechterhaltene und von ihrem Lehramt einmütig vorgetragene sittliche Wahrheit.« – EV 57.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. George Orwell, *Animal farm*, 1945, chapter 10.

Auf zweierlei Weise wird gemäß dem *Notwehrprinzip* in der Tradition katholischer Ethik und Moraltheologie die sittlich erlaubte Gewaltanwendung und als deren radikalstes Resultat die ethisch gerechtfertigte Tötung eines Angreifers meist begründet: Die meisten sehen die Notwehr mit Thomas von Aquin als Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung einer Handlung und damit als im äußersten Fall unter Umständen erlaubte indirekte Tötung. Andere heben die *objektive Ungerechtigkeit* des Angreifenden hervor (worin eine materiale Schuldhaftigkeit bestehe, auch wenn er formell – also subjektiv – schuldlos handeln sollte) und qualifizieren die Notwehrhandlung somit im Extremfall als erlaubte direkte Tötung eines in diesem Sinn (materiell) Schuldigen.

Zur ersten Form der Begründung: In der erlaubten Notwehr wird das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung⁵⁹ auf die Situation der Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff angewandt: Dabei darf nur der Schutz bzw. die Verteidigung des *unmittelbar* Bedrohten oder Angegriffenen intendiert werden. Kann dies nicht anders erreicht werden, so darf – je nach Art des angegriffenen Gutes – durch eine Abwehr mit Gewaltanwendung die Verletzung von Werten des Angreifers in Kauf genommen werden. Dies kann, falls lebenswichtige Werte auf dem Spiel stehen und eine Verteidigung sonst nicht möglich ist, bis zur indirekten Tötung des Angreifers führen. Nur das wirklich notwendige Minimum an Gewalt ist dabei erlaubt.⁶⁰

Die zweite traditionelle Antwort vertritt die moralische Erlaubtheit der direkten Tötung im äußersten Notfall⁶¹, aber nur bei objektiv ungerechtem Angriff. In Verbindung damit wird der Versuch unternommen, das Recht der Notwehr mit Hilfe einer Gütervorzugsregel durch Güterabwägung ethisch zu begründen⁶²: Das ungerecht angegriffene Gut (d.h. das Leben oder ein Wert, der einen wesentlichen Bezug zum Leben der angegriffenen Person aufweist) steht dem Gut des Angreifers gegenüber. An sich sind die Lebenswerte beider Seiten schützenswert. Offensichtlich konkurrieren sie aber in einer solchen Situation miteinander. Aufgrund dieser Kollision erscheint eine Entscheidung unvermeidlich, einer der beiden Wertseiten einen bedingten oder relativen Vorrang zu geben. Wem sollte dieser nun objektiv mit mehr Recht gebühren als der ungerecht bedrohten und angegriffenen Seite? Unabhängig von der subjektiven (= formalen) Schuldfrage ist der Angreifer jedenfalls objektiv (= im materialen Sinn) »nocens«, also Schaden bewirkend, und der Angegriffene in diesem Sinn »innocens«, d.h. Schaden erleidend.

⁵⁹ Demnach muss die Handlung, aus der die Doppelwirkung folgt, in sich sittlich gut oder zumindest indifferent sein, müssen die Wirkungen gleich ursprünglich aus der Handlung folgen, darf allein die gute Wirkung intendiert werden und muss diese überwiegen, um nach Abwägen aller Umstände das Übel der unerwünschten Wirkung aus einem hinreichend wichtigen Grund in Kauf nehmen zu können.

⁶⁰ Vgl. Thomas von Aquin, SThII-II q.64 a.7. Ausdrücklich bezieht sich KKK 2263–2264 auf die Argumentation des Aquinaten.

⁶¹ »Das Recht der Abwehr kann gegenüber jedem ungerechten Angriff geltend gemacht werden. Für den formal ungerechten Angreifer kommt noch dazu, dass er schuldhaft handelt und daher sich nicht mehr im selben Sinn auf sein Lebensrecht berufen kann wie der schuldlos Angegriffene ...« Hörmann, Notwehr, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1976, Sp. 1201–1208, hier 1205, <http://stjosef.at/morallexikon/notwehr.htm>.

⁶² Vgl. Valentin Zsifkovits, Politik ohne Moral? Linz 1989, 104.

Als direkte Tötung interpretieren auch jene Ethiker und Moraltheologen die Notwehr, die ihre Berechtigung vom Prinzip »necessitas legem non habet« (»Not kennt kein Gebot«) ableiten und damit die unter diesen Umständen eintretende Tötung als Geschehen, das gleichsam in einem »vorsittlichen« Bereich geschieht, qualifizieren.⁶³ Insofern damit die sittliche Verantwortlichkeit übermäßig eingeschränkt zu werden droht und – oft in Verbindung mit Theorien der konsequenzialistischen Ethik – stillschweigend oder ausdrücklich vom Prinzip des unbedingten Verbots der direkten Tötung unschuldigen Menschenlebens abgegangen wird, wird dieser Begründungsversuch der Notwehr aus naturrechtlicher, aber auch kirchlich-lehramtlicher Sicht als unhaltbar angesehen.⁶⁴

Nur darin findet das in einer solchen Notwehrsituation zur Verteidigung des Angegriffenen unvermeidbar erscheinende Übel der Gewaltanwendung die ethische Berechtigung und zugleich seine Grenze, dass es der Intention und der Weise der Durchführung nach gleichsam gegenläufig auf *Gewaltminimierung* hinzielen muss. Darum ist Notwehr »nur in der Höchstgefahr, das ist beim Angriff selbst, erlaubt, nicht schon vorher zur Verhütung eines Angriffes oder hernach als Rache.«⁶⁵ Doch ist damit ein unmittelbares Zuvorkommen gegenüber einem Angriff nicht ausgeschlossen (Prävention), wenn dieses die einzig wirksame Art der Verteidigung sein sollte. Auch in Auswahl und Einsatz der zur Verteidigung herangezogenen Mittel muss dem Notwehrcharakter in allen Phasen des Handelns Rechnung getragen werden. Nur dann handelt man nicht im Widerspruch zum 5. Gebot Gottes.

Soweit jemand tatsächlich nur für sich selbst verantwortlich ist, darf er in gewissem Maß auf die Ausübung des ihm sittlich zustehenden Notwehrrechts verzichten. Dies kann insbesondere geschehen aus dem übernatürlichen Motiv der Sorge für das Heil des Angreifers (im Sinne der Feindesliebe). Allerdings handelt es sich bei diesem individuell möglichen *Verzicht auf die Ausübung des Notwehrrechts* um keine sittliche Verpflichtung, da sich der Angreifer selber in die für sein Leben und Heil so gefährliche Situation gebracht hat und der sich verteidigende Mensch zuerst gehalten ist, für sein eigenes Leben und Heil besorgt zu sein als für das anderer.

Eine eigentliche *Pflicht zur Notwehr* tritt in besonderen Umständen ein, vor allem mit Rücksicht auf das Leben anvertrauter Personen: »Die Notwehr kann für den, der für das Leben anderer verantwortlich ist, nicht nur ein Recht, sondern eine schwerwiegende Verpflichtung sein. Die Verteidigung des Gemeinwohls erfordert, dass der ungerechte Angreifer außerstande gesetzt wird zu schaden. Aus diesem Grund haben die gesetzmäßigen Verantwortungsträger das Recht, diejenigen, die das Gemeinwesen, für das sie verantwortlich sind, angreifen, auch mit Waffengewalt abzuwehren.«⁶⁶

⁶³ Vgl. Alberto Bondolfi, Tod, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 774–777, hier 776.

⁶⁴ Der Konsequenzialismus bzw. Proportionalismus leugnet die Existenz in sich schlechter Akte: vgl. Johannes Paul II., Veritatis splendor, Nr. 75.

⁶⁵ Karl Hörmann, Handbuch der christlichen Moral, Innsbruck 1958, 322.

⁶⁶ KKK 2265.

Ähnlich wie die individuelle und kollektive Verteidigung müssen auch das Gewaltmonopol und die *Strafgewalt des Staates* unter der Rücksicht der Notwehr grundsätzlich anerkannt werden. Es geht ja um den Schutz des Gemeinwohls: »Die gesetzmäßige öffentliche Gewalt hat das Recht und die Pflicht, der Schwere des Verbrechens angemessene Strafen zu verhängen. Die Strafe hat vor allem das Ziel, die durch das Vergehen herbeigeführte Unordnung wiedergutzumachen. Wird sie vom Schuldigen willig angenommen, gewinnt sie sühnenden Wert. Schließlich hat die Strafe, über die Verteidigung der öffentlichen Ordnung und die Sicherheit der Personen hinaus, eine heilende Wirkung; sie soll möglichst dazu beitragen, dass sich der Schuldige bessert.«⁶⁷

Ausblick

Das Anliegen dieser Ausführungen war es, die grundsätzliche Haltung der Katholischen Kirche zur Heiligkeit des Menschenlebens und dessen Schutz darzustellen. Es wäre wichtig und lohnenswert, auch noch konkrete Bereiche näher darzustellen: z.B. den Schutz des Menschenlebens am Anfang oder am Ende oder auch die Problematik von Krieg und Frieden sowie die Bedrohung durch den Terrorismus. Weiter könnten hier spezielle Fragen der medizinischen Ethik bzw. der Bioethik im Kontext neuer Erkenntnisse und anwendungsbezogener Fortschritte angesprochen werden: z.B. Organtransplantationen, künstliche Befruchtung (IVF), Klonen, Gentherapie und -manipulation Das Lehramt der Katholischen Kirche hat dazu immer wieder und auch ausführlich Stellung genommen. Es lässt sich zeigen, dass dabei das *Prinzip der Heiligkeit des Menschenlebens konsequent durchgehalten* wird. Das Recht des unschuldigen Menschen auf Leben lässt sich nicht gegen andere Güter »verrechnen«, wie es eine utilitaristische und konsequenzialistische Ethik vertritt.

Die Zukunft der Menschheit und auch die Perspektive des Reiches Gottes verlangen es, dass die Christen verschiedener Bekenntnisse ohne Verzicht auf die erkannte Wahrheit sich gegenseitig im Guten bestärken, ja dass sie – soweit gemeinsame Werte betroffen sind – auch mit Nichtchristen und Nichtgläubigen zusammenarbeiten. Möge alles gute Mühen durch die Gnade Gottes reiche Frucht tragen!

⁶⁷ KKK 2266.

Die Insignien der Pontifikalliturgie in ihrem kulturgeschichtlichen und spirituellen Kontext

Von Wolfgang G. Buchmüller, Heiligenkreuz

Nach dem französischen Philosophen Jacques Derrida ist für den religiösen Akt die Überschneidung zweier Erfahrungen kennzeichnend: »Die Erfahrung des Vertrauens einerseits (Glauben... das Bezeugende, als Zeugnis Dienende, stets jenseits des Beweises, der nachweisbaren Vernunft, der Anschauung) und 2. die Erfahrung des Heilen, Unversehrten, Geborgenen, der Sakralität und der Heiligkeit auf der anderen Seite.«¹ Das dem Menschen in seiner Natur mitgegebene Urvertrauen, das ihn die Welt in ihrer Ganzheit annehmen und als gut verstehen lässt, muss mit einer religiösen Urerfahrung korrespondieren, wenn es wachsen und sich entfalten soll. Was aber ist es, das uns den heiligen Bezirk des Sakralen betreten lässt?

Es gibt unbestritten eine natürliche Gotteserfahrung, die uns in Bann schlägt, ein Aufblitzen der Herrlichkeit, wie sie in der Natur geschenkt werden kann, aber auch eine Seinserfahrung, wie sie im Dogma, in der Sinn entbergenden Zusammenschau der Mysterien des Christentums aufleuchten kann, und schließlich eine Transzendenzerfahrung, wie wir sie nicht zuletzt in der Begegnung mit einer spezifisch theologischen Ästhetik der Liturgie geschenkt bekommen können, die das Unsagbare der Überwesenheitlichkeit Gottes in inhaltvolle Symbol- und Zeichenhandlungen kleidet und gleichsam berührbar werden lässt, sie gleichzeitig aber auch wieder einem rein intellektuellen Zugriff entzieht:² »Der Mensch sucht im Liturgischen, bewusst oder unbewusst, die Epiphanie, das Aufleuchten der heiligen Wirklichkeit im kultischen Geschehen; das Auftönen des ewigen Wortes im Sprechen und Singen; die Gegenwärtigkeit heiligen Geistes in der Leibhaftigkeit des Greifbaren.«³

Die anthropozentrische Wende in der Liturgischen Praxis nach 1968 hat den Menschen zum Ausgangspunkt aller liturgischen Handlungen erklärt. Das positive Bemühen um eine Verstehbarkeit des Geschehens trägt aber gleichzeitig mitunter die Gefahr eines Abgleitens in die Banalität durch das Zerreden des Heiligen in sich. Gerade Menschen, die sich auf eine Gottsuche in der Kirche gemacht haben, entdecken erneut den Wert der Objektivität einer Liturgie, die das Mysterium

¹ JAQUES DERRIDA, *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Hg.), *Die Religion*. Frankfurt a. M. 2001, 9–106, 56/57; s. auch: MARKUS ENDERS, *Religion vor der Religion. Zum postmodernen Religionsverständnis bei Jaques Derrida und Gianni Vattimo*, in: GÜNTER KRUCK, *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis, Begründungsformen religiöser Erfahrungen in der Gegenwart*. Mainz 2003, 155–175, 162.

² S. ARNO SCHILSON, *Symbol und Mysterium als liturgiewissenschaftliche Grundbegriffe*, in: HELMUT HOPING u. BIRGIT JEGGLE-MERZ (Hgg.), *Liturgische Theologie, Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*. Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, 57–84.

³ ROMANO GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Verge-wisserung*. Würzburg 1950, 55.

in seiner Unbegreiflichkeit anhand des Kultischen wieder sichtbar werden lässt. So ist zu erhoffen, dass eine Sensibilisierung des Menschen für die Ganzheitlichkeit der liturgischen Erfahrung, die im Schauen, Hören, Riechen, Tasten und Fühlen besteht, wieder eine Offenheit gegenüber der Hochform der Liturgie bewirken wird, die im Pontifikalamt ihren umstrittenen, aber zugleich auch unüberbietbar mystischen Ausdruck findet. So scheint es wieder an der Zeit zu sein, sich von neuem der Thematik des hohepriesterlichen, lat. pontificalen Kultus in der Kirche zu stellen.

Romano Guardini hatte die Liturgie als »Kunst gewordenes Leben« definiert,⁴ uns hingegen mag sich der Verdacht des schönen Scheins aufdrängen. Den Glanz der Liturgie wird man allerdings nur verstehen, wenn man sich der Tiefendimension des Sühnepriestertums gewahr ist, das von den ersten archaischen Anfängen im Judentum mit dieser religiösen Hochform verbunden ist.

1. Die kulturhistorische Vorgeschichte in alttestamentarischer Zeit

Der Kult des alten Israels stellt sich ausnehmend bunt und auf alle Sinne hin bezogen dar: Speisen wurden dargebracht, Trankopfer wurden vergossen, Weihrauch breitete sich über den Opfertischen aus, warmes Blut wurde über das Feuer gesprengelt, die Gläubigen wurden mit Wasser benetzt, Lichter wurden entzündet, Trompeten und Naturhörner erklangen, der rhythmische Klang der Glöckchen an den Kleidern der Priester begleitete deren Bewegungen, und das Auge wurde von der Pracht der Gold- und edelsteingeschmückten hohepriesterlichen Gewänder eingenommen.⁵

Was den Ablauf der liturgischen Handlungen angeht, sind wir weitgehend auf Vermutungen angewiesen, bei solemn Gelegenheiten muss sich aber ein Kult entfaltet haben, der in seiner Komplementarität und Festlichkeit auch Fremde beeindruckte: wie es der Brief des Aristee wiedergibt, herrschte, obwohl an die 700 Personen in die Tempelzeremonie einbezogen waren, ein großer Ernst und fast vollkommene Stille: »alles wurde mit Ehrfurcht und in einer Weise ausgeführt, die der göttlichen Majestät angemessen ist« (Ar 95).⁶ Als Beteiligte können wir dazu den amtierenden Hohepriester (kohen gadol) selbst, die assistierenden Hauptpriester, die selbst dem hohepriesterlichen Geschlecht entstammten, die einfachen levitischen Priester mit ihren entsprechenden Dienern sowie mit einem stark besetzten Sängerkorps und einer Instrumentengruppe rechnen. Wie eine Interpretation von 2 Makk 3, 18 nahe legt, wechselten sich dabei Choreinlagen mit den Antworten des versammelten Volkes ab.⁷

⁴ ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1983 (1. Aufl. 1917), 109.

⁵ MENAHEM HARAN, Art. *Priests and Priesthood*, in: *Enzyklopaedia Judaica* (2. Aufl.), Bd. 16. Detroit-New York-New Haven-Waterville-London 2007, 513–523, 517/518.

⁶ Ar 95: »*phóbo kai kataxios megáles theiótetos*«; zit. nach MARIA BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmoean Period, History, Ideology, Theology* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 108). Leiden-Boston 2006, 277.

⁷ »*pandemon iketeian*«; vgl. MONIKA BRUTTI, *The Development of the High Priesthood*, 276/277.

In höchstem Masse sakrale Bedeutung kam aber den hohepriesterlichen Zeremonialgewändern zu,⁸ die geradezu zu einem Politikum werden konnten: Wie uns Flavius Josephus überliefert, musste der Hohepriester die Festbekleidung einen Tag vor dem Pessach in der Zitadelle Antonias abholen lassen, um sie in der Öffentlichkeit tragen zu dürfen, bis Kaiser Tiberius diese demütigende, aus der Zeit der Hasmonäer stammende Prozedur durch einen eigenen Gnadenerlass im Jahre 37 n. Chr. aussetzen ließ.⁹

Diese möglicherweise nur einmal im Jahr zum Pessachfest zeremoniell zur Schau gestellte Festgewandung wird ausführlich in Ex 28 und Ex 39 beschrieben. Danach bestand sie aus mehreren Teilen, aus einem weißen, priesterlichen, leinenen Unterkleid, einem entsprechenden Lendenschurz und einem weißen Gürtel sowie einem Überkleid aus purpurnen Byssusleinen, an dessen Enden Glöckchen und Quasten angebracht waren und schließlich aus dem Ephod. Dieser Teil der Prunkgewandung, über dessen Aussehen man sich nicht einig ist, war eine Art schwerer, mit Goldfäden verzierter Dalmatik, bestehend aus Vorder- und Rückenteil, die durch goldene Kettchen zusammengehalten wurden und durch eine Schärpe zusammengebunden waren. Vervollständigt wurde der Aufzug durch die über der Brust getragene, mit Edelsteinen besetzte Lostasche und den zeremoniellen Turban. Dieser war noch eigens von einem Band mit einer Plakette eingefasst, auf der das Wort »qadosh le YHWH«, heilig dem Herrn eingraviert war.¹⁰

Die visuelle Bedeutung der Kultgewandung des alten Israels dürften wir richtig als kultische Reinheit (anhand der Symbolik des weißen Leinens) und als Repräsentation der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes (sichtbar im Glanz der Materialien, des Goldes und der Edelsteine) deuten, wozu noch die symbolträchtige Bevollmächtigung zu den priesterlichen Funktionen treten dürfte.¹¹

Während sich also die Form der rituellen Kultgewandung des israelitischen Hohepriestertums als in sich inhaltlich stimmig und dem Anlass angemessen präsentiert, ist es gleichermaßen nicht zu leugnen, dass es offensichtlich Übernahmen aus dem Kult der aramäischen Nachbarvölker gab. So kann man beispielsweise in den aus dem 14. Jh. vor Christus stammenden Texten Ugarits ein »Iphod« genanntes Kultgewand ausmachen, das ein Äquivalent zum israelitischen Ephod gewesen sein dürfte.¹²

Überhaupt dürfte sich der Kult Israels immer wieder an den Vorbildern der Nachbarländer orientiert haben. Als mit Alexander dem Großen der Hellenismus zur neuen

⁸ Vgl. auch: JOHANNES GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates* (Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 33), Wien 1933.

⁹ Vgl. JAMES VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas, High Priests after the Exile*. Minneapolis-Van Gorcum 2004, 432–437; unter Bezugnahme auf FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates* 18.4,3 (§ 90–95) und 18.5,3 (§ 120–124).

¹⁰ Vgl. MENAHEM HARAN, Art. *Priestly Vestments*, in: *Encyclopedia Judaica* (2. Aufl.), Bd. 16. Detroit-New York-New Haven-Waterville-London 2007, 511–513.

¹¹ Vgl. auch DEBORAH W. ROOKE, *Zadock's Heirs, The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2000, 16.

¹² MENAHEM HARAN, *Priestly Vestments*, 512; bei den Assyryern Kappadokiens wird zudem ein Epattu genanntes rituelles Gewand erwähnt.

Leitkultur wurde, schien der altorientalische Prunk offenbar bald nicht mehr als zeitgemäß. Als um 250 die Bibel ins Griechische übersetzt wurde, setzten die Gelehrten den Begriff Mitra statt Turban als Übersetzung für Ex 28,4 ein, was nur bedeuten kann, dass der Hohepriester längst keinen Turban mehr trug und sich nun modernerer liturgischer Formen bediente. Flavius Josephus unterscheidet Ende des 1. Jhrts. bereits unter verschiedenen Formen der Mitra, der des Hohenpriesters selbst, der Tiara, und jener der ihn begleitenden Hauptpriester, der Kideris.¹³

Über die äußere Form der hohepriesterlichen Würdegestalt können wir uns anhand der gut erhaltenen Fresken aus der Synagoge von Dura Europos (vor 256 v. Chr.) eine ungefähre Vorstellung machen. Hier trägt der Hohepriester Aaron eine geschwungene Purpurmitra, die eingefasst ist von einem Diadem. Der Kleidungsstil ist im Übrigen orientalisches Pluderhose, Kaftan und ein großes purpurnes Pluviale als Umhang, ausgezeichnet mit einer goldenen Schließe. Interessant ist hierbei auch ein Vergleich mit den Kopfbedeckungen der Statuen von Nimrud Dag, die König Antiochus I. von Kommagene (69–36 v. Chr.) hatte anfertigen lassen. Desgleichen existiert eine parthische Darstellung eines Hohenpriesters des Helios-Schamasch aus Hatra (vor 240 n. Chr.). Die Parallelen sind hierbei unübersehbar, wenn auch die Mitra des jüdischen Hohenpriesters als besonders imposant erscheint.

2. Die Genese der liturgischen Gewänder in der frühen Kirche

Wenn auch eine typologische Vorgeschichte der Pontificalien der römischen Kirche im Judentum des Tempelkultes, wie hier dargestellt wurde, deutlich manifest gemacht werden kann, so stellt sich die Entwicklung eines christlichen Äquivalents sehr viel komplizierter dar als vielleicht zunächst angenommen. Eine Schwierigkeit, für die neu entstandene Christengemeinde ein neues Priestertum zu etablieren, war die Existenz und die Fortdauer des jüdischen Tempelkultes und seiner levitischen und aaronitischen Priester. Allein durch den Verweis auf ein allgemeines Priestertum des Gottesvolkes, das für die letzten Zeiten angekündigt war, konnte man die Bindung an eine Vererbung innerhalb der Sippen überwinden. Dies tut der erste Petrusbrief indem er auf Ex 19,6 hinweist: »Ihr aber sollt mir als ein Volk von Priestern und als ein heiliges Volk angehören«.

Wichtiger aber war noch die Hervorhebung des einzigartigen und neuartigen Hohepriestertums Christi, das der Hebräerbrief in das Zentrum seiner Ausführungen rückt. Durch die Gegenwärtigsetzung des ein für allemal gültigen Kreuzesopfers geschieht analog zur Inkarnation eine Verwandlung der eucharistischen Gaben in Leib und Blut Christi. Hiermit ist aber der die Eucharistie vollziehende Priester des Neuen Bundes Stellvertreter des messianischen Hohenpriesters Christus, der an der Seite des Vaters wirkt. Dennoch musste erst einige Zeit nach der endgültigen Zerstörung des Jerusalemer Tempels vergehen, bevor die Christen es wagten, den bischöflichen

¹³ HUGO BRANDENBURG, *Studien zur Mitra, Beiträge zur Waffen- und Trachtgeschichte der Antike* (Fontes et commentationes, Schriftenreihe des Instituts für Epigraphik an der Universität Münster, hrsg. von Hans Erich Stier, Heft 4), Münster 1966, 61–62; 125–127.

Vorsteher ihrer Kulthandlungen mit dem Hohepriester zu vergleichen. Um 200 n. Chr. spricht Tertullian in einer Schrift über die Taufe bereits vom Bischof als »summus sacerdos«, also als neuem Hohenpriester.¹⁴ Zeitlich etwas später geht die *Traditio apostolica* (3. Jh.) davon aus, dass der Bischof gleichsam als Hohepriester handelt, wenn er die heilige Herde weidet und die Gaben der heiligen Kirche darbringt, damit die Sünden vergeben werden.¹⁵

Es erscheint unbestreitbar zu sein, dass weder Jesus selbst noch die ersten apostolischen Schriften spezielle Vorschriften für den Kultus der Eucharistie vorsehen. Dennoch ist, wie Josef Ratzinger festhält, davon auszugehen, dass Jesus als Messias des Neuen Bundes seine Abendmahlsworte organisch in den Zusammenhang der jüdischen Liturgie einfügt, dass somit die Formen des israelitischen Pessachs vorsichtig für die Eucharistiefeier adaptiert und Zug um Zug erweitert wurden.¹⁶

In diesem Sinne erscheint es als berechtigt, die traditionelle These von einer ursprünglichen Einsetzung eines spezifisch christlichen Kultes in frühchristlicher Zeit wieder aufzugreifen, die besagt, dass die Liturgie sich in einer allerdings modifizierten Form stufenweise und in Entwicklungsschüben zu einem Äquivalent der jüdischen Tempelliturgie entwickeln konnte, ohne ihr dabei einen Verrat an ihren geheiligten Ursprüngen zu unterstellen.

Dabei ist sicherlich zu berücksichtigen, dass Tertullian in einer um das Jahr 200–206 n. Chr. entstandenen Schrift über die Taufe feststellt, dass die christlichen Mysterien in größter Schlichtheit (*in tanta simplicitate*) begangen würden, großartige und prächtige Zeremonien und glänzende und teure Feste (*sollemnia et pompa*) gäbe es bei den Festen heidnischer Götzen.¹⁷ Dennoch wird in den von ihm beschriebenen Ordnungen für Osternacht und Taufzeremonie ein lebendiger Sinn für die symbolische Sinnfülle sichtbar, ganz abgesehen davon, dass die Kirche der Zeit der Märtyrer bei aller Einfachheit damals offenbar eine Vorliebe für lange Nachtwachen und häufige Stundengebete kannte.

Während heute vorwiegend angenommen wird, dass es wegen der Gefährdetheit und Einfachheit des Anfangs bei den liturgischen Funktionen der Urkirche eine liturgische Kleidung als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem vorstehendem Priester oder Bischof und seiner Gemeinde zunächst unbekannt war,¹⁸ gibt es dennoch Hin-

¹⁴ TERTULLIAN, *De baptismo* 17,1f. (Fontes Christiani 76), Turnhout 2006, 204: »Dandi quidem habet ius summus sacerdos, si quis est, episcopus«.

¹⁵ TRADITIO APOSTOLICA 3, hrsg. von BERNARD BOTTE (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Abhandlungen 39), Münster 1963, 8: »archierateúein«; s. auch ANTON ZIEGENAUS, *Sakramentenlehre: Die Heilsgegenwart in der Kirche* (Katholische Dogmatik Bd.7), Aachen 2003, 485/486; zu der Debatte über den zeitlichen Ansatz der *Traditio Apostolica* und die dekonstruierende Quellenkritik s.: REINHARD MESSNER, *Über einige Aufgaben bei der Erforschung der Liturgiegeschichte der frühen Kirche*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaften* 50 (2008), 207–230.

¹⁶ S. JOSEF RATZINGER, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg-Basel-Wien 2008, 388.

¹⁷ TERTULLIAN, *De baptismo* 2,1f. (Fontes Christiani 76, 160–162).

¹⁸ BENEDIKT KRANEMANN, Art. *Kleidung, II. Liturgischer Bereich*, in: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 5. München-Zürich 1991, 1201; KLARA ANTONS, *Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt* (Bild-Raum-Feier: Kirche und Kunst im Gespräch 3), Regensburg 1999, 25: »Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es in den ersten vier Jahrhunderten keine liturgischen Gewänder im eigentlichen Sinne gegeben hat«.

weise, dass jüdische Kulttraditionen zumindest indirekt weitergewirkt haben. Ein solcher Hinweis ist die Bezeichnung des bis auf die Füße herabreichenden Gewandes des Auferstandenen in Offb. 1,13 als *podéres*. Gemäß Irenäus von Lyon¹⁹ *Adversus Haereses* (um 180 n. Chr.) verstanden die frühen Christen diese Stelle in dem Sinne, dass der auferstandene Christus als Hohepriester des Neuen Bundes mit der weißen langen Leinentunika der Priester des jüdischen Tempels bekleidet ist. Die Sakralkleidung des mosaischen Priestertums wird hier bereits als ein Vorausbild, ein Typus des in Christus vollendeten Priestertums des Neuen Bundes gewertet.

Einen Hinweis, dass der *podéres*, die jüdische Leinentunika, auch von Aposteln verwendet wurde, ergibt sich aus einer Notiz bei Hegesippos, die Hieronymus überliefert. Danach wäre der Jakobus, der Sohn des Alphäus, der als der Herrenbruder Jakobus eine Zeit lang der Jerusalemer Gemeinde vorstand, mit seinem priesterlichen *podéres*, also der weißen Tunika, angetan, in den Innenhof des Tempels eingelassen worden.²⁰ Die wahrscheinliche Erklärung hierfür ist, dass er selbst einer priesterlichen oder levitischen Familie entstammte und von daher ein Recht hatte, in hervorgehobener Form an der Liturgie teilzunehmen. Von daher wäre es naheliegend gewesen, eine solche priesterliche Kleidung auch beim Opfer des Neuen Bundes zu verwenden.

Wann aber der Prozess der Sakralisierung der Liturgiefeier begonnen hat, ist derzeit aufgrund der fehlenden Quellenlage nicht mit Sicherheit feststellbar. Möglicherweise war er im 3. Jahrhundert bereits fortgeschritten. Als mit Kaiser Konstantins Toleranzedikt dem Christentum Öffentlichkeitsrecht zukam, scheint das Tragen von bodenlangen weißen Alben bereits allgemeiner Usus gewesen zu sein. Dies können wir einer Kirchweihpredigt des Eusebios von Caesarea zur Einweihung der Basilika von Tyros entnehmen, die im Jahr 315 gehalten wurde: »Ihr Freunde Gottes und ihr Priester, die ihr bekleidet seid mit dem heiligen *podéres* [d.h. der Tunika alba], und dem himmlischen Ruhmeskranz, gesalbt mit dem göttlichen Öl und angetan mit dem priesterlichen Gewand des Heiligen Geistes«,²¹ so eröffnet der gefeierte Rhetor und Freund Kaiser Konstantins seine Ansprache. Wie wir Hieronymus entnehmen können, ist die Tunika alba bereits im späten 4. Jh. das entsprechende Kultgewand für alle liturgischen Dienste, d.h. für Bischöfe, Priester, Diakone und alle anderen Mitwirkenden an der Liturgie,²² offensichtlich einschließlich der Kantoren und Lektoren.²³ Nicht zu vergessen ist dabei auch die Verwendung der Albe bei der christ-

¹⁹ IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haeresis* 4,20,11 (Fontes Christiani 8/4, 176): »In his enim aliquid a patre clarum eius significat, ut caput; aliquid vero sacerdotale, ut poderes – et propter hoc Moyses secundum hunc typum vestivit pontificem...«

²⁰ HIERONYMUS, *De viris illustribus*, c. 2 (PL 23, 642).

²¹ EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* 10,4 (PL 20, 850).

²² HIERONYMUS, *Adv. Pelag.* 1,1,29 (PL 23, 547): »Quae sunt, rogo, inimicitiae contra Deum, si tunicam habuero mundiorem? Si episcopus, presbite, diaconus, et reliquus ordo ecclesiasticus in administratione sacramentorum candida veste processit?«

²³ dies geht aus dem 9ten Kanon der 2ten Synode von Braga hervor, hier c.11: »Item placuit, ut lectores in habitu saeculari ornati (ordinati) non psallant«; zit. nach JOSEPH BRAUN, *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde. (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach 71; 73), 1,27.

lichen Taufzeremonie für alle Neugetauften als Zeichen eines allgemeinen Priestertums der Gläubigen.²⁴

Die Frage nach einem weiteren spezifischen Unterscheidungsmerkmal drängt sich auf. Die Kirche scheint dies auf zweifache Weise gelöst zu haben. Einmal durch die Einführung des Messgewandes, der Planeta, in Anlehnung an die hyazinthfarbene Tunika der Hauptpriester des jüdischen Tempeldienstes, zum anderen durch die Umbildung des jüdischen Gebetsschals, des Tallits zu Pallium und Stola.

Während einige Liturgiewissenschaftler die in jüngster Zeit in den liturgischen Funktionen besonders aufgewertete Stola von einem Tuch zur Mund- und Gesichtsreinigung, also von einer Serviette oder einem Schweiß Tuch herleiten wollen²⁵, andere wiederum von der römischen Amtschärpe,²⁶ die im späten dritten Jahrhundert aufkam und Senatoren höheren Ranges auszeichnen sollte, möchte ich hier alternativ eine mögliche Ableitung vom jüdischen Gebetsschal, dem sog. Tallit, vorschlagen.

Gemäß Num. 15, 38–41 sollten die Männer des heiligen Bundesvolkes einen mit Quasten oder Fransen verzierten Burnus als Kopftuch nach Art der Beduinen tragen, das Unterscheidungsmerkmal der Quasten sollte dabei Israel an seine Treue zu den Geboten und an seine besondere Berufung erinnern. Als sich in griechischer und römischer Zeit aber die Mode weiterentwickelte und sich auch die Israeliten den Trends der antiken Mode anzugleichen begannen, wurde aus dem Burnus immer mehr ein Gebetsschal, der von den jüdischen Familienvätern zum alltäglichen Morgengebet angelegt wurde. Darüber hinaus wurde der Tallit von den Rabbinern speziell zum Vorlesen der Torah in der Synagoge sowie beim feierlichen Schlusssegen am Ende des Gebetsgottesdienstes als liturgische Insignie verwendet.

Ursprünglich sollte der Tallit nach jüdischem Brauch aus Lammwolle hergestellt werden, wobei als Musterung einige schwarze Streifen zugelassen waren. Erst in der Neuzeit wurden auch die kostbareren Materialien Leinen und Seide verwendet.²⁷

Interessanterweise wird in römischer Zeit exakt der Terminus als Übersetzung zur Bezeichnung für den jüdischen Tallit gebraucht wie auch für das von den Bischöfen der frühen Kirche getragene Stoffband, das ihre gottesdienstliche Würde symbolisierte: Pallium (Stofftuch). Wie wir den frühesten Abbildungen entnehmen können, war dieses Stoffband oder -tuch ausschließlich wie ein weißer Wollschal (griechisch Omophorion²⁸) gewoben, versehen mit schwarzen Streifen und Ornamenten, ganz wie sein jüdisches Äquivalent. Wenn auch Paulus in seiner neuen Gemeindeordnung in 1 Kor 11, 2–13 den Männern in Abgrenzung zum Judentum verbietet, sich beim Gebetsakt unter einem Gebetsschal zu verhüllen, so hätte theoretischerweise nichts

²⁴ S. ALBERT GERHARDS, BENEDIKT KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 211

²⁵ Vgl. BENEDIKT KRANEMANN, Art. Kleidung, II. *Liturgischer Bereich*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), 1201–1203, 1203; ROBERT LEASAGE, *Liturgische Gewänder und Geräte* (Liturgie in der Kirche 7) Aschaffenburg² 1962, 95.

²⁶ Vgl. JOSEPH BRAUN, *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes*, 119–121.

²⁷ Vgl. Art. *Tallit*, in: *Encyclopedia Judaica*², Bd. 19, 464–466.

²⁸ S. auch: NIKODEMUS C. SCHNABEL OSB, *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*, Würzburg 2008, 91–106.

dagegen gesprochen, einen solchen Schal über die Schultern gelegt zu tragen oder eventuell sogar sein Haupt damit zu bedecken, vorausgesetzt, dass der Gebetsschal zu einem Stoffband verkleinert wäre. In diesem Fall wäre eine Bedeckung des Hauptes lediglich ein symbolischer Akt, der aber den freien Mann weiterhin unverhüllt sichtbar sein ließe.

Wenn auch solche Überlegungen lediglich rein hypothetischer Natur sein können und als spekulativ quasi eingeklammert stehen bleiben müssen, so wäre eine solcherart schrittweise vollzogene Genese von liturgischer Symbolik durchaus nachvollziehbar. Jüdische Traditionen würden somit im christlichen Kultus in gewandelter Form in der bischöflich-pontificalen Liturgie weiter bestehen und auf diese Weise den Nexus der beiden Testamente zum Ausdruck bringen. Die Übernahme des jüdischen Poderes in Form der christlichen Albe sowie des jüdischen Tallits in Gestalt des Palliums, beziehungsweise in mutierter Form in Gestalt der Stola, würden symbolisch für die Verbindung des Priestertum des Neuen Bundes mit demjenigen stehen, das einstens Mose und Aaron begründet hatten.

Für diese These bildliche Darstellungen als Unterstützung vorzubringen ist dabei aber außerordentlich schwierig, zum Teil auch, weil aus der vorkonstantinischen Epoche kaum erhaltene Ensembles auf uns gekommen sind.

Vielleicht – im Sinne einer Hypothese – ließe sich aber eine Darstellung in dem sog. Cubiculum der Velatio der Priscilla-Katakombe (zweite Hälfte 3. Jh.) in diesem Sinne heranziehen. In der Mitte der Stirnwand des Cubiculum ist eine rätselhafte Szene dargestellt, die als Überreichung des Hochzeitsschleiers (velatio) gedeutet worden ist.²⁹

Tatsächlich unterscheidet sich dieser Schleier aber sehr erheblich von den anderen Darstellungen eines Schleiers einer Orantin, denn diese sind von den Malern immer mit wenigen Pinselstrichen als leicht und durchsichtig charakterisiert dargestellt worden. Hier ist aber ein schweres weißes Tuch mit zwei starken schwarzen Streifen als Musterung zu sehen, also offenkundig ein Stofftuch, das einem Tallit entspricht. Bei näherer Sichtung wird zudem deutlich, dass die anscheinend mit dem Tallit bedeckte Persönlichkeit möglicherweise eher als ein junger Mann anzusehen ist, denn die damals üblichen »getreptten« schulterlangen Locken bei den Orantinnen fehlen hier. Interessant ist auch die Gewandung, die aus einer dreiviertellangen roten Tunika über einer weißen Untertunika besteht. So lässt sich die Meinung vertreten, dass der Betende in dem Cubiculum der Velatio ein Mann, wohlmöglich ein Presbyter ist, der wie ein gläubiger Jude einen weißen, schwarz gestreiften Gebetsschal über sein Haupt geschlagen hat, um mit diesem Gestus seine priesterliche Rolle bei der Schließung des Ehebundes zu betonen. Zudem spricht für diese (zugegebenermaßen neue) Interpretation als Orant die Tatsache, dass das Tragen des Tallit ausschließlich Männern vorbehalten war.

²⁹ Vgl. Sandro Carletti, *Guide to the Catacombes of Priscilla*, ins engl. übers. Von Alice Mulhern. Vatican 1982, 17–19; Fabrizio Mancielli, *Führer zu den Katakomben in Rom*, mit einer Einleitung von Umberto M. Fasola, Florenz 2007, 52/53: Mancielli deutet die Hauptfigur als Orantin im Sinne einer Darstellung der Verstorbenen.

3. Entwicklung der Pontifikalien in der christlichen Spätantike

Es ist in sich evident, dass die Zäsur der konstantinischen Wende im frühen 4. Jh. Auswirkungen auf alle Bereiche der Kirche haben musste, einschließlich der Gestaltung der bischöflichen Liturgie. Als Neuerung fällt zunächst die Einführung der Planeta (heute allgemein als Messgewand oder Kasel bezeichnet) ins Auge. Dieses hat sich von seinem Typus aus dem Alltagskleidungsstück der planeta oder paenula entwickelt, die ursprünglich nichts anderes als eine Art flauschiger Radmantel mit Kopfloch darstellte.³⁰ Zu einem Kultgewand konnte die Planeta erst werden, nachdem sie in Form eines seidenen Überwurfes Eingang in die Gewandung des kaiserlichen Hofzeremoniells gefunden hatte. Nach dem Zeugnis der Darstellungen war die Tracht der Planeta im Übrigen von Anfang an verbunden mit der Dalmatik, einer seidenen Tunika, die durch zwei purpurne Streifen, den sog. Clavi ausgezeichnet war.

Um die Übernahme von Insignien, die der spätantiken Hierarchie vorbehalten waren, in die gottesdienstliche Verwendung des jungen Christentums zu verstehen, ist es zuvor notwendig, sich die rechtlichen Implikationen vor Augen zu führen, die mit dem Wechsel der Staatsreligion für das Imperium verbunden waren.

Bereits in den Anfängen des drastischen Umschwungs der konstantinischen Wende erhielten die Bischöfe, die sich noch vor kurzem versteckt halten mussten, den Rang von *illustres*. In der minutiös organisierten Hierarchie des spätrömischen Reiches bedeutete dies, dass Konstantin die Bischöfe, die eben noch als Verbrecher mit dem Tod bedroht waren, in eine der höchsten Senatorenklassen aufnahm. Galten die gewöhnlichen Senatoren als *virī clarissimi*, so standen über ihnen die *virī spectabilis* und noch weiter oben die *virī illustrissimi*, knapp unter den kaiserlichen Prinzen, den *virī nobilissimi*.³¹

Dass nun die Bischöfe bereits 314 bzw. 318 n. Chr. zu ihrem großen Erstaunen einen öffentlichen Rang als *virī illustrissimi* verliehen bekamen, der sie bei öffentlichen Feiern herausstellte und ihnen beim Kaiserhof Zutritt verschaffte, hatte noch eine andere Auswirkung: ihnen wurde vom Kaiser auch das Recht auf eine außergewöhnliche zeremonielle Gewandung verliehen.

Als Kleidung für die höhere Senatorenklasse war ab dem späten 4. Jhrt. neben der traditionellen Toga die eckige und weite, seidene Dalmatik sowie die darüber getragene Planeta vorgesehen. Wie beispielsweise die Mosaiken in Mailand aus dem 5. Jh. mit der Darstellung des heiligen Ambrosius schildern, war die Planeta ein seidener, kostbar gearbeiteter runder Überwurf, der vorne etwas kürzer geschnitten war als das heutige Messgewand, damit die darunter getragene in ihrer Fülle wuchtige Dalmatik zur Geltung kam.³² Solche zeremonielle Festkleider im Alltag zu tragen, verbot sich

³⁰ S. ANDREA EDLER, *Casula, Eine Textile Geschichte*, Linz 1995, 23–26.

³¹ S. THEODOR KLAUSER, *Der Ursprung der Bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, in: ERNST DASSMANN (Hrsg.), *Theodor Klauser - Gesammelte Aufsätze zur Liturgiegeschichte und christlichen Archäologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 3). Münster 1974, 195–211, 197–200.

³² Vgl. PIERRE SALMON OSB, *Mitra und Stab, Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus* (Étude sur les insignes du pontife dans le rite romain, Histoire et liturgie. Rom 1955 übers. von Petrus Becker OSB), Mainz 1960; dieses grundlegende Werk wurde damals von Erzbischof Giovanni Montini von Mailand, dem späteren Papst Paul VI., mit angeregt und ihm auch gewidmet (12. 12. 1954), 18–19.

von selbst, aber in anderem Kontext, zur Feier der Mysterien der Eucharistie, die nun als wahres und vollkommenes Opfer in Bezug auf den himmlischen Hohepriester Christus und die Gegenwart seines Kreuzesopfers und seiner Auferstehung definiert wurde,³³ schienen sie offenbar durchaus angemessen und passend, auch wenn sie kein Äquivalent im jüdischen Tempeldienst vorweisen konnten, wobei hinzugefügt werden muss, dass die Römer eine gewisse Abneigung gegenüber allen orientalischen Moden an den Tag legten.

Wie die liturgische Ausstattung eines spätantiken Metropoliten beschaffen war, können wir beispielsweise den um 549 entstandenen Apsismosaiken von Sant' Apollinare in Classe in Ravenna entnehmen: Der in Orantenstellung dargestellte Märtyrerbischof Apollinaris trägt über einer durch Purpurstreifen ausgezeichneten Seiden-dalmatik eine purpurne mit Goldstickereien gezierte Seidenplaneta, um seinen Hals das schwarz gestreifte Wollpallium locker drapiert. Insgesamt geht eine beachtenswerte sakrale Würde von dem Pontifex der neuen Staatsreligion Christentum aus, die königliche Züge aufweist.

4. Das Entstehen neuer Insignien als pontifikale Würdeformen

In der schöpferisch bedeutsamen Spätantike treten noch weitere Würdezeichen zum Messgewand, Albe und Pallium hinzu: 511 n. Chr. wird zum ersten Mal ein Bischofsring erwähnt: König Chlodwig I. gewährt den Bischöfen des Frankenreiches einen Siegelring, damit sie ihre eigenen, aber auch die Dokumente anderer öffentlich gültig besiegeln können.³⁴

Etwa in dieselbe Zeit fällt die erste Erwähnung des Bischofsstabes. Caesarius von Arles (470–542), Erzbischof von Arles und Metropolit von ganz Gallien, ließ sich einen *baculus*, einen Stab, von seinem Notar vorantragen.³⁵ Dieser war offensichtlich ein Abzeichen seiner Amtsgewalt und sollte an ein römisches Szepter der höchsten Beamten anknüpfen, wurde aber bald schon als Hirtenstab allegorisch ausgedeutet. Gemäß dem Zeugnis der 4. Synode von Toledo und den *De ecclesiasticis officiis* des Isidor von Sevilla war der Stab um 600 in Spanien bereits allgemein in Verwendung, wenn es auch in Italien noch bis ins 9. Jahrhundert dauern sollte, dass diese Pontificalie Einzug in den feierlichen Gottesdienst hielt.

Noch später in den Kult der lateinischen Kirche eingeführt wurde die Mitra, die hohepriesterliche Kopfbedeckung, die das erste Mal als so genanntes *Camelaucum* beim feierlichen Einzug des syrischen Papstes Constantin (708–715) in Konstantinopel 710 Erwähnung findet.³⁶ Ob der aus dem Orient stammende Papst damit eine Anleihe an Formen des Ritus in seiner Heimat vornahm, ist dabei unbekannt. Der Aus-

³³ S. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche*, 311–316.

³⁴ PIERRE SALMON, *MITRA UND STAB*, 20.

³⁵ PIERRE SALMON, *MITRA UND STAB*, 61.

³⁶ S. RUPERT BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien, Die Pontifikalinsignien*, in: HANS BERNHARD MEYER u.a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche*, Handbuch der Liturgiewissenschaft 3, Gestalt des Gottesdienstes, Regensburg 1987, 341–344, 341/342; s. auch: THEODOR KLAUSER, *Der Ursprung*, 205–209.

druck Camelaucum will hier wohl besagen, dass die doppelt geschwungene Haube von ferne an die zwei Höcker des Kamels erinnerte. In der sog. »konstantinischen Fälschung« von ca. 757/767 n. Chr. wird die Mitra als liturgische Kopfbedeckung ein weiteres Mal fassbar. Bei der Urkunde handelt es sich um einen Forderungskatalog des Heiligen Stuhls an die fränkischen Könige, die nun die Oberhoheit in Italien übernehmen sollten. Dort heißt es, Konstantin habe Papst Silvester das *lorum*, das Diadem, als Würdezeichen angeboten, dieser hätte dieses zurückgewiesen, dafür aber das weiße *phrygium* akzeptiert, die konisch, d.h. halbrund geformte Mitra. Damit war ein eindeutiger Bezug auf das Amt des Hohepriesters bereits impliziert. Wie der alttestamentarische Hohepriester des Jerusalemer Tempels umgab sich der Papst aber auch bald mit Assistenten, die wie er selbst mit einer (allerdings anders geformten) Mitra ausgezeichnet waren. Diese erhielten den Titel »Kardinäle« und sollten in der späteren Kirchengeschichte bis heute noch eine bedeutende Funktion in der Kirchenleitung übernehmen.

Im Bemühen, auch die außeritalischen Kirchen näher an Rom zu binden, »privilegierten« die Päpste des hohen Mittelalters immer auch wieder Bischöfe und Äbte, die ihnen wertvolle Unterstützung zukommen ließen. Als mit Leo IX. (1049–1054) ein Deutscher zum Papst eingesetzt bzw. gewählt wurde, wollte er verständlicherweise seine alten Freunde und Kollegen ehren und so verlieh er 1049 die »römische Mitra« zum ersten Mal an Nichtrömer, d.h. an die Erzbischöfe von Trier, Mainz und Hamburg. Im Jahre 1064 verlieh Alexander II. (1061–1073) dem Bischof von Halberstadt urkundlich wiederum eine Mitra. Was zunächst als eine Ehrung für bedeutende Bischofssitze gedacht war, die in besonderer Weise mit dem Heiligen Stuhl verbunden waren, wurde sehr schnell zu einem überall akzeptierten und nachgeahmten rituellen Symbol: innerhalb von siebzig Jahren gab es keinen Bischof mehr, der die Mitra nicht verwendete. Dazu bedurfte es offensichtlich keiner Privilegierung mehr.³⁷

Wie die pontifikale Pracht eines päpstlichen Ornates dieser Zeit aussah, sind wir durch Grabfunde in Bamberg unterrichtet. Papst Clemens II. (1046–1047) – zuvor Bischof dieser Stadt – hatte vor seinem frühen Tod (möglicherweise durch Arsen bedingt) sich eine Beerdingung in seiner Heimat ausbedungen. Der hünenhaft große deutsche Papst hüllte sich ganz in goldfarbene Gewänder: Der kaum merklich gemusterte, goldgelbe Seidensamt ist bei der bodenlangen Dalmatik und der bis zu den Knien reichenden Kasel derselbe, die Dalmatik zierte als Saum ein indisches Elefantentmuster, die Kasel ein byzantinischer Stoff mit Rosetten- und Arkanthusformen – alles in allem: ein Anblick, der auch einer heutigen Papstmesse zur Ehre gereichen würde.³⁸

Der Kanon einer pontifikalen Ausstattung für eine feierliche Messfeier stand damals bereits in groben Zügen fest: wie beispielsweise der Retabel von Soest (um 1170) veranschaulicht, legte der Bischof zunächst die Unterstola über der Albe an, gefolgt von der beinahe bodenlangen Dalmatik, über die die knielange Glockenkasel

³⁷ PIERRE SALMON, *Mitra und Stab*, 28.

³⁸ SUSANNE WITTEKIND, ANDREA WORM, KRISTIN BÖSE, *Liturgie, Kunst für Gottesdienst und Zeremoniell*, in: SUSANNE WITTEKIND (Hrsg.), *Romanik* (Geschichte der Bildenden Kunst in Deutschland 2), 2009, 194–263, 252/253.

gezogen wurde. Vervollständigt wurde der bischöfliche Aufzug schließlich noch durch Pallium, Mitra und Stab.

5. Die Verleihung der Würdezeichen der Pontifikalien an privilegierte Äbte

Eine klösterliche Gemeinschaft hat ein besonderes Flair, eine von dem Bemühen um eine erhebende Liturgie geprägte Atmosphäre, in der nicht nur die Messen besonders feierlich ausfallen, sondern auch die kleinen Riten des Alltags. Bald scheint die Kirche den Äbten eine gewisse Autonomie innerhalb ihres Klosters zugebilligt zu haben, die den Wert dessen bestätigte, was hier an liturgischem Leben vorzufinden war. In diesem Sinne schrieb Papst Gregor der Große 596 an den Bischof Felix von Pesaro, dass der Abt Johannes in seiner eigenen Kirche das Recht hätte, selbst die Hochämter zu feiern. Der Bischof müsse in diesem Fall von der Gemeinschaft ausdrücklich eingeladen sein.³⁹

Dem achten Jahrhundert entstammen erste liturgische Handbücher, die sog. Ordines. Im *Breviarium ecclesiastici ordines* wird eine feierliche Messe in einem fränkischen Großkloster beschrieben: Der Abt ist von ihm assistierenden Priestern, Diakonen und Subdiakonen umgeben, jeder trägt die zeremonielle Kleidung seines Weihegrades; dem Zelebranten werden sieben oder zumindest zwei Leuchter voran getragen, dazu kommen die Weihrauchfässer; wie ein Bischof intoniert er das Gloria und grüßt das Volk mit *Pax vobis!* – ohne Frage: eine glanzvolle gottesdienstliche Feier, die einer Papstmesse nur in wenigen Zügen nachsteht.⁴⁰

Ob es sich tatsächlich so verhält, dass der Mönchsstab der Äbte älter als der Hirtenstab der Bischöfe sei,⁴¹ erscheint wegen der früheren Erwähnung des Stabes bei Bischof Caesarius von Arles (470–542) sehr zweifelhaft. Tatsache ist aber, dass in der Lebensbeschreibung des irisch-französischen Mönchsvaters Kolumban († 615) ein solcher Stab mit der irischen Bezeichnung *Cambutta* erwähnt wird.⁴² Wenn die 4. Synode von Toledo 633 bei dem Bemühen um die Einheitlichkeit der Liturgie Stab und Ring als Abzeichen der hohepriesterlichen Würde benennt, so bezieht sie sich dabei explizit sowohl auf die Bischöfe als auch auf die Äbte.⁴³

Ganz unumstritten blieb der Hirtenstab in der Hände der Äbte allerdings nicht: Als der französische Bischof und Abt Primin (oder Priminius) bei Papst Gregor II. (715–731) vorsprach, um seine Sendung als Missionar im Süden Deutschlands bestätigt zu bekommen, befahl ihm dieser seinen Stab wegzustellen, in Rom gäbe es diesen Usus nicht, zudem habe in Rom allein der Papst das Recht, einen solchen Stab als Zeichen seiner Leitungsgewalt zu verwenden. Diese Episode, bei der Pirmin schließlich durch ein göttliches Zeichen gerechtfertigt wurde, zeigt übrigens, dass man den Stab als eine Art Spazierstock verwendete. Dabei hatte er allerdings sowohl eine symbolische Be-

³⁹ PIERRE SALMON, *Étude*, 26.

⁴⁰ PIERRE SALMON, *Ebd.*, 29/30.

⁴¹ RUPERT BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, 343.

⁴² RUPERT BERGER, *Ebd.*, 343.

⁴³ PIERRE SALMON, *Étude*, 24.

deutung im Sinne eines Gottesstabes, wie ihn Mose, Aaron und Elias getragen hatten, als auch des römischen Szepters, der die Jurisdiktionsvollmacht verdeutlichte.

Im Laufe der Zeit entwickelte sich das Zeremoniell der feierlichen Pontifikalämter immer weiter und mit ihnen die Anzahl der Utensilien, der symbolisch aufgefassten Würdeformen, die allesamt das Mysterium der heiligen Handlung veranschaulichen sollten. Dabei nahmen die Bischöfe all diese Insignien mit immer mehr Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch. Allein für Äbte bedeutender Klöster gab es immer wieder entsprechende Privilegien, die eine teilweise oder vollständige Gleichstellung mit dem hohepriesterlichen Würdekanon beinhalteten.

Im 9. Jhrt. bekommt der Abt der königlichen Abtei Saint Denis von Paris das Privileg der bestickten Pontifikalschuhe und seidenen Pontifikalstrümpfe verliehen.⁴⁴ Ein Jahrhundert später bekommt der Abt der Reichenau zusätzlich die unter dem Messgewand sichtbare kostbare Dalmatik verliehen – mit dem ausdrücklichen Zusatz »wie die Kardinäle«.⁴⁵ 1063 erhält der Abt von Saint Augustin in Canterbury eine Mitra ganz so wie sein Erzbischof, 1069 ist es der Abt von Echternach, der auf Bitten seines Erzbischofs die Mitra erhält, um ihn etwaig bei pontifikalen Hochämtern in Trier vertreten zu können.⁴⁶ »Erst« 1088 wird Hugo von Cluny, Großabt eines Klostersverbandes von etwa hundert Abteien und Vermittler des Papstes in vielen kirchlichen Nöten, in die Reihe der Mitraträger aufgenommen, wobei noch zusätzlich die Pontifikalhandschuhe Erwähnung finden, die den Aufzug vervollständigen sollen. Dabei ist zu bemerken, dass zu diesem Zeitpunkt die meisten Bischöfe noch ohne diese Privilegierung sind.⁴⁷

Während im 13. Jh. die Entwicklung der Apparats der Kleidungsformen zu ihrer Vollendung gelangt und die Verwendung von Stab und Mitra auch innerhalb der Liturgie der Messe durch Bischof Wilhelm Duranti von Mende eine endgültige Form findet, kommen im späten Mittelalter nur noch äußerliche Würdezeichen hinzu, die die Inszenierung noch weiter steigern sollen, wie etwa ab dem 14. Jh. Thron und Baldachin. Einige Päpste des Mittelalters verleihen verschiedenen Äbten herausragender Klöster zusätzlich das Recht, Subdiakone, Diakone und sogar Priester zu weihen. Im Jahre 1489 erhält der Abt von Cîteaux ein entsprechendes Dokument aus den Händen von Papst Innozenz VIII.⁴⁸

⁴⁴ PIERRE SALMON, *Étude*, 50.

⁴⁵ PIERRE SALMON, *Étude*, 53.

⁴⁶ PIERRE SALMON, *Étude*, 54.

⁴⁷ PIERRE SALMON, *Étude*, 54 (ebda.).

⁴⁸ PIERRE SALMON, *Étude*, 76–86. Als im Zuge der Krise der Reformationszeit das Konzil von Trient zusammentrat, wurden die Privilegien einzelner Abteien zwar nicht angetastet, die Weihegewalt wurde ihnen aber im Sinne einer klareren Abgrenzung zum Bischofsamt wieder entzogen. Im Sinne einer kirchlichen Reform wollte Alexander VII. Chigi 1659 schließlich das Überhandnehmen von feierlichen Zeremonien in der Kirche einschränken, und so kam es zu einem sehr einschneidenden Dokument, das Pontifikalämter für Äbte auf lediglich drei Feste im Jahr beschränkte und solche ausschließlich in der eigenen Klosterkirche für zulässig erklärte. Dennoch war die fortschreitende Privilegierung der prominenten Abteien nicht mehr aufzuhalten. Die Einschränkungen Papst Alexanders VII. wurden beispielsweise für die Cassinensische Benediktinerkongregation sehr rasch wieder aufgehoben. 1725 wurde als Schlusspunkt einer lang währenden Entwicklung pauschal allen Äbten exemter Abteien gewährt, feierliche Pontifikalämter zu feiern. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde dieser rechtliche Status durch das Kirchenrecht von 1983 noch einmal bestätigt und im Einzelnen geregelt.

Wie uns vereinzelt Grabmäler und die Dokumente dieser Epoche zeigen, stand der liturgische Apparat und seine entsprechende liturgische Verwendung bereits im 13. Jahrhundert im Wesentlichen fest. Wie man sich einen Abt um diese Zeit vorstellen kann, verdeutlicht beispielsweise das Eminoldgrabmal von 1283 im ehemaligen Kloster Prüfening. Weiße Handschuhe, Ring und ein sich hervorwölbendes Schultertuch, das sog. Amikt, vervollständigen nun die Erscheinung des klösterlichen Pontifex. Das Pallium ist nun als sog. Stab als Goldborte in die Kasel integriert.⁴⁹ Bis in die Zeit des II. Vatikanischen Konzils sollte sich nur mehr wenig am pontificalen Apparat innerhalb des lateinischen Ritus mehr ändern.

6. Die Stellung der monastischen Reformbewegungen zu den Pontificalien

Es wundert angesichts der Ambivalenz des kirchlichen Glanzes nicht, dass viele Reformer in Bezug auf pontifikale Prachtentfaltung zurückhaltend waren, insbesondere was die Abhaltung solcher Liturgien in ihren Gemeinschaften anging. Gegenüber dem liturgischen Fest von Cluny wollte sich die prominente Neugründung von Cîteaux durch ihre Schlichtheit abheben.

Im *Exordium Parvum*, das traditionellerweise mit dem Namen des Abtes Stephan Harding, dem eigentlichen Begründer des Zisterzienserordens, verbunden wird und (in einer späteren Fassung) den Zustand des jungen Ordens um 1119 wiedergibt, wird eine erhebliche Einschränkung gegenüber den aus der bischöflichen Pontifikalliturgie übernommenen Apparat deutlich, sowohl was seine Entfaltung als auch was die materielle Qualität seiner Ausstattung angeht.

Dort heißt es, die ersten Mönche von Cîteaux seien entschlossen gewesen, nichts zurückzulassen, was von Hochmut oder von Überfluss zeugen könnte. Deshalb sollten die Rauchfässer *bloß aus Kupfer oder aus Eisen sein, die Kaseln aus Baumwolle oder Leinen, ohne Seide, Gold oder Silber, und ebenso sollten die Alben und Schultertücher bloß aus Leinen bestehen und weder Seide noch Gold oder Silber aufweisen. Auf Rauchmäntel jeder Art, Dalmatiken und Tuniken verzichteten sie ganz. ... Auch Stolen und Manipel sollten nur aus Seide sein, ohne Gold und Silber.*

Das Ergebnis war offensichtlich ein mühevoll ausgearbeiteter Kompromiss, denn letztendlich ist doch das kostbare Material Seide für die dünnen Stoffstreifen von Stola und Manipel zugelassen, die damals im Übrigen noch sichtbar getragen wurden. Auch Kelche sollten aus vergoldetem Silber hergestellt werden. Der Heiligkeit der Liturgie entsprach offensichtlich doch eine gewisse Kostbarkeit, die sich mit der Schlichtheit des Ordens paaren sollte. Eine erste Liturgiereform war damit angegangen worden. Wenn auch die ausgesprochen pontifikale Elemente fehlen, so ist es den-

⁴⁹ S. FRIEDRICH FUCHS, *Zur Polychromie des Eminoldgrabmals und dessen computergestützter Simulation der Erstfassung*, in: MARIA BAUMANN (Hg.), *Mönche, Künstler, Fürsten, 900 Jahre Gründung des Klosters Prüfening*, Regensburg 2009, 47–51, 48.

noch deutlich, dass den Mönchen von Cîteaux eine gehobene Liturgie vor Augen steht.

Als der damalige Primas von Frankreich, Erzbischof Heinrich von Sens (1122–1142), einen inneren Bekehrungsprozess hin zu den Bestrebungen der Kirchenreform durchlebte, erbat er von Bernhard von Clairvaux einen Bischofsspiegel, eine Art Gewissenerforschung für Bischöfe in Form eines Brieftraktats. Hier äußert sich Bernhard ausführlich zur Frage der Verleihung von Pontifikalien an Äbte im Zusammenhang mit den Unabhängigkeitsbestrebungen mancher Abteien von der juristischen Gewalt der Bischöfe. Der Standpunkt Bernhards zu dieser Frage ist eindeutig: Die erstrebte Freiheit von den Bischöfen könne umso mehr zu einer Sklaverei unter das Joch des Stolzes führen, denn der Böse benutze gerne das Prestigedenken, um Menschen in seinem Sinne zu gebrauchen und zerstörerisch zu wirken. Die Symbolwirkung einer Verwendung der bischöflichen Pontifikalien durch die Äbte suggeriere den Eindruck, man müsse sich der bischöflichen Gewalt nicht unterwerfen, so dass man die Grenzen der Hierarchie der Weihegrade nicht mehr respektiere.

Als spezifisch bischöflich bezeichnet Bernhard dabei die Mitra, die Pontifikalschuhe und den Siegelring.⁵⁰ Wie Pierre Salmon treffend bemerkt, übergeht er dabei aber die damals üblichen Pontifikalien Stab, Dalmatik und Pontifikalhandschuhe.⁵¹ Daraus kann man ex silentio legitimerweise schließen, dass diese von Äbten zu Beginn des 12. Jh. selbstverständlich benützt wurden und dass die Äbte des Ordens von Cîteaux in dieser Beziehung keine Ausnahme darstellten. Es blieben also durchaus einige markante Würdezeichen, die eine äbtliche Liturgie herausstellten, wenn auch zu dem Apparat einer Bischofsmesse noch ein respektvoller Abstand gewahrt blieb.

Diese asketische Haltung Bernhards blieb für die Zisterzienser zunächst prägend bis der in Avignon residierende Papst Clemens VII. (1378–1394) 1380 den Abt von Cîteaux aus Dankbarkeit für seine wertvolle Unterstützung bewog, das Privileg der Pontifikalien für sich anzunehmen.⁵² Dennoch verblieb bei der Mehrzahl der Abteien eine gewisse Zurückhaltung, ein solches Privileg zu erbitten.⁵³ Dies galt insbesondere auch für die verschiedenen Reformkongregationen des späten Mittelalters, die an die Spitze der Reformklöster entweder sog. abhängige Prioren anstelle der Äbte einsetzten oder aber diese in ihrer Amtszeit beschränkten oder sie zumindest theoretisch einer allgemeinen Jurisdiktion unterstellten. In diesem Sinne verzichtete beispielsweise auch die um 1400 gegründete benediktinische Reformkongregation von Bursfeld auf den Gebrauch der bischöflichen Pontifikalien.⁵⁴

⁵⁰ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistola* 42, in: *Sämtliche Werke*, lat. – dt., (ED. WINKLER), Bd. 2, 442–515, 494–515.

⁵¹ PIERRE SALMON, 39.

⁵² Vgl. IMMO EBERL, *Die Zisterzienser, Geschichte eines europäischen Ordens*, Stuttgart 2002, 310.

⁵³ Andere Abteien folgten dem Beispiel von Cîteaux, allerdings in entsprechendem Zeitabstand: Clairvaux, die zweitwichtigste Abtei des Ordens, erhielt noch 1393 die Pontifikalien, 1420 erhielt die Primarabtei La Ferté die Pontifikalien,

S. IMMO EBERL, *Die Zisterzienser*, 314, 323,

⁵⁴ PIERRE SALMON, *Mitra und Stab*, 46.

7. Krise der Pontifikalien in Folge der Reformation

Seit 1517 führte Dr. Martin Luther einen erfolgreichen »Medienstreit« gegen die traditionelle und daher »alte« Kirche, der innerhalb kürzester Zeit den deutschsprachigen Raum, aber darüber hinaus ganz Europa erfassen sollte. Dabei brachte Luther mit großer Emphase eine Synthese verschiedenster mittelalterlicher Kritiken am Papsttum vor: eine Feier der Messe unter der Hinsicht einer vergegenwärtigenden Opferfeier des Kreuzestodes Christi sei vergleichbar mit einer antichristlichen Gotteslästerung, weil der Mensch dadurch in Gefahr gerate, sich durch sein frommes Werk selbst rechtfertigen zu wollen anstatt ganz auf die Rechtfertigung aus Glaube und Gnade zu vertrauen.⁵⁵ Insbesondere ist Luther die Lehre von der Zuwendung der Früchte des Messopfers an Lebende und Verstorbene suspekt. Hieraus ergibt sich auch, dass das Messpriestertum, Ausdruck der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, für Luther seine Daseinsberechtigung und innere Sinnhaftigkeit verliert.

Bei dem Reichstag zu Augsburg von 1530 kam dieser Bruch mit der Kirche in einem dramatischen Wortwechsel zum Ausdruck: Als Kardinal Campeggi, der Legat des Papstes, ausrief, er wolle sich lieber vierteilen lassen, als die Lehre von der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Jesu Christi bei der Messe aufzugeben, antwortete Luther, er wolle sich lieber zu Asche verbrennen lassen als sich als Messpriester Christus gleich zu machen oder ihn sogar noch zu übertreffen. Also gäbe es in Ewigkeit keine Gemeinschaft miteinander mehr.⁵⁶

Es ist verständlich, dass unter diesen veränderten Umständen die Feier von Pontifikalämtern mit ihrer symbolischen Bezugnahme auf das Opferpriestertum des Alten Bundes ihren Sinnbezug verlor. Währenddessen war der Reichstag von Augsburg noch programmatisch durch ein feierliches Pontifikalamt durch Kardinal Albrecht von Brandenburg eröffnet worden, der persönlich eine große Freude an der Liturgie an den Tag legte, sogar mit dem Ehrgeiz, dem Prunk der Zeremonien des Roms der Renaissancezeit gleichzukommen.⁵⁷ Die Reformatoren und mit ihnen die evangelischen Fürsten hielten sich von dieser kirchlichen Feier aber demonstrativ fern. Für Lutheraner, die nur noch eine Memoria – eine Gedächtnisfeier –, nicht aber eine

⁵⁵ Vgl. MARTIN LUTHER, *Ain Sermon vo[n] der höchsten gottflestierung, die die Papisten täglich brauchen, so sy leesen den Antichristliche[n] Canon in jren Messen* (Sermo vom ersten Advent 1524), in: WA 15, 758–774.

⁵⁶ MARTIN LUTHER, WA50, 192–254, hier 204; siehe auch: CHRISTIAN HECHT, *Die Aschaffenburgere Gregorsmessen: Kardinal Albrecht als Verteidiger des Messopfers gegen Luther und Zwingli*, in: ANDREAS TACKER (Hg.), *Der Kardinal Albrecht von Brandenburg: Renaissancefürst und Mäzen*, Bd. 2 Essays (Kat. Ausst. Halle), Augsburg 2006, 81–115, 81/82.

⁵⁷ JOHANNES CARION, *Brief an Herzog Albrecht von Preußen (1533)*, in: JOHANNES VOIGT, *Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen*. Beiträge zur Gelehrten-, Kirchen- und politischen Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts, aus Originalbriefen dieser Zeit. Königsberg 1841, 148f.: »Da haben wir große Pracht und Ceremonien gesehen; der Kardinal hat alle Aemter, als Palmweihen, Litaneisingen, Messehalten, Taufsegnen selbst persönlich gethan, auch alle Menschen selbst persönlich das Sacrament gegeben, wer es begehrt hat... Die Ornamente, so da gesehen wurden, waren seiden über die Maßen, desgleichen Heiligthümer; Infuln und goldene Kreuze, Bilder und auch silberne; ein Kreuz war da, das kostet 80.000 Gulden, kam aber erst am Osterabend hin mit zwei großen Brustbildern, einem Moritz und einem Stephan.«

Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers von Golgatha gegeben sahen, galt eine solche feierliche Messe nur noch als leeres Gepränge und falsches Geschrei.⁵⁸

Dennoch zeigte die »alte« katholische Kirche ein beachtliches Beharrungsvermögen. Der Kardinal wiederum verstand es, über das Medium Bild die pontifikal begangene Messfeier propagandistisch in Szene zu setzen. Von seinem Hofmaler Simon Frank ließ er Darstellungen der sog. Gregorsmesse als Altarbilder verfertigen, die die Gegenwärtigsetzung des Leidens Christi bei der Feier der Pontifikalmesse durch den heiligen Papst visuell thematisieren. Während die Schola im Hintergrund den Introitus anstimmt, spricht der Pontifex Maximus mit seinen Ministranten das Stufengebet. Dem korrespondiert die Erscheinung des Auferstandenen mit all den Zeugnissen seiner Passion, die nun auf dem Altar erneut präsent und damit greifbar wird.

Aber Luthers Diözesanbischof, Kardinal Albrecht, blieb nicht der einzige, der entschlossen war, das katholische Dogma und die katholische Liturgie zu verteidigen. In Verbindung mit der ausdrucks- und formenreichen Kunst der Renaissance und des Barocks gelang es der pontificalen Hochform der Liturgie erneut führende Träger der Kultur für sich zu gewinnen und für sich zu begeistern.

Schlussbemerkung

Am Ende dieser etwas gewaltsamen »Tour d' horizon« durch drei Jahrtausende Liturgiegeschichte sei ein kurzes Fazit gestattet. Sichtbar geworden ist die enge Interaktion von Glaube und Form. Ein Glaube an eine göttliche Heilsgegenwart im Vollzug der Mysterien des Pascha bzw. der Eucharistie bedingt ein kultisches Geschehen, das in seiner Symbolhaftigkeit sowohl verhüllend als auch enthüllend sein will. Die Ausdrucksgestalt und die Pracht der liturgischen Gewandung zeigen, wie der Glaube an die eschatologische Dimension der göttlichen Präsenz schöpferische Kräfte freisetzt, die anhand der Schönheit und Vielfalt des Spiels der Formen die Sakralität des Mysteriums bei aller Treue zu den heiligen Traditionen sichtbar machen wollen. Es versteht sich von selbst, dass eine Krise dieses Glaubens auch eine Krise des Kultus bedingen muss, der in seiner Gänze oder zumindest in weiten Teilen hinterfragt wird, wenn seine geistigen Fundamente erschüttert sind. Der Schriftsteller Martin Mosebach hat daher von der »Häresie der Formlosigkeit« gesprochen. Er ortet in der Gegenwartskultur ein grundsätzliches Misstrauen gegen jede Art von Schönheit und Vollkommenheit. Hingegen wird in der öffentlichen, aber auch in der kirchlichen Kunst das Unfertige, das Fragmentarische, das Zerbrochene begünstigt.⁵⁹

⁵⁸ PAUL REDLICH, *Cardinal Albrecht von Brandenburg und das neue Stift zu Halle 1520–1541*, Eine kirchen- und kunstgeschichtliche Studie. Mainz 1900, 315/316: Ein kritischer Anhänger der Reformation bemerkte damals zu den Hochämtern des Kardinals Albrecht von Brandenburg in der Stiftskirche in Halle: »Was der bisschoff in der kyrchen den osterabend und ostertagk vor ein gross gebreng und geschrey gehalten hadt, do bin ich zw wenig zw, solch zw beschreiben.«

⁵⁹ S. MARTIN MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit, Die römische Liturgie und ihr Feind*. Wien-Leipzig² 2003, 99/100.

Auch wenn die Kulturkritik eines Emmanuel Lévinas ihre Berechtigung nicht verloren hat, die herausstellt, dass der schöne Schein des Idols die Auseinandersetzung mit dem wahren Ich verhindern kann⁶⁰ – bei dem lebendigen Vollzug der Liturgie geht es um den Durchbruch zum Transzendenten. Gerade in der Gegenwärtigkeit der Passion erkennt der Mensch sein wahres Ich im Lichte Gottes, es wird dabei gereinigt und gestärkt, und es wird ihm im Vorausgriff ein Ausblick auf die zukünftige Vollendung geschenkt. Dazu dient das Aufstrahlen der Herrlichkeit des göttlichen Glanzes in der Erhabenheit der Zeremonien, um im Menschen das Vertrauen auf das objektive Gnadewirken Gottes zu stärken. Daher ist dem Psychologen Carl Gustav Jung zuzustimmen, wenn er zweckfreien Kult und heilende Schönheit in eins sieht: »Die Schönheit der Kulthandlung ist unerlässliches Requisite, denn der Mensch hat Gott nicht recht gedient, wenn er ihm nicht in Schönheit dient.«⁶¹

In diesem Sinne haben auch die Gewänder und Insignien des pontifikalischen Hochamtes, das als »Ikone der Liturgie« bezeichnet worden ist, ihre wichtige historische Rolle, da sie die Unsichtbarkeit des Mysteriums anhand ihrer kostbaren sakralen Symbolik – die Objektivität des Kultmysteriums – zeichenhaft für die Gläubigen sichtbar machen können.

⁶⁰ Vgl. EMMANUEL LÉVINAS, *Maurice Blanchot – der Blick des Dichters*, in: Ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. München-Wien 1988, 25–41, 58f.; s. auch: Josef Wohlmuth, Vorüberlegung zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: HELMUT HOPING u. BIRGIT JEGGLE-MERZ (Hgg.), *Liturgische Theologie, Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, 85–106, 94–99.

⁶¹ CARL GUSTAV JUNG, *Zur Psychologie der Messe*, in: *Gesammelte Werke Bd.*, Zürich 1963, 270–323, 272/273.

Dogmatik

Cavalcoli, Giovanni: Karl Rahner. Il Concilio tradito (Collana saggistica, 29), Fede & Cultura, Verona 2009, 360 S., kartoniert, ISBN 978-88-6409-011-5, EUR 24,00

Schon seit etwa vierzig Jahren bekundet P. Giovanni Cavalcoli OP (* 1941) mit einer beeindruckenden Reihe von Veröffentlichungen eine herausragende Kenntnis der Werke Karl Rahners. Cavalcoli lehrt Metaphysik am »Studio Filosofico Domenicano« in Bologna sowie Metaphysik und Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Emilia Romagna. Da die Rezeption der Rahner'schen Theologie zum größten Teil durch ihre Anhänger beherrscht wird, ist es überaus hilfreich, auch eine kritische Darstellung zu lesen. Mit dem vorliegenden Werk bietet Cavalcoli ein bestes geeignetes Kompendium, das verschiedene neuralgische Punkte in den Werken des deutschen Jesuiten beleuchtet, die mit dem katholischen Glauben und dessen denkerischen Voraussetzungen nicht übereinstimmen. Insofern die Ansätze Rahners bei vielen als besonders gleichförmig mit dem »Geist des Zweiten Vatikanums« angesehen werden, hat der Verfasser den provokativen Titel »das verratene Konzil« gewählt, obwohl es kaum um die Untersuchung der konziliaren Lehre geht, sondern vielmehr um eine genaue und kritische Bestandsaufnahme der Theologie von Rahner.

In der Einführung beschreibt Cavalcoli die methodologischen Ansätze seiner Studie (7–20). Er beabsichtigt keine vollständige Darstellung des Rahner'schen Denkens und möchte nicht die Verdienste des Theologen in Frage stellen, aber er sieht im »Grundkurs des Glaubens« einen klaren Gegensatz zum Katechismus der Katholischen Kirche (KKK): »gewisse Thesen von Rahner erscheinen im Licht des Katechismus als Häresien im eigentlichen Sinne oder als der Häresie nahekommende Irrtümer« (13). Der »Grundkurs des Glaubens« wird darum mit dem KKK und im allgemeinen mit der Lehre der Kirche verglichen (vor und nach dem Zweiten Vatikanum) (14). Das Buch ist nicht gegen Rahner als Person geschrieben, sondern gegen seine Irrtümer, die einer philosophischen Ausrichtung entspringen, die vor allem von der kantianischen Transzendentalphilosophie und von Heidegger abhängt (18f). Mit einer sehr genauen Dokumentation, durch viele Zitate belegt (18), möchte der Autor zeigen, dass die Theologie Rahners für den Glauben und die Moral katastrophale Auswirkungen gehabt hat (17). Wenn es nicht gelingen sollte, den von Rahner

geförderten »Modernismus« (13) zu überwinden, könnte sich die Notwendigkeit ergeben, ein »neues Konzil« einzuberufen, um die lehrmäßigen Probleme zu klären (19f).

Die Probleme der Rahner'schen Theologie entspringen seinem philosophischen Ansatz, insbesondere seiner Aufnahme der Erkenntnislehre von Kant auf den Spuren des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal. Darum ist es durchaus sinnvoll, den kritischen Durchgang mit einem ersten Kapitel über die Erkenntnislehre zu beginnen (20–46). Rahner selbst betont, dass die Erkenntnis im Letzten nicht im intentionalen Besitz eines vom Erkennenden verschiedenen Objektes besteht (also in der *adaequatio intellectus et rei*), sondern nur als Selbsterkenntnis entworfen werden kann (23). Diese Gleichsetzung zwischen Sein und Erkennen, so bemerkt Cavalcoli, gilt nur für Gott, nicht aber für den Menschen (24). Hier sieht er einen idealistischen und (in seinen logischen Folgen) pantheistischen Ansatz, der nicht in der Lage ist, die Andersheit des Erkenntnisobjektes aufzunehmen, nicht einmal bezüglich der Offenbarung: der Mensch entdeckt nur sich selbst. Im Unterschied zu Kant führt Rahner das Sein als Form der vorausgehenden Erkenntnis ein, die »eine einzigartige Ähnlichkeit« mit der »vitalen Immanenz« besitzt, die Pius X. in seiner Enzyklika gegen die Modernisten verurteilt (Pascendi, Nr. 10). In der »transzendentalen Erfahrung« vermischt sich, ähnlich wie im früheren Ontologismus, das Sein als Erkenntnishorizont mit dem absoluten Sein Gottes (28–37). Ein gefährlicher Relativismus kommt von dem Gedanken Rahners, wonach der Begriff (der sich nicht ändert) mit der Geschichte verwechselt wird (die sich ständig wandelt). Aus diesem Grunde verteidigte der deutsche Jesuit einen »unauflösbaren Pluralismus« (der beispielsweise mit der Herausgabe eines KKK unvereinbar ist) (37–41).

Während die philosophische Darlegung des Begriffes bei Rahner von Hegel abhängt, nimmt die Lehre von der Wahrheit die Ideen Heideggers auf: die Wahrheit »besteht nicht im Urteil, womit der Mensch sein Denken dem Sein angleicht, sondern im unthematischen Vorverständnis, in der transzendentalen Erfahrung ...« (41). In dieser Sicht Rahners, welche die Wahrheit als Übereinstimmung von Intellekt und Wirklichkeit ablehnt (*adaequatio intellectus et rei*), befindet sich der Mensch »immer schon« in der transzendentalen Wahrheit, und der Irrtum existiert nicht: »Wir können zwar (und kräftig) auf der begrifflichen Ebene irren, nicht aber auf der transzendentalen Ebene« (43). Folglich erscheint ein jedes Dogma als geschichtlich bedingte

Behauptung, während alle Religionen als Ausdruck der ungegenständlichen transzendentalen Erfahrung gesehen werden (43–45).

Im zweiten Kapitel beschreibt Cavalcoli die auf Gott gerichtete Transzendenz gemäß Rahner (47–107) und unterstreicht dabei die Nähe zu Hegel: »Der Gott des Augustinus ist der christliche Gott; der Gott Rahners ist der Gott Hegels« (48). Diese Nähe zu Hegel ist gegeben, aber es wäre vielleicht hilfreich, stärker die Zweideutigkeit des Denkens bei Rahner zu betonen: obwohl der Jesuit gläubig sein will (und kein Hegelianer), gelingt es ihm nicht, bis zur christlichen Bedeutung des Glaubens vorzudringen. Der Rezensent erinnert sich an eine Münchner Seminarsitzung mit Rahner: als eine Studentin bemerkte, dass die Theologie des großen Meisters logischerweise zum Pantheismus führen müsste, antwortete der alte Jesuit einfach: »Gott ist Gott, und der Mensch ist Mensch«. Diese sicherlich ehrlich gemeinte Antwort kann freilich nicht die denkerischen Probleme fortwischen, die von den theologischen Ansätzen Rahners geschaffen werden. Später bemerkt Cavalcoli selbst, »dass der Gott Rahners sich nicht im Gott Hegels auflöst, sondern in zahlreichen Stellen seiner Schriften zweifellos das Antlitz eines Gottes darstellt, der in vielerlei Hinsicht mit dem wahren christlichen Gott übereinstimmt« (305).

Bei seiner Beschreibung von Rahners Idee der Transzendenz beobachtet der Verfasser, dass sich »die Person mit der Bewegung ihres Transzendierens deckt«. Auch hier zeigt sich »ein pantheistisches Motiv, denn nur in Gott deckt sich das Sein mit dem Handeln« (49). Bei der Lehre über den Menschen als »Selbsttranszendenz« erkennt man »das Bild eines Gottes, der eher als Urgrund meines Seins erscheint denn als der Schöpfer meines Seins« (55).

Die der Transzendentaltheologie innewohnenden Probleme zeigen sich dann besonders in der Deutung des Glaubens, der bei Rahner als kategorialbegrifflicher Ausdruck der übernatürlichen transzendentalen Erfahrung erscheint (69). Dagegen verschwindet die Notwendigkeit, allen Wahrheiten zuzustimmen, die auf verbindliche Weise von der Kirche verkündet werden (vgl. 76f). Da der Glaube mit der transzendentalen Erfahrung gleichgesetzt wird, löst sich sein Unterschied zur (göttlichen Tugend der) Liebe auf, so dass es für Rahner unmöglich ist, dass ein Glaubender im Zustand der Tod-sünde stirbt (80). Dieser Relativismus setzt sich in der Darstellung des Dogmas fort, wonach es nur einen Unterschied in den Worten gibt zwischen dem, der einem Glaubenssatz zustimmt, und dem, der ihn ablehnt (92). Auf der anderen Seite unterstützen

weitere Aussagen Rahners die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum (95). Bei der Auffassung von der Theologie ist hingegen die Unterscheidung von der Philosophie unklar, wenn »Theologie« als Nachdenken über die menschliche Existenz in ihrer Ausrichtung auf das Absolute benannt wird (101). Auf diese Weise erscheint die Philosophie bei Rahner als eine Theologie, die sich selbst noch nicht entwickelt hat (107).

Das dritte Kapitel widmet sich den mit der Anthropologie verbundenen Themen (108–176). Rahner beschreibt die menschliche Natur als »Transzendenz und Geschichte«, wobei er das Wesen mit seinem Wirken verwechselt und die leibliche Dimension nicht berücksichtigt (108). Dabei erscheint sogar die Inkarnation als höchster Fall der menschlichen Wesensverwirklichung (111). Beim menschlichen Handeln verwechselt Rahner den Willen als natürliche Fähigkeit mit dem freien Willensakt und dem sittlich guten Handeln, so dass der deutsche Jesuit als »Urheber des Gutmenschentums« erscheint (»fondatore del buonismo«), das auf notwendige Weise jeden Menschen auf eine Wahl festnagelt, die sich auf Gott ausrichtet (113). Indem die menschliche Natur von ihren Entscheidungen abhängig gemacht wird, entscheiden wir (nach Rahner) selbst, was wir sind. »Ahnem können wir hier die katastrophalen Folgen einer solchen Auffassung für den Bereich der Moral« (117).

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele tadelt Cavalcoli bei Rahner die fehlende Unterscheidung zwischen den beiden Wesensbestandteilen des Menschen (121). Als Grundlage erscheint eine idealistische Auffassung, die im Leib eine Darstellung des Geistes sieht und die konkrete Existenzform des Geistes (130). Andererseits zeigen sich materialistische Neigungen, worin der Mensch als Entwicklung der Materie erscheint (134). Die Verwirrungen setzen sich fort in den Auffassungen Rahners zur Unsterblichkeit der Seele: danach ist es der ganze Mensch, der im Tode stirbt und aufersteht (135–137). Die Eschatologie Rahners will nicht eine Auskunft über die Zukunft sein, sondern eher eine symbolhafte Aussage über die Gegenwart (145).

Der Begriff der Person wird bei Rahner mit dem Selbstbewusstsein gleichgesetzt. Dadurch verwechselt er die menschliche mit der göttlichen Person. Die funktionalistische Auffassung der Person zeigt sich auch in der mangelnden Unterscheidung zwischen der Person Christi und seinem Erlösungswerk, das als begründender Bestandteil seines Personseins erklärt wird (149f). Bezüglich des Begriffes der menschlichen Natur bemerkt Cavalcoli ver-

schiedene Sinngehalte, unter denen jedenfalls eine stark relativistische Auffassung hervorrangt, wenn Rahner die Natur als bloße Möglichkeit ansieht. Diese Darstellung ist skandalös angesichts der Bedeutung der Menschenrechte, die hier im Grunde aufgelöst werden (153). Dann gibt es auch eine Beschreibung der Natur als eine Art »Material«, das von der »Person« geformt wird. Der Verfasser fragt zu Recht: »wenn die Person kein in sich stehendes Wesen ist, sondern sich in Selbstbewusstsein und Freiheit auflöst, die Akte der Natur sind – wie unterscheidet sie sich dann von der Natur?« (163)

Als »schwerwiegendsten Irrtum Rahners« benennt der Autor seine Zumutung, »das Wesen des Menschen mit *übernatürlichen* Begriffen zu definieren« (163). Wenn der Mensch das Ereignis der absoluten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes ist, dann wird nicht deutlich, wie das Dasein des Sünders sich erklärt, der die Gnade Gottes verloren hat, oder auch die bloße Möglichkeit der Sünde selbst (165).

Das vierte Kapitel befasst sich mit der Christologie Rahners (177–222). Cavalcoli beginnt seine Bestandsaufnahme mit der Rahner'schen Aussage, wonach es ein Werden Gottes »im Anderen« gibt; hier zeigt sich ein hegelianischer Ansatz (177–181). Danach stellt der Verfasser die Eigenheiten der »transzendenten Christologie« vor (185–190), die sich im Zugang zum Leben Jesu zeigen: zumindest in seiner letzten Schaffensperiode zitiert Rahner praktisch nie Ereignisse aus dem Leben Jesu oder Worte aus den Evangelien (202). Der deutsche Jesuit leugnet das Sühnopfer Jesu und befrachtet stattdessen den Tod (als Tod) mit der Bedeutung, das Leben darzustellen (207–211). Bezüglich der Deutung des Todes könnte man noch hinzufügen die von Heidegger herkommende Prägung (über die von Cavalcoli benannte hegelianische Wurzel hinaus). Bezüglich der Auferstehung Christi anerkennt Rahner nicht deren Unabhängigkeit vom Glauben und ihre Eigenart als historisches Ereignis (214–216).

Bezüglich der Trinitätslehre deutet Cavalcoli das fragwürdige Axiom an, wonach die immanente und die ökonomische Dreifaltigkeit miteinander gleichzusetzen sind (218–220), sowie die Definition der Person als Subsistenzweise (220f). Hier unterstreicht der Verfasser: »Was die Person ausmacht, ist die unterschiedene *Subsistenz*, nicht aber ein unterschiedlicher Modus des Subsistierens« (220).

Das fünfte und letzte Kapitel behandelt das »christliche Leben« (223–339). Hier erscheinen, neben den moralischen Fragen, die Themen der Gnade, der Kirche, der Sakramente und der Eschatologie. Rahner beschreibt die Gnade als Radikalisierung der menschlichen Natur (224), d.h. als Wirk-

lichkeit, die »immer und überall« zugegen ist (230). Das Wort »Sünde« wird beibehalten, aber seine Bedeutung verdreht (232), wie sich beispielsweise in der Rahner'schen Formel zeigt: die Gnade ist »gegenwärtig im Modus der Zurückweisung« (233). Angesichts dieser Tatsache wundert es nicht, dass Rahner die Dämonologie vollständig vernachlässigt (240).

Bezüglich der Ekklesiologie (243–260) kritisiert Cavalcoli unter anderem die eigenartige Auffassung von der Kirche als »Sakrament« (die bei Rahner die Aufmerksamkeit für die Begründung der einzelnen Sakramente ablöst). Das Zweite Vatikanum nennt die Kirche »gleichsam« ein Sakrament, aber nicht Sakrament schlechthin (248). Bei Rahner zeigt sich die »Neigung, einige Sakramente nicht an den formellen und positiven Willen Christi zurückzubinden« (260). Die Lehre vom Priestertum bei Rahner ist »zu sehr konzentriert auf das Wort und zu wenig auf die Darbringung des Opfers« (260f). In seiner Auffassung vom Lehramt leitet der deutsche Jesuit die Lehrautorität des Papstes von der Kirche als Ganzer ab bzw. von der Autorität der Bischöfe. Hier wird die der Person des Petrus und seinen Nachfolgern von Christus anvertraute personale Autorität nicht mehr deutlich (270). In seinem Kommentar zu »Lumen gentium« (Art. 25) verdreht Rahner den Text und deutet eine absolute Glaubenzustimmung hinein, die einer dogmatischen Definition des Glaubens vorausgeht (273). Cavalcoli kritisiert auch eine unzureichende Deutung des Zweiten Vatikanums (durch Rahner) bezüglich des Ökumenismus und des interreligiösen Dialoges (282–284). Danach behandelt der Verfasser das Thema der »anonymen Christen« und die Frage nach dem Heil (285–295), einschließlich der Meinung, wonach alle Menschen gerettet werden (294–303).

Die mit der Ethik verbundenen Probleme zeigen sich vor allem auf den Seiten über den »freien Willen«, die das Thema der »Fundamentalooption« aufgreifen (315–330), die als Fähigkeit zur Selbstbestimmung gesehen wird ohne klare Rückbindung an die einzelnen Akte des handelnden Subjekts. Cavalcoli antwortet darauf, dass der Mensch nicht sein Sein bestimmen kann, sondern nur das eigene konkrete freie Handeln (319). Mit einer konkreten Wahl kann der Mensch sich selbst als etwas Absolutes betrachten und so der Verdammung entgegen gehen (320). Rahner »verwechselt die natürliche Neigung des Willens zum Guten mit einer nicht vorhandenen freien »Transzendenz auf Gott hin«, die jedoch in Wirklichkeit notwendig ist und unfehlbar von der Gnade getragen wird« (320). Bezüglich der konkreten moralischen Norm hingegen gelangt Rahner zu einem Relativismus, wie seine Haltung gegenüber

der Enzyklika »Humanae vitae« zeigt (331–334). Hier zeigt sich auch ein Existentialismus, für den das Wesen nur etwas Einzelnes ist (335), indem die »individuelle Ethik« von den universal geltenden Prinzipien getrennt wird (337).

Für die »Schlussbilanz« (340–343) bezieht sich der Autor auf ein internationales Symposium, deren Ergebnisse die Bewertung Rahners bestätigen: S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*. Cantagalli, Siena 2009. In der Konklusion empfiehlt Pater Cavalcoli eine schrittweise Heilbehandlung, um die mit dem theologischen Erbe Rahners verbundenen Probleme zu lösen (344–346). »Der implizite, aber klare Hinweis auf Rahner in der Enzyklika »Veritatis splendor« war gut und opportun; um das Übel von den Wurzeln her zu tilgen, reicht es aber nicht, die moralischen Folgen zu bekämpfen; es müssen vielmehr die *theoretischen Grundlagen* [der Irrtümer] widerlegt werden« (345).

Die Quellenkenntnis von Seiten des Dominikanerpaters ist bewundernswert. Was die formalen Aspekte angeht, so wäre es hilfreich gewesen, bei den Zitationen aus den Werken Rahners auch die ursprünglichen deutschen Titel anzugeben und die neue Edition der gesammelten Werke des Jesuiten zu berücksichtigen. Die Strukturierung der Bibliographie ist durch einen Fehler des Verlages empfindlich gestört worden und sollte bei einer Neuauflage den üblichen Gepflogenheiten angepasst werden. Bezüglich des Tridentinums kann die Formulierung »divina ordinatione instituta« über die hierarchische Ordnung des Weihesakramentes (Kanon 6: DH 1776) nicht als Glaubensdefinition über die drei Stufen der Weihehierarchie angesehen werden (wie es die Ausführungen Cavalcolis nahelegen könnten: 257, 260), sondern meint eine Ordnung, die auf die göttliche Vorsehung zurückgeht (vgl. K. J. Becker, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* [Der priesterliche Dienst II; *Quaestiones Disputatae*, 47], Herder, Freiburg i. Br. 1970, 102f).

Cavalcoli bringt eine gut begründete Wertung, die sachlich und ohne diplomatische Verpackung die philosophischen und theologischen Probleme ins Licht stellt. Um das Leben der Kirche zu fördern, braucht es einen kräftigen Dienst an der Wahrheit, der die auf dem Denken Rahners beruhenden Verdrehungen beseitigt. Gewiss bietet das vorliegende Werk keine vollständige Bilanz, wohl aber ein überaus nützliches Handbuch, um den Ursprung der von Kant, Hegel und Heidegger herrührenden Irrtümer in ihrer Aufnahme bei Rahner auszumachen. Wenn man die Konklusionen liest, dann scheint es unglaublich, wie der Einfluss eines von der denkerischen Wurzel her dermaßen irregeleiteten Jesuiten

vor allem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts so viele Theologen in einen geistigen Nebel hineinführen konnte. Die Zeit ist überreif, den diplomatischen Blumensträußen für einen solchen Beitrag ein Ende zu bereiten. Cavalcoli deutet auf ein mögliches Motiv für das Geschehene: »Diese Rückkehr des idealistischen Pantheismus geht wahrscheinlich auf einen missverstandenen Ökumenismus mit den deutschen Protestanten zurück, die heute ... mehr mit dem Idealismus von Schelling und Hegel als mit Luther selbst verbunden sind, der sicher kein Pantheist war, auch wenn sein Subjektivismus, zum Extrem gesteigert, dorthin führt« (175). Nach unserer Kenntnis ist diese Spur sehr wichtig (auch über einen einzelnen Theologen wie Rahner hinaus) und erklärt teilweise die ideologische Vernebelung, der die Grundlagen des gesunden Menschenverstandes und die Wirklichkeiten des Glaubens verachtet (wie es bei Hegel geschieht). Es bleibt sehr zu hoffen, dass der Mut des Dominikanerpaters bei den Theologen und den Verantwortlichen der Kirche ein deutliches Echo finde.

Manfred Hauke, Lugano

Koch, Kurt, Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien. Band 3). Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2010, 296 Seiten, geb., ISBN 978-3-7917-2304-4, 24,90 Euro, 25,60 Euro (A), 39,00 sFr.

Der Oberhirte des Bistums Basel legt in dieser Monographie einen theologisch glänzenden Wurf hin. Dem Vorwort entsprechend zielt Kurt Koch (= K.), seit 1. Juli 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, darauf ab, »Vorwürfe und Vorurteile abzubauen und die wahre Physiognomie des theologischen Denkens und des lehramtlichen Redens von Papst Benedikt XVI. zu präsentieren« (10), in der Überzeugung, »dass es auch zur Verantwortung eines Ortsbischofs gehört, den Gläubigen im Wirrwarr der heutigen Meinungen und im Rummel medialer Informationen, gezielter Desinformationen und manipulierter Desinformationen Hilfen zur Orientierung zu geben« (ebd.). Der vorliegende Band will zugleich »zur Unterscheidung der Geister« (11) beitragen, um den »Nachfolger des Petrus in seinem wichtigen Amt zu stärken« (ebd.).

Die in fünfjähriger Arbeit zusammengetragene Apologie, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, gliedert sich in zwei Hauptteile. Deren erster sind »Studien zu Theologie und Lehramt von Papst Benedikt XVI.« gewidmet, beginnend mit dem »Versuch eines theologischen Porträts« (14–

44), einer »Einführung in die theologischen Wurzeln« (45–68) sowie der Behandlung spezieller Themen wie »Glaube und Freiheit« (69–97), »Hauskirche und Großkirche« (98–126), auch wenn die Ehe im heutigen Europa keine »Namensgemeinschaft« (114; vgl. 251) mehr stiftet, ferner »Erwägungen zum Jesus-Buch« (146–158) und liturgietheologische Beiträge aktueller Provenienz (127–145; 159–217; 218–241). K. arbeitet dabei Benedikts Denken über die einzigartige Beziehung des Christentums zum Judentum heraus, die sich in der Neuformulierung der einschlägigen Karfreitagsfürbitte zeigt, ferner über die immer drängender werdende Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen, allen voran mit dem Islam.

Im zweiten Hauptteil, »Kleine Beiträge zum theologischen Denken von Papst Benedikt XVI.«, überschrieben, thematisiert K. u. a. den »Dienst an der Einheit« (255–265), kommentiert die bislang promulgierten Enzykliken (266–275; 276–279; 280–288) und schließt mit »Hinweisen zum Nachsynodalen Schreiben« (289–293) über das Sakrament der Eucharistie. Am Ende steht ein fehlerloses »Personenregister« (294–296).

Gegen sich zäh haltende Vorurteile weist K. die Kontinuität im Denken und Lehren des Papstes überzeugend nach, die allerdings nicht mit starrem Festhalten an (scholastischen) Positionen verwechselt werden darf (vgl. 23–26). Benedikt XVI. hat sich zudem »früh mit der stets größer werdenden Spannung zwischen historischer Schrifterklärung und theologischer Schriftauslegung [...] auseinandergesetzt« (24). Weiterhin stellt K. heraus, dass das »jüdische Volk im Herzen von Papst Benedikt einen besonderen Platz hat« (26). Mit großer Belesenheit der internationalen Literatur ausgestattet, gelingt es K., die nicht selten anfechtbare Argumentation des Küng-Schülers Hermann Häring logisch und theologisch in die Schranken zu weisen, weil »Vieles, was Häring dem Papst vorwirft, explizite Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind, so dass es schon ein Meisterstück der Verführung der Leser ist, wenn sich Häring als leidenschaftlicher Verteidiger des Konzils gegen den Papst präsentiert« (207). In der Bekräftigung einer eucharistischen Ekklesiologie sowie einer »Kirche von innen« (254) verliert die Kathedra Petri nicht an Bedeutung, liegt doch die »besondere Stellung, die Petrus in der Kirche inne hat, in seinem Martyrium und insofern in seiner Zeugenschaft begründet« (255).

Aufgrund der gegenwärtigen innertheologischen und interreligiösen Auseinandersetzungen ist diese sprachlich gut verstehbare Studie allen zu empfehlen, die eine ebenso glaubwürdige wie authentische

Orientierung suchen und anmahnen.

Helmut Moll, Köln

Kirche heute

Benedikt XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2010, 256 S., geb., ISBN 978-3-451-32537-3, EUR 19,95

Peter Seewald stellt in seinem Vorwort fest, dass Positionen, wie sie von der katholischen Kirche vertreten werden, für heutigen Lifestyle zu einer »ungeheuren Provokation« geworden sind. – Im ersten Teil des Buches (15–87) werden die »Zeichen der Zeit« thematisiert (u. a. in den Kap. »der Skandal des Missbrauchs«; »Zeit der Umkehr«): Im Kap. »Die globale Katastrophe« macht Seewald darauf aufmerksam, dass der Generalsekretär der Vereinten Nationen den Zustand der Erde als »extrem gefährdet« bezeichnet hat. Der Papst hält in dieser Situation eine umfassende Grundlagenbesinnung für notwendig. Durch das »Fehlen einer konkreten Verzichtsbereitschaft« werde es oft unmöglich gemacht, allgemeine Einsichten in politische Aktionen umzusetzen. Es gebe zu wenig Modelle, die zeigen, wie Verzicht konkret aussehen kann. In seiner Sozialzyklika »Caritas in veritate« wollte er eine – am Willen Gottes orientierte – »Normativität der Nächstenliebe« (67) plausibel machen. – Im Kapitel »Diktatur des Relativismus« warnt der Papst vor dem freiheitsfeindlichen Totalitätsanspruch einer beschränkten säkularen Vernunft.

Teil II des Interview-Bandes (89–158) beleuchtet »das Pontifikat«: Wichtige theologische Aussagen sind im Kap. »Ökumene und Gespräch mit dem Islam« zu finden: Die besondere Hinwendung zur Orthodoxie begründet Benedikt XVI. damit, dass Katholiken und Orthodoxe »die gleiche altkirchliche Grundstruktur« haben. »Sehr dankbar« ist der Papst für die Freundschaft und Herzlichkeit, die ihm der Ökumenische Patriarch Bartholomaios und der Moskauer Patriarch Kyrill entgegenbringen. Den verschiedenen Konfessionen ist ein gemeinsamer Dienst für die Welt aufgetragen. Zwischen Orthodoxen und Katholiken bestehen jedoch noch große geschichtliche und kulturelle Differenzen. »Über die Lehrfragen hinaus sind noch viele Herzensschritte zu tun« (115). Auf ein Treffen zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Moskau müsse die orthodoxe Öffentlichkeit in Russland noch vorbereitet werden. Im Hinblick auf die Ökumene mit den evangelischen Christen stellt Benedikt XVI.

fest, dass der Protestantismus Schritte gesetzt hat (u. a. »andere ethische Stellungnahmen«, »Konformismen mit dem Geist der Gegenwart«), die das Gespräch erschweren. Es gebe aber in den protestantischen Gemeinschaften auch Menschen, »die lebhaft zur eigentlichen Substanz des Glaubens hindrängen und diese Haltung ihrer Großkirchen nicht billigen« (119). Auf die Frage Seewalds nach der Apostolischen Konstitution für übertrittswillige Anglikaner antwortet der Papst, dass anglikanische Bischöfe, die vollständig den Glauben der katholischen Kirche teilen, initiativ geworden sind. Die Apostolische Konstitution »Anglicanorum coetibus« sei ein Zeichen für die »Flexibilität der katholischen Kirche«. Mit ihr soll die Möglichkeit geboten werden, Traditionen, die außerhalb der katholischen Kirche gewachsen sind, in die katholische Gemeinschaft einzubringen.

Bei seinem Besuch in der Türkei konnte Benedikt XVI. nach eigener Einschätzung zeigen, dass er den Islam »als eine große religiöse Wirklichkeit anerkenne« (123). Es sei ein intensiver Dialog gewachsen. Der Islam müsse jedoch die Frage seines Verhältnisses zur Gewalt und zur Vernunft klären. »DIE ZEIT« hat – so Peter Seewald – festgestellt, dass Benedikt XVI. »in der islamischen Welt zur wichtigsten Autorität des Westens« geworden ist. Im christlich-islamischen Dialog geht es nach Ansicht des Papstes um das Verhältnis von Wahrheit und Toleranz. Gehört zur Toleranz auch das Recht des Religionswechsels? In großen Teilen Schwarzafrikas besteht – so Benedikt XVI. – »ein tolerantes und gutes Miteinander zwischen Islam und Christentum« (126). Wo jedoch der Islam monokulturell herrscht, wird das Wahrheitsbewusstsein vielfach so eng, dass es zur Intoleranz mutiert. Mit allen dialogwilligen islamischen Kräften müsse ein intensiver Kontakt gepflegt werden.

Im Kap. »Der Fall Williamson« setzt der Papst die Rücknahme der Exkommunikation gegen vier Bischöfe der Piusbruderschaft in Beziehung zur vaticanischen Vorgehensweise in China. Wenn – wie z. B. in China – Bischöfe, die wegen Verfehlungen gegen den päpstliche Primat in der Exkommunikation sind, den Primat anerkennen, »werden sie gerechterweise von der Exkommunikation befreit« (148). Genauso war es bei den Bischöfen der Piusbrüder, die vorher in einem Brief ihr Ja zum Primat erklärten. Schon unter Johannes Paul II. wurde beschlossen, die Exkommunikation zurückzunehmen, falls ein solcher Brief kommt. Die Rücknahme der Exkommunikation hatte nichts mit dem Zweiten Vatikanum zu tun. Benedikt XVI. gibt zu, dass es in dieser Causa von Seiten des Vatikans eine »schlechte Öffentlichkeitsarbeit« gab. Auf die Frage See-

walds, ob er die Aufhebung der Exkommunikation unterschrieben hätte, wenn er gewusst hätte, dass einer der vier die Gaskammern der Nazis leugnet, antwortet Benedikt XVI. eindeutig mit »Nein«. »Dann hätte ... der Fall Williamson abgetrennt werden müssen« (149). Der Papst weist auch auf das – in der medialen Berichterstattung unterschlagene – Faktum hin, dass Williamson ursprünglich Anglikaner war und von den Anglikanern »direkt zu LeFebvre übergegangen« ist, also nie in der Gemeinschaft mit dem Papst gelebt habe. Der zeitliche Ablauf des ganzen Vorgangs lässt – wie Seewald m. E. mit Recht vermutet – darauf schließen, dass es sich um ein Komplott gehandelt hat »mit dem Ziel, dem Papst größtmöglichen Schaden zuzufügen« (150). Das Dekret mit der Rücknahme der Exkommunikation wurde den Piusbrüdern am 20. Januar 2009 zugestellt. Am folgenden Tag wurde im schwedischen Fernsehen das – 2008 aufgezeichnete – berichtigte Interview erstmals ausgestrahlt.

Im dritten Teil des Buches (159–214) geht es (in den Kap. »Kirche, Glaube, Gesellschaft«; »Der sogenannte Reformstau«; »Wie geht Erneuerung?«; »Von den Letzten Dingen«) um die Frage »Wo gehen wir hin?«. Benedikt XVI. unterstreicht im Kapitel »Jesus Christus kehrt zurück«, dass er mit seinem Jesus-Buch eine Auslegung der Heiligen Schrift vorlegen wollte, die nicht einem positivistischen Historismus folgt, sondern »den Glauben als Element der Auslegung mit einbezieht« (198). Im Menschen Jesus ist »mehr als ein Mensch da«. Schon am Ursprung der Gestalt »erscheint etwas, was alle Erwartungen durchbricht« (199). Es geht dem Papst um eine Synthese zwischen einer rational historischen und einer vom Glauben her geleiteten Exegese. Die Begegnung mit Gott reicht bis ins Innerste des Menschen hinein; sie kann nie auf die Greifbarkeit einer bloß materiellen Sache reduziert werden. Insofern ist Glaube immer ein »Geschehen in Freiheit«.

Im Anhang des Buches (215–222) sind folgende Texte abgedruckt: ein Teil des Hirtenbriefes an die Katholiken Irlands, ein Abschnitt der »Regensburger Rede« und eine Passage aus dem Interview während des Fluges nach Kamerun (»Aids und Humanisierung der Sexualität«). Außerdem enthält das Buch einen Lebenslauf Joseph Ratzingers bis zur Papstwahl und eine kurze Chronik des Pontifikats.

Auf jeder Seite dieses Interview-Bandes wird deutlich, dass bei Benedikt XVI. Vernunft und Glaube eine faszinierende Symbiose bilden. Der Papst beschreibt mit bestechender analytischer Kraft die wesentlichen geistigen Vorgänge unserer Zeit und macht mit großer Eindringlich-

keit plausibel, warum »uns nur Gott retten kann« (vgl. das Diktum Martin Heideggers). Mit diesem Buch gelingt es Benedikt XVI. in hervorragender Weise, viele Menschen neu zum Glauben zu ermutigen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Püttmann, Andreas: Gesellschaft ohne Gott. Risiken und Nebenwirkungen der Entchristlichung Deutschlands, Gerth Medien, Asslar 2010, 288 S., EUR 17,95

In einer Zeit, in der Atheisten lautstark für ihre Gottlosigkeit werben, bedenkt Püttmann eine Welt ohne Gott. Gregor Gysi sagt dazu: »Auch als Nichtgläubiger fürchte ich eine Welt ohne Gott.« Darin geht er konform mit Jörg Schönbohm, der die Verwahrlosung in der früheren DDR mit der Entkirchlichung in Verbindung brachte. Was jedoch bei ihm als Skandal empfunden wurde, machte Gysi sympathisch (S. 11ff). Ohne Religion und Kirche gäbe es derzeit keine Grundlage für die verbindlichen Moralregeln. Schönbohms Auffassung wurde z. T. auch von protestantischen Glaubensbrüdern skandalisiert.

Im ersten Teil spürt Püttmann den Krankheitszeichen des Christentums nach. Zur Diagnose hebt er heraus den Kirchenschwund (Austritt, Glaubenschwund, Entfremdung von der Festkultur), die geistige Auszehrung im Stammland der Reformation (im »Eurobarometer« glauben an die Existenz Gottes 90% der Rumänen, 80% der Polen, 67% der Kroaten, 61% der Slowaken, 49% der Litauer, 40% der Bulgaren, »im protestantisch geprägten Tschechien und in Ostdeutschland waren es hingegen 19% in Estland 16 Prozent« Die Position: »Ich glaube nicht, dass es irgendeine Art Geist, Gott oder Lebenskraft gibt« wird im europäischen Durchschnitt von 18% unterstützt, in Ostdeutschland von 57% (S. 26). Angesichts ihrer mangelnden Bindekraft musste sich, so der Rezensent, die protestantische Kirche fragen, ob nicht ein grundsätzlicher Systemfehler dahintersteht. Püttmann beschönigt jedoch nicht die Erosionen im katholischen Raum. Die relativistische Unsicherheit der Mehrheitskultur könnte in Europa leicht zu einem Sieg der standfesten Minderheitskultur führen. »Wer Halt sucht, zieht weiter.« Die kirchlichen Verluste werden nicht durch spirituelle Zugewinne (»Rückkehr des Religiösen«: Buddhismus usw.) ausgeglichen. Die Diagnose stellt auch die aufflackernde Vitalität bei der Wahl Benedikts XVI. fest, aber Rom ist verpönt (S. 40ff). Bei Umfragen wird zudem die Anforderung für »religiös« herabgesetzt, so dass sogar ein Drittel der Konfessionslosen zu »hoch religiös« oder »reli-

giös« zählen (S. 47ff), von einem Comeback Gottes im christlichen Sinn kann also für Europa nicht die Rede sein. Wie tief das C gesunken ist, zeigt die Tatsache, dass A. Merkel zu ihrem 50. Geburtstag den Hirnforscher Wolf Singer als Festredner eingeladen hat, der den Menschen total von Neuronen gesteuert sieht (S. 53ff). Kein Wunder, dass die Zustimmung der Katholiken bei der Wahl 2009 für die Unionsparteien die bisher niedrigste war. Seelsorger und Psychotherapeuten mit »trendwideriger« Thematik brauchten Polizeischutz (S. 64ff). Püttmann spricht von Christophobie und Christenfeindschaft (S. 67ff). Die Kirche solle sich mehr den Erwartungen der Menschen anpassen, fordern 46% der regelmäßigen und 80% der sporadischen Kirchgänger, wovor allerdings Paulus (Röm 12, 2) warnt.

Die atheistische Militanz missioniert für ihre Position und erklärt den Dekalog wegen seines Absolutheitsanspruches für verfassungswidrig; sie versteht sich als Gegenwehr gegen einen religiösen Fundamentalismus. Diese Militanz mit der Buskampagne »Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott« musste wegen Umsatzeinbußen wieder zurückgenommen werden. Ihr Vertreter sagt: »Wir fahren keinen Kuschkurs. Ich muss nicht alle Menschen lieben.« Die Stammzellendebatte (Bischof Huber als Legitimationshelfer), die Missbrauchsdiskussion und die Einmischungen seitens mancher Politiker führten z. T. zum Schulterchluss einer »Basiskirche« mit den Gegnern der Kirche und steigerten die Attacken gegen die Kirche. Püttmann verweist auf die Falschheit und Verlogenheit (Missbrauchsgefahr: Familie; Lüge: »Verklemmte Menschen«) und stellt fest: »Solche Exzesse öffentlicher Heuchelei und Volksverhetzung wie im Frühjahr 2010 hat die Republik wahrscheinlich noch nicht gesehen« (S. 99). Es sind »Alltagsfacetten eines dramatischen Siechtums« (S. 108), »suizidale Tendenzen« (S. 111).

Nach dieser »Diagnose« verweist Püttmann im 2. Teil »Prognose« auf opportunistische Erkrankungen am sozialen Körper, nämlich auf das Risiko Atheismus, und zwar aus der ideengeschichtlichen Erkenntnis und der zeithistorischen Erfahrung, dass dem »menschlichen Zusammenleben ohne die Idee Gottes eine wichtige Humanitätsressource fehlt« (S. 120). Tausend Schwarze (= Pfarrer) ersetzen 10.000 Grüne (= Polizisten). Der Kreisauer Widerstandskreis sah im Christentum wertvolle Kräfte für die religiös-sittliche Erneuerung des Volkes; »ein Volk ohne metaphysische Bindung an Gott kann weder regiert werden noch auf Dauer blühen« (122). Der Neuaufbau nach dem Krieg knüpfte beim Evangelium an. Eine Ethik, die sich nicht auf die normative Kraft einer verbindlichen Religion stützen kann,

scheint nach Joschka Fischer nicht zu funktionieren (S. 124). »Weder Sozialismus noch Liberalismus, weder Nationalismus noch Ökologismus, weder fernöstliche Religionen noch Esoterik halten ein Ethos bereit, welches Antworten, Maßstäbe und Handlungsorientierungen für diese Breite von Problemen geben könnte. Daher dürfte Benedikt XVI. mit seinem Anspruch recht haben, ›dass die Zustimmung zu den Werten des Christentums ein nicht nur nützliches, sondern unverzichtbares Element für den Aufbau einer guten Gesellschaft und einer echten ganzheitlichen Entwicklung des Menschen ist‹ (Caritas in Verit., 4).« Allerdings im Parteiprogramm der CDU hat diese Erkenntnis noch keine Akzeptanz gefunden. »Gemeinwohldienste der christlichen Religion« werden dann herausgestellt (S. 129ff): Gottebenbildlichkeit des Menschen gegen Abtreibung und Euthanasie, Rassismus: Religiöse Menschen betonen den Lebensschutz (59%) im Gegensatz zu den Nichtgläubigen (43%). Gegen die Forschung an menschlichen Embryonen (78% der häufigen Kirchgängerer, 65% der einmal in der Woche die Kirche Besuchenden, 47% der nie zur Kirche Gehenden (S. 132f). Es ist unrealistisch, das christliche Menschenbild ohne gelebten Glauben konservieren zu wollen (134). Bei Juristen und Journalisten sinkt die Bereitschaft, die staatliche Rechtsordnung anzuerkennen im Vergleich zwischen Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen (S. 141ff), und stattdessen Gewalt anzuwenden oder bei der Ächtung sog. Alltagskriminalität (Schwarzfahren, Steuerhinterziehung, Schadenmeldung) in der klaren Anerkennung von Gut und Böse. »Erst der Gedanke einer überweltlichen Rechtfertigungspflicht stellt die Versicherungsinstanz dafür dar, dass die Ethik in Ordnung ist, dass sogar der Zustand, selbst als Einziger sittlich zu handeln und dabei, innerweltlich betrachtet, hoffnungslos unterzugehen, immer noch einem Zustand vorzuziehen wäre, in dem gar keiner sittlich handelte« (S. 149).

Ebenso fördert ein religiöser Wertkonsens Vertrauen und Leistungsbereitschaft in der Wirtschaft und Staatsgesinnung. Der Wirtschafts-Nobelpreisträger Hayek ist überzeugt, dass der Glaube an Gott die Menschen zu ökonomisch vernünftigen Verhalten anhalte (Vertragstreue, Respekt vor Eigentum und Familie). Die Atheisten müssten daher hoffen, dass viele Christen erfolgreich wirtschaften und sich sozial engagieren (S. 154). Übrigens sind Gläubige mehr davon überzeugt, dass sich gestörte Beziehungen heilen lassen. Im Blick auf die demographische Herausforderung ist zu bedenken, dass »Kinder haben« für 61% der religiösen jungen Deutschen erstrebenswert ist, aber nur für 42% der nicht religiösen. »Religiosität hat also messbare positive Wir-

kungen« (S. 161). Sie immunisiert auch gegen Ideologien, Extremismus und Politikverdrossenheit (S. 170ff) und motiviert zum Gemeinwohldenken und zur Völkerverständigung (S. 181ff). Püttmann bespricht auch die Einwände gegen seine Schlussfolgerungen (S. 190ff): Man müsse unterscheiden zwischen Fakten und Klischees, zwischen gleichzeitigen Gegnern und Betreibern (der Sklaverei, Hexerei) in der Kirche. Die Unterscheidung zwischen Kirchlichkeit und (davon unabhängiger, wesentlicher) Religiosität und Moral, die auf eine Abwertung der Kirchenbesuchs hinausläuft, sei aus sozialwissenschaftlicher Sicht ein Trugschluss (S. 201). Püttmann will ferner nicht aus einer utilitaristischen Perspektive argumentieren. Es gehe ihm und den Wahrheitsanspruch.

Der dritte Teil »Therapie« zielt auf Regeneration der zentralen Vitalfunktionen. Abgelehnt wird die Therapie der Selbstsäkularisierung durch Anpassung und Politisierung der Kirche: Die eigenen Maßstäbe, nicht die der Majorität seien hochzuhalten, sonst führe es zu Transzendenzvergessenheit, zu Feminismus, zu Identifikation von Protestanten und Protestierenden (S. 210). Die Kirche solle keinen Umweg machen um ihre Themen wie Kreuzesopfer, Auferstehung, ewiges Leben. Die Zeit sei durchaus offen für übernatürliche Glaubensvorstellungen wie Schutzengel, Wunder, Marienerscheinungen (S. 223). Zur Revitalisierung schlägt Püttmann vor: Mutiger bekennen, treuer beten, fröhlicher glauben, brennender lieben. Bei diesen Themen werden Detailfragen aufgegriffen. Die auf S. 267 genannten Führungsgestalten würde der Rezensent nicht allesamt als Bekenner anerkennen.

A. Püttmann hat aus vielen Zitaten und Einzeldaten ein lesenswertes informatives Opus erstellt. Das Buch ist empfehlenswert allen, die im kirchlichen Nahkampf stehen, oder Theologiestudenten, die noch um ihre Berufung ringen. Verkündigung und Glaube beschäftigen sich nicht nur mit Wahrheiten, die den fernen Gott oder das Leben nach dem Tod betreffen. Diese greifen schon in diesem Leben. Bei allem Lob sei doch angefügt, dass der dritte Teil an der Not all der vielen Verbesserungsvorschläge, die angeboten werden, teilhaben. Johannes Paul II. sagte bei seinem ersten Deutschlandbesuch in einer Ansprache an die Bischofskonferenz: »Ich bin überzeugt, dass ein Aufschwung des sittlichen Bewusstseins und christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung geknüpft ist: an die Wiederbelebung der persönlichen Beichte. Setzt hier die Priorität Eurer pastoralen Sorge«. Tatsächlich, eine Kirche, die die Erlösung von der Sünde verkündet, muss diesem Thema Priorität einräumen. Die Bi-

schöfe ignorieren sogar diesen Weg der geistlichen Heilung: Welche spirituellen Vorschläge machen sie in dem Durcheinander des Jahres 2010? Ist die Zusammenarbeit mit dem Staatsanwalt alles, was der Kirche einfällt? Dieser wichtige Aspekt der Revitalisierung scheint in diesem ausgezeichneten Werk etwas zu kurz zu kommen. Auch wenn die Kosten einer Atheisierung der Gesellschaft nicht zu berechnen sind: Sie wären gewaltig. Darauf hinzuweisen, ist das Ziel dieses Buches.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mediävistik

Caroli Francisci De Varesio: Promptuarium Scoticum. Tomus Secundus. Doctrinam continens. Ordine Alphabetico, Doctoris subtilis, Venetiis 1690, 599 S.: Nachdruck als »Scripta Scotistica Antiqua I« (2. Band), hrsg. vom Seminarium Theologicum Immacolata Mediatrix (STIM), Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2006. Einführung und Vorwort von Alessandro M. Apollonio, I-VII, ISBN 88901770-1-2.

Beato Giovanni Duns Scoto: Prologo dell'Ordinatio. Traduzione italiana con testo originale a fronte. A cura del Seminario Teologico »Immacolata Mediatrix« dei Frati Francescani dell'Immacolata, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2006. Vorwort von Peter Damian M. Fehlner, I-XII; Einführung von Alessandro M. Apollonio, XV-LVII, ISBN 88-901-7703-9.

Seminario Teologico »Immacolata Mediatrix« dei Francescani dell'Immacolata (Hrsg.), Quaderni di Studi Scotisti, Nr. 1-4, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV), 2004, 2005, 2006, 2007.

Unter die klassischen Quellen der Theologie zählen auch die Werke des seligen Johannes Duns Scotus, selbst wenn sie aufs Ganze gesehen nicht die Bedeutung beispielsweise eines Thomas von Aquin erreichen und problematische Elemente enthalten (so etwa den Voluntarismus, der den Nominalismus vorbereitete). Einen verdienstvollen Einfluss auf die gegenwärtigen Studien über den »doctor subtilis« hat die neue Ordensgemeinschaft der Franziskaner der Immacolata. Schon in einem früheren Heft unserer Zeitschrift haben wir, mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen, den ersten Band eines klassischen Scotus-Lexikons vorgestellt, das mit einleitenden Hinführungen neu gedruckt wurde (siehe FKTh 22, 4-2006, S. 307). Inzwischen ist auch der zweite Band des Nachschlagewerkes erschienen, das noch heute gute Dienste leistet, um die Lehre des Duns Scotus zu wichtigen theologischen Themen zu

erschließen. Die Einführung von P. Alessandro M. Apollonio FI erinnert an eine Wertung Papst Pauls VI. in seinem Apostolischen Schreiben »Alma Patris« (1966), wonach die Lehre des Scotus ein geeignetes Gegenmittel sei, »um die dunkle Wolke des Atheismus, der die heutige Zeit verdunkelt, zu bekämpfen und zu entfernen« (S. II). Apollonio stellt Scotus nicht gegen, sondern neben Thomas von Aquin: beide Autoren seien leuchtende »Sterne« für das menschliche Denken (S. III). Besonders charakteristisch für Scotus (im Unterschied zu Thomas) ist seine Lehre von der Entstehung des Individuums aufgrund einer einzigartigen formalen Wirklichkeit, die von seinen Schülern »haecceitas« genannt wird: ein großer Teil der Lehrgrundlage in Scotus selbst findet sich im zweiten Band des Lexikons von De Varesio unter dem Stichwort »naturae unius« (vgl. S. 109-111). Der Eintrag »Maria Virgo« wiederum illustriert vor allem die geistigen Grundlagen für das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (vgl. S. 42-45). Das Lexikon stützt sich (und beschränkt sich) auf das »Opus Oxoniense« und die »Quaestiones quodlibetales«, die als reifster Ausdruck der Lehre des »doctor subtilis« gelten. Das Vorwort von P. Apollonio skizziert die Bedeutung des Lexikons auch angesichts zweier späterer Arbeitsinstrumente, des »Lexicon Scholasticum ...« von M. Garcia Fernandez (1910) und des neueren »Index scoticus« von Giovanni Lauriola (AGA, Alberobello 2003, 1346 S.) als Krönung der »Opera omnia editio minor«: das ältere Werk aus der Blütezeit des Skotismus bringt nach wie vor eine größere Fülle der Lehre in ihrer analytischen Ausprägung der genannten zentralen Quellen (S. VII).

Eine gute Einführung in das Denken des Scotus bietet sein Prolog zur »Ordinatio«, der letzten Version seines Kommentars zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus. Zu begrüßen ist darum die separate Veröffentlichung des Vorwortes, auf der Grundlage des kritisch edierten Textes der »Opera omnia« (Bd. I, S. 1-237, Vatikanstadt 1950), mit einer italienischen Übersetzung. Ein erklärendes Vorwort zu dieser editorischen Initiative stammt von P. Damian Fehlner FI (S. I-XIII), während P. Alessandro M. Apollonio FI eine Einführung verfasst hat, worin er die Bedeutung des Textes darstellt und zugleich eine Zusammenfassung der Zentralpunkte gibt (S. XV-LVII).

Zu den editorischen Initiativen der Franziskaner der Immacolata gehört auch die Herausgabe einer Zeitschrift auf Scotus bezogener Beiträge: die »Quaderni di Studi Scotisti«. Der erste Band ist eine allgemeine Einführung in das Leben und Lehre durch den Gründer des Franziskaner der Immacolata, P. Stefano Maria Manelli (»Il beato Giovanni

Duns Scoto«, 2004, 112 S.). Die folgenden drei Bände enthalten diverse Aufsätze. Die Nr. 2 (2005) enthält beispielsweise, neben neueren Beiträgen von A.M. Apollonio, B. Huculak und P. Mezière, auch den Nachdruck zweier älterer Artikel von E. Gilson (»Sulla composizione fondamentale dell'essere umano«, S. 91–110) und C. Balic (»Giovanni Duns Scoto e la Lettera Apostolica ›Alma Parens‹«, S. 111–147).

Manfred Hauke, Lugano

Pastoraltheologie

Gollwitzer-Voll, Woty: Christus Medicus – Heilung als Mysterium. Interpretationen eines alten Christusnamens und dessen Bedeutung in der Praktischen Theologie, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2007, 354 S., brosch., ISBN 978-3-506-76389-1, EUR 39,90.

Die vorliegende Studie ist der seit der frühen Kirche bedachten Thematik »Christus der Arzt« (vgl. Mk 2, 17: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken«) gewidmet. Dabei gibt die Verf.in einen Forschungsüberblick, in dem die in den verschiedenen theologischen und außertheologischen Disziplinen geleisteten Beiträge zum Christus-Medicus-Topos unter die Lupe genommen werden. In ökumenischer Perspektive zeigt Gollwitzer-Voll, welche Relevanz dieser alte Christustitel für die Praktische Theologie besitzt. Die Verf.in untersucht die Präsenz dieser altkirchlichen Thematik im systematischen Raum (systematische, historische, exegetische Aspekte) und im humanwissenschaftlichen Bereich (Medizingeschichte, Pastoralmedizin, Tiefenpsychologie). Die kulturgeschichtliche Relevanz des Themas wird aufgezeigt, indem Gollwitzer-Voll ikonographische Spuren des Christus-Medicus-Motivs freilegt und dessen musikalische Beheimatung im evangelischen Liedgut und in Bach-Kantaten vor Augen führt.

Die Autorin hat evangelische Theologie und Medizin studiert und Ausbildungen in psychotherapeutischer und naturheilkundlicher Behandlungsweise absolviert. Im Vorwort ihres Buches erklärt sie, dass sie sich – seit sie vor etlichen Jahren in einer katholischen Kirche im Chiemgau einer Darstellung des »Himmlischen Arztes« begegnete – in grundsätzlicher ökumenischer Ausrichtung mit diesem ikonographischen Sujet und der bis in die frühe Kirche zurückreichenden Tradition von Christus dem Arzt beschäftigt. Die vorliegende Untersuchung wurde von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau (Lehrstuhl für Praktische Theologie) als Dissertation angenommen wurde.

Der erste große Teil der Publikation (21–192), der zugleich deren Hauptstück darstellt, entfaltet die Präsenz des Christus-Medicus-Thomas im theologischen Raum. Dabei stützt sich Gollwitzer-Voll auf einen bisher weitgehend unbekanntem Text des spanischen Theologen Manuel G. Garza. Die beiden evangelischen Theologen Martin Honecker und Jörg Hübner haben aus systematisch-theologischer bzw. sozialetischer Perspektive den Christus-Medicus-Topos neu reflektiert. Martin Luther, Johann Arndt und Theresa von Avila haben dieses Thema intensiv durchdacht. Zentrale theologische Inhalte Luthers sind vom »soteriologischen Schlüsselwort« des Christus Medicus bestimmt. Dies hatte Auswirkungen auf das Verständnis von Seelsorge und Diakonie (Gemeinde als »Spital Gottes«). Norbert Lohfink hat gezeigt, dass im Alten Testament (vgl. Ex 15,26) Jahwe als »Arzt seines Volkes« verstanden wurde. Diese Selbstqualifizierung Jahwes ermöglicht es, Gott, Gesellschaftsentwurf und menschliche Gesundheit aufeinander zu beziehen. Die Interdisziplinarität der Studie besteht darin, dass zur Untersuchung des Christus-Medicus-Themas innerhalb der Theologie die gründliche Aufarbeitung dieses Themas im humanwissenschaftlichen Raum hinzutritt. Die Medizinhistoriker Gerhard Fichtner und Heinrich Schipperges haben dazu wichtige Erkenntnisse vorgelegt. Pastoralmedizinische Entwürfe evangelischer und katholischer Provenienz enthalten vielfältige Christus-Medicus-Bezüge. Tiefenpsychologische Überlegungen, die den Topos des verwundeten Heilers thematisieren, schließen den humanwissenschaftlichen Teil der Studie ab. Anhand kunstgeschichtlicher, musikgeschichtlicher und literaturgeschichtlicher Beispiele nimmt die Verf.in weitere Vertiefungen vor.

Die kulturgeschichtliche Relevanz des Christus-Medicus-Themas untersucht Gollwitzer-Voll im zweiten Teil des Buches. In diesem – reich bebilderten – Teil der Arbeit wird ein vornehmlich im 17. und 18. Jahrhundert verbreitetes Bildsujet vorgestellt, das Christus im Umfeld eines Apothekenraumes als Arzt, der Heilmittel aller Art an Kranke und Leidende ausgibt, zeigt. Entgegen einer im pharmazeutischen Kontext bekannten Bezeichnung Christi als Apotheker benennt die Verf.in Argumente, die es nahelegen, das besagte Bildmotiv als einen ikonographischen Sonderweg der Christus-Medicus-Tradition und damit als eine späte Widerspiegelung der Rede von Christus als dem Arzt des Leibes und der Seele zu verstehen.

Im dritten Teil der Publikation wendet sich Gollwitzer-Voll den praktisch-theologischen Perspektiven ihres Themas zu. Dabei fragt sie, in welchen Feldern der Praktischen Theologie (Liturgik, Ho-

miletik usw.) der Christus Medicus begegnet. Außerdem diskutiert die Verf.in Möglichkeiten einer heutigen Rede vom Christus Medicus in kirchlichen Handlungsfeldern. Auch die Grenzen einer Thematisierung des »Arztes« Jesus werden nicht verschwiegen.

Am Beispiel von Eugen Bisers Postulat einer therapeutischen Theologie (301–313) entfaltet Gollwitzer-Voll im vierten Teil der Untersuchung einen konfessionsübergreifenden Entwurf zur Christus-Medicus-Thematik. Biser hat – im Rückgriff auf Kierkegaards Diktum »Der Helfer ist die Hilfe« – die therapeutische und mystische Dimension von Theologie und Kirche angemahnt. Die Verf.in zeigt, dass der Christus Medicus ein »alternativer Heiler« ist, d. h. ein Arzt, der selbst ein Schmerzensmann, ein »verwundeter Heiler« ist. In dieser Paradoxie liegt der Schlüssel zu einer christlichen Spiritualität des Leidens wie des Heilens.

In ihrem »Ausblick« (315–321) macht Gollwitzer-Voll darauf aufmerksam, dass der Arzt Christus das Wohl des Einzelnen und das Wohl der Vielen im Blick hat. Das Christus-Medicus-Motiv hat eine starke Repräsentanz sowohl auf der Ebene des persönlichen Lebens als auch auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens. Dabei verweist die Autorin auch auf die Konzeption der »Compassion« bei J. B. Metz. Die biblische Gottesrede ist – so Metz – stets an ihrem »Leidensgedächtnis« und an der unhintergehbaren »Autorität der Leidenden« zu messen. Universal ist die biblische Gottesrede, weil sie in ihrem Kern »eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede« (317) ist. Nach Metz ist es notwendig, den Christus-Medicus-Topos nicht nur von der Heilungsthematik, sondern auch von der Leidenthematik her zu verstehen.

Im »Anhang« (323–341) des Buches präsentiert Gollwitzer-Voll ausgewählte Beispiele von Christus-Medicus-Reminiszenzen im alten evangelischen Liedgut. Der Bildteil enthält neun Abbildungen zur behandelten Thematik aus verschiedenen Kunstepochen.

Mit ihrer kenntnisreichen Studie gelingt es der Verf. in vorzüglich, ein wichtiges theologisches und frömmigkeitsgeschichtliches Motiv des christlichen Glaubens umfassend zu erschließen und für die heutige und künftige Pastoral neu fruchtbar zu machen. Nicht nur aus historischen Gründen ist es von Belang, den »Arzt« Jesus Christus kennenzulernen. Gollwitzer-Voll entfaltet in umfassender Weise den theologischen Rang des von ihr untersuchten Christusbildes. Dabei entwickelt sie überaus erhellende Perspektiven. Kritisch zu bemerken ist allerdings, dass das Inhaltsverzeichnis der Studie nicht optimal mit den in der »Einleitung« (15–17) genannten

Schritten der Durchführung der Untersuchung abgestimmt ist. *Josef Kreiml, St. Pölten*

Mariologie

Schmemmann, Alexander: Die Mutter Gottes (Neue Kriterien 11), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2010, 111 S., ISBN 978-3-89411-412-1; Euro 12,00

Bei dem Bändchen handelt es sich um die Übersetzung eines posthumen Werkes des russisch-orthodoxen Priesters und Exiltheologen Alexander Schmemmann (1921–1983), das vom Verlag seiner ehemaligen Wirkungsstätte, dem »Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary« in Crestwood, im Jahr 1995 unter dem Titel »The Virgin Mary« herausgegeben worden ist. Die beiden Übersetzerinnen Marta Pavlfková und Cornelia Capol haben die Texte aus dem Russischen bzw. Amerikanischen übertragen. Die amerikanischen Texte sind ursprünglich als Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen. Die russischen sind vom Autor als Radiopredigten für den Sender »Freies Europa« verfasst worden und damit an ein größeres Publikum von Hörern in der kommunistischen Sowjetunion gerichtet.

Der Zyklus der Radiopredigten (7–58) folgt den in der russisch-orthodoxen Kirchen gefeierten Marienfesten: Die immer Jungfräuliche – Die Geburt der Gottesgebälerin – Mariens Einführung in den Tempel – Verkündigung – Versammlung zu Ehren der Allerheiligen Gottesgebälerin – Mariens Schutz – Entschlafung der Gottesgebälerin. Das Fest der »Versammlung« wird im Osten am 26. Dezember begangen und gilt der Verehrung der Gottesgebälerin. »Mariens Schutz«, ein Herbstfest, erinnert an die Rettung Konstantinopels während einer Belagerung im Mittelalter. In der Art, wie der Sinn dieser Feste erschlossen wird, werden zugleich einige Charakteristika orthodoxer Mariologie sichtbar. Sie wächst unmittelbar aus dem Lobpreis der Liturgie heraus und trägt somit einen stark doxologischen Duktus. Die Hymnen der Liturgie bereiten den Gedanken des Predigers den Weg. Ein zweites Kennzeichen ist der Bezug zur Welt der Ikonen, die das göttliche Geschehen visualisieren wollen. Ein drittes Element erkennt man in der Verdichtung der marianischen Geheimnisse im Dogma der Gottesmutter-schaft, so dass man zutreffend von einem »theotokarischen Ansatz« (Anastasios Kallis) gesprochen hat.

Auf den Predigtzyklus folgen drei Aufsätze. Der erste (59–77) »Maria – Urbild der Menschheit« (University of Dayton Review 1975) vindiziert die Mariologie als »Locus theologicus par excellence

der christlichen Anthropologie« (73). An Maria wird deutlich, dass Abhängigkeit und Gehorsam auf der einen und Freiheit auf der anderen Seite sich nicht ausschließen, sondern aufeinander verweisen. Die Mariologie enthält das wirksame Gegenmittel zur anthropologischen Häresie. »Diese ›gebrochene Anthropologie‹, den Ursprung all unserer Tragödien und Sackgassen, sollten die Christen heute zu heilen versuchen. Und sie können es, davon bin ich überzeugt, sofern sie in der Mariologie die Schau und erforderliche Kraft für diese Heilung wahrnehmen« (65). Der zweite Aufsatz (78–93) reflektiert »Über die Mariologie in der Orthodoxie« (Marian Library Studies 1970). Einleitend erinnert der Vf. an sein Schockerlebnis aus der Zeit als orthodoxer Beobachter beim 2. Vaticanum, als ein Peritus zu ihm sagte: »Die Mariologie werden wir recht bald loswerden.« Eine solche Einstellung sei für einen orthodoxen Theologen unvorstellbar. So wird auch seine Kritik an die Adresse katholischer Mariologen verständlich, wenn er schreibt: »Die Katholiken hätten ihren Theologen nie erlauben dürfen, das Geheimnis der Himmelfahrt Mariens (und ebenso das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis) ›auszuarbeiten‹. Sie haben den ganzen Sinn verfehlt, da sie versucht haben, ein eschatologisches Geheimnis rational – und mit unangemessenen Begriffen – zu erklären« (84/85). Unter dem Titel »Maria und der Heilige Geist« (Marian Library Studies 1972) nimmt der Vf. im dritten Beitrag (94–111) die schwierige Phase unmittelbar nach dem Konzil ins Visier. Er stellt ein Verkümmern der Mariologie fest und zugleich eine nicht unproblematische Wiederbelebung der Pneumatologie, bei der sich die Gefahr einer Spaltung zwischen Pneuma und Institution, subjektiver Spiritualität und objektivem Geist in Dogma und Disziplin abzeichnet. Für die Defizite in der Pneumatologie macht er Verlagerungen in der Eschatologie verantwortlich, durch die die »eschatologische Inspiration der frohen Kirche« (98) ihre Kraft verloren hat. Er plädiert für eine pneumatische Ausrichtung der Eschatologie. »Der Heilige Geist erschafft alle Dinge neu, indem er sie auf die letzte Vollendung in Gott bezieht. Pfingsten ist nicht nur der geschichtliche Ursprung der Kirche; er ist ihr wahres Leben als das Sakrament des Königreichs« (99). Die Diagnose mündet in die Feststellung: »Es ist wahrhaft kein Zufall, dass jedes Mal, wenn die Mariologie, die Verehrung Mariens und die Freude an ihr am Verkümmern ist, auch die eschatologische Freude des christlichen Glaubens verkümmert. Die Kirche wird zu einer Agentur für Sozialreformen und Lebenskunde, und der ›Säkularismus‹ zieht triumphierend, wenn auch Übelkeit erregend, ein« (109). Der Gedankengang unterstreicht nochmals

die bereits im ersten Aufsatz formulierte These, dass die Mariologie eine »Schutzmaßnahme gegen die dämonische Verwirrung der Geister« (100) darstellt. »Mehr denn je ist für uns der Augenblick gekommen, im Geheimnis Mariens ein sicheres und inspirierendes Kriterium für eine solche Prüfung [der Geister] neu zu entdecken und Maria mit Freude als die größte Gabe und Offenbarung des Heiligen Geistes anzunehmen« (111).

Mit der Publikation dieses Bändchens hat der Johannes Verlag die Reihe seiner Übertragungen von Werken Alexander Schmemmanns fortgesetzt (2002: Aufzeichnungen 1973–1983; 2005: Eucharistie; 2008: Vater unser). Jedes dieser Werke stellt eine Bereicherung sowohl unter theologischer wie geistlicher Hinsicht dar. Dieser liturgische Theologe und geistliche Vater umspannt mit seiner Biographie (geboren in Estland, als kleines Kind kommt er nach Paris und lebt unter russischen Emigranten, von 1951 bis zu seinem Tod wirkt er in Amerika am Seminar St. Vladimir) die östliche und westliche Hemisphäre. Er kennt die Unterdrückung durch den Kommunismus genauso wie die Versklavung des Denkens durch den Säkularismus. Während der politische Kommunismus weitgehend zusammengebrochen ist, setzt der Säkularismus als zusätzlicher Kopf an der Hydra des Atheismus in den christlichen Stammländern des Westens sein Zerstörungswerk ungebremst fort. Die Schriften von Schmemmann enthalten Nahrung für Geist und Herz und lassen die Seele atmen.

Manfred Lochhbrunner, Bonstetten

Ethik

Wolfgang Waldstein: Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010, ISBN 978-3-86744-137-7, 176 Seiten, EUR 19,90

»Gibt es Rechte, die jeder Menschen von Natur aus hat? Gibt es ein Gesetz, das über allen Gesetzbüchern steht? Bereits im fünften Jahrhundert vor Christus berief sich die Antigone des Sophokles ›auf der Götter ungeschriebenes, ewiges Gesetz‹. Wo dieses Gesetz seinen Sitz hat, hat der heilige Paulus gute 50 Jahre nach Christi Geburt im Römerbrief gesagt: Es ist jedem Menschen ›ins Herz geschrieben‹. Bevor also ein Gesetz beschlossen wird, gibt es ein Recht, das jedem menschlich verfaßten Recht vorausgeht und zugrunde liegen muss: das Naturrecht« (aus dem Klappentext).

Es entspricht der Erfahrung des Rezensenten schon aus seiner Studienzeit, dass die Gültigkeit eines umfänglich geltenden Naturrechtes in Frage ge-

stellt wird, wie der Autor Wolfgang Waldstein in seinem zweiten Kapitel beschreibt. Als hauptsächliches Kriterium dafür gilt der Umstand, dass es bis heute nicht gelungen ist, eine Kodifizierung des Naturrechtes nachzuweisen. Präjudiz dafür ist eine rechtspositivistische Einstellung der Naturrechtsleugner. Umso dankbarer können vor allem Juristen sein, dass mit dem vorliegenden Buch ein Werk zur Verfügung steht, das in seiner Art einmalig zu nennen ist. Es gibt entsprechend seinem Inhalt viele Versuche in der Rechtsphilosophie, die Existenz des Naturrechtes an Einzelbeispielen nachzuweisen, aber diese Zusammenstellung ermöglicht den Lesern einen Überblick, den er erst nach vielleicht langwieriger Suche erhält.

Historisch korrekt stellt der Autor zunächst einige interessante Zeugnisse der Antike vor, wobei das Beispiel des Camillus im Fall der Belagerung der Stadt Falerii 394 v. Chr. den interessierten Leser womöglich besonders fasziniert, weil es in diesem Fall um angewandtes Naturrecht im Kriegsfall geht. Aber auch die Rechtshistorie kommt nicht zu kurz. Hier zeigt sich der kulturelle Einfluss des römischen Rechtes auf unser gesamtes abendländisches Rechtssystem, wie im III. Abschnitt des vierten Kapitels deutlich wird: »Denn überhaupt ist das römische Recht größtenteils ein in seinen Folgerungen dargestelltes Naturrecht« (S. 55). Es kann nicht verwundern, dass in diesem Kontext das »Naturrecht als Grundlage der Menschenrechte« (Abschn. IV. des vierten Kapitels) expliziert wird. Was gibt es Erhabeneres im Naturrecht als seine Anwendung auf den Menschen, als Menschenrecht?

Ab dem fünften Kapitel wendet sich die Arbeit Spezialfragen zu, die sich in ihrer Bedeutung zum größten Teil auf den Dekalog beziehen, ein Hinweis darauf, dass der Dekalog ausdrückt, was dem Menschen »ins Herz geschrieben« ist. Das Buch der Psalmen sagt dazu: »Das Gesetz seines Gottes trägt er in seinem Herzen« (Ps 37,31). Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Facetten des Menschenrechtes auf Leben auszuleuchten. Aber es soll hervorgehoben werden, dass in diesem Kapitel die Frage des »Hirntods« und der Organtransplantation ebenso behandelt wird wie die Abtreibung, Eckpunkte des Menschenrechtes auf Leben zu Beginn und Ende des menschlichen Daseins. Das ist umso wichtiger, als diese Rechte in der heutigen Gesellschaft besonders bekämpft und bestritten werden. Die Bestreitung bezieht sich auch auf das Institut der Ehe. Allzu leicht werden vordergründige Interessen – auch in der Demokratie – bis hin zur Aushebelung des Naturrechtes der Einehe vorangetrieben, die schließlich zu ungerechten Gesetzen führen. »Die Entartung der Demokratie wird von Polybios ... Ochlo-

kratie genannt. Man kann das als Tyrannis der Masse wiedergeben« (S. 107).

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Naturrechtes ist »Das Erziehungsrecht der Eltern« (Kapitel 7). Wenn man nicht die übergreifende Bedeutung des gesamten Werkes berücksichtigen würde, könnte man meinen, dieses Kapitel sei gerade für die Bundesrepublik Deutschland geschrieben worden, gibt es doch keineswegs überall ein staatliches Schulrecht und damit verbunden eine allgemeine Schulpflicht. Als besonders schlimme Usurpation dieses Rechtes muss die Teilnahmepflicht aller Kinder am Sexualkundeunterricht angesehen werden. Hier spricht Waldstein unüberhörbar mahnend von der »Tyrannie der Mehrheit« (S. 121).

Eine besondere Würdigung verdient das Recht auf Eigentum (achtes Kap.). Es steht außer Frage, dass Privateigentum dem Gemeinwohl zu dienen hat. Dass es hier immer wieder zu Verfehlungen kommt, ist in der (charakterlichen) Schwäche des Menschen begründet, der leichtthin Gemeinwohl vorschützt, wenn er seine privaten Interessen durchsetzt: er wird zum Ausbeuter! Das Gemeinwohlinteresse wird wohl am besten dann geschützt, »wenn jeder seine eigenen Angelegenheiten gut verwaltet. (...) wenn jeder mit seiner eigenen Sache zufrieden ist« (S. 126 f).

Der Grundsatz »pacta sunt servanda« ist sicher weithin bekannt. Daher gilt, dass »eine zivilrechtliche Regel naturrechtliche Rechtsverhältnisse nicht aufheben kann« (S. 131), wie das neunte Kapitel erläutert.

Das zehnte Kapitel weitet den Blick über den Vergleich der Naturrechte mit den Zehn Geboten aus auf die Soziallehre und den Sozialstaat. Dennoch wird hier nichts Neues eingeführt oder dargelegt, da sich sozialstaatliches Denken und Handeln aus der Achtung der Naturrechte ergibt und davon ableitet. Wenn also z.B. das Recht auf Eigentum und dessen Selbstnutzung als Menschenrecht zu sehen ist, dann darf die das Gemeinwohl verfolgende Gesellschaft, vertreten durch den Staat, keine dem einzelnen Naturrecht widersprechenden Ziele verfolgen. So erweist sich gerade die kirchliche Soziallehre als Anwältin der Interessen der Naturrechte und damit des Subjektes dieser Rechte: »Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist« (Enzyklika »Deus caritas est«, Nr. 28, zitiert auf S. 149).

Der zweite Teil des Klappentextes würdigt die Persönlichkeit des Autors: »Der Rechtshistoriker Wolfgang Waldstein gilt international als größter Kenner des Naturrechtes. Er setzt sich in diesem Buch mit den großen Kritikern des naturrechtlichen

Denkens auseinander, weist auf seine antiken Wurzeln hin, zeigt seine Bedeutung in der europäischen Rechtsgeschichte und legt die Relevanz und Plausibilität des Naturrechts für verschiedene Bereiche der rechtlichen Gestaltung unseres Lebens dar: für Ehe und Erziehung, für den Schutz des menschlichen Lebens und des Eigentums, aber auch für die Achtung der Privatsphäre und den Sozialstaat«.

Zur Drucklegung dieses Werkes kann man dem Sankt Ulrich Verlag nur gratulieren, wenn man ihm auch einige Schönheitsfehler nachsagen muss: Das Lektorat hat etliche sinnentstellende Fehler übersehen, und es entspricht dem Bedürfnis der Arbeit am Text, wenn man die Fußnoten auf der Seite unten vorfindet, wo sie hingehören.

Reinhard Dörner, Stadtlohn

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Am Pantaleonsberg 8, D-50676 Köln

Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, D-96045 Bamberg

Prof. Dr. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3103 St. Pölten

P. Dr. Wolfgang Buchmüller OCist, Hochschule Heiligenkreuz,

A-2532 Heiligenkreuz

B 51765

27. Jahrgang Heft 3/2011

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

Esther Hempel: <i>Die Evolutionstheorie auf dem Prüfstand: Das Konzept von Mikro- und Makroevolution</i>	163
Joaquín Ferrer Arellano: <i>Evolution und Schöpfung</i>	194
Michael Sticklebroeck: <i>Die Konstitution und Entwicklung des Lebendigen</i>	226

BUCHBESPRECHUNGEN	247
-----------------------------	-----

Spiritualität

*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

Editorial

Das Heft Nr. 3 ist dieses Mal thematisch konzipiert und widmet sich der Schöpfungslehre.

Zu lange scheint man sich daran gewöhnt zu haben, vorschnelle Harmonisierungen zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie für unhinterfragt plausibel zu halten, indem man die Sachbereiche so stark voneinander trennte, dass kein echter Konflikt mehr möglich war. Obwohl der Bereich der Schöpfungstheologie das ideale Feld wäre für eine echte Begegnung zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaften, hat sich die Theologie der letzten Jahrzehnte häufig in ein Ghetto zurückgezogen, was sich nicht zuletzt in billigen Zugeständnissen an eine neodarwinistische Evolutionslehre zeigt. Der Schöpfungsglaube wurde als Folge in ein existentialistisches oder transzendentes Reservat verfrachtet, das mit der harten Realität der Naturwissenschaften nichts mehr zu tun hat.

Seit dem Beitrag Kardinal Schönborns in der *New York Times* im Juli 2005 zum Thema Schöpfungslehre und Evolution, der eine neue Debatte ausgelöst hat, ist immer deutlicher hervorgetreten, dass die Herkunft des Lebens weiterhin ungeklärt ist und ein neues Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie angeraten scheint.

Aus diesem Grund werden hier drei Beiträge geboten, die das Problem aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht behandeln.

Es scheint geboten, wesentliche Daten aus der modernen Biologie einzuholen, um sie daraufhin zu befragen, inwieweit die Theologie heute berechtigt wäre, einen neuen Weg einzuschlagen und ein Konzept zu entwickeln, das sich von der biologischen Von-selbst-Entstehung von Leben als auch vom kontinuierlichen Transformismus sämtlicher Arten von Lebewesen verabschiedet hat. Diese Thematik wird von Esther Hempel aus der Sicht der Biologie aufgegriffen.

Dass zur Behandlung der Frage auch die Anstrengung der philosophischen Analyse notwendig ist, die insbesondere die »Wozu«-Frage (Teleologie) im Bereich des Lebendigen ins Spiel bringt, verdeutlicht der spanische Philosoph Joaquín Ferrer Arrellano in seiner Untersuchung. Aufgabe der philosophischen Durchdringung ist es, die Eigenart des Lebendigen zu thematisieren und dessen Nichtrückführbarkeit auf Anorganisches aufzuweisen. Der Philosophie obliegt es dabei auch, die einzelnen Wissenschaften innerhalb ihres eigenen Formalobjektes oder Gegenstandsbereiches zu situieren und Grenzüberschreitungen vonseiten der exakten Wissenschaften als unzulässig zu markieren. Wo wird die Evolutionstheorie zu einem Paradigma universaler Weltdeutung?

Heutige Theologie wird darum zu ringen haben, die echten Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften zur Kenntnis zu nehmen und sich integrativ (in einem Konzept der *creatio continua*) anzueignen, um so zu einem neuen Dialog mit ihnen zu

kommen: Eine Abklärung echter Erkenntnisse der profanen Wissenschaften ist für eine wirklichkeitsgetreue, ganzheitliche Darstellung des dogmatischen Traktats »Schöpfungslehre« unerlässlich. Damit befasst sich der dritte Beitrag von Michael Sticklebroeck.

M. S.

Die Evolutionstheorie auf dem Prüfstand: Das Konzept von Mikro- und Makroevolution

Von Esther Hempel, Dresden

1. Aktuelle Trends

Die Evolutionstheorie wird heute in der Öffentlichkeit mit Selbstverständlichkeit vertreten. Es vergehen kaum ein paar Tage, ohne dass man auf irgendeine Art und Weise daran erinnert wird, dass das Leben auf dieser Erde der Evolution zu verdanken sei. Schließlich sei ja die Abstammungslehre die am besten bewiesene wissenschaftliche Hypothese. »Welcher ernsthafte Forscher würde daran zweifeln, dass die Evolution eine Tatsache ist«¹. Ein paar Beispiele aus der Tagespresse zeigt Abb. 1.



Abb. 1. Beispiele der Tagespresse zum Thema Evolution. Braun erhebt sogar den Anspruch, den Mann aus dem Menschen herauszuholen, was ihn dann erst vom Affen unterscheiden soll.

Aktuelle Umfragen zeigen jedoch ein anderes Bild. Demnach bezweifelt etwa ein Drittel der Bevölkerung das Bild der öffentlichen Meinungsdarstellung: »Jeder achte Student hat Zweifel bezüglich der Evolutionstheorie, einige von ihnen wollen sogar Biologielehrer werden« (Der Spiegel 26.04.07); »Alle Umfragen der letzten Jahre zeigen, dass die Zahl der Evolutionsgegner in Deutschland von rund 20 auf bis zu 30 Prozent angestiegen ist« (GEO.de²); »Eine repräsentative Umfrage der Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) hat ergeben, dass auch in Deutschland mehr als ein Drittel der Bevölkerung (38%) die Evolutionstheorie bestreitet« (science-at-home.de³). Beteuerungen, dass die Evolutionslehre eine Tatsache sei, findet man überall. Doch wozu braucht man die vielen Beteuerungen, wenn die Evolu-

¹ Vgl. etwa Ernst Mayr (1904–2005), einer der wichtigsten Evolutionsbiologen des 20. Jahrhunderts: E. MAYR, Das ist Evolution. München ²2005.

² <http://www.geo.de/GEO/natur/oekologie/54556.html> (vom 28. 07. 2010).

³ http://www.science-at-home.de/news/kurios/kurios_det_20051217153051.php vom 28. 07. 2010.

tionstheorie doch so gut bewiesen ist? Ähnelt dies nicht schon fast einem Glaubensbekenntnis?

Der vorliegende Artikel behandelt die aktuelle Debatte über die Evolutionslehre und die Rolle eines Schöpfergottes. Es gibt drei Herangehensweisen an die Evolutionskritik: (1) über die wissenschaftstheoretische Kritik an der Verwendung und Darstellung von Evolution und Evolutionstheorien, (2) über die wissenschaftliche Kritik an einzelnen Evolutionstheorien und die wissenschaftlich motivierte Hinterfragung der Leitidee Evolution sowie (3) über die theologische Kritik an einzelnen Evolutionstheorien. Die Abhandlung eines jeden der drei Aspekte ist umfangreich, daher liegt der Schwerpunkt dieser Abhandlung auf der fachwissenschaftlichen Kritik. Dabei ist die Beobachtung interessant, dass es keine einheitliche Evolutionstheorie gibt, sondern eine große Anzahl sich zum Teil gegenseitig ausschließender theoretischer Modelle von Evolution existiert. Die aktuellen Diskussionen um eine alternative Evolutionstheorie jenseits von Selektion und Mutation bestätigen diese Situationsbeschreibung.⁴ Voran noch ein Zitat von Ernst Otto Kleinschmidt (deutscher evangelischer Theologe und Biologe). Er resümiert sehr schön: »Die Reform der Deszendenzlehre ist tatsächlich notwendig, denn die alte Abstammungslehre hat ein langes Sündenregister. [...] Weil die feste Basis verlassen ist, widersprechen sich die Ansichten über die Entwicklungsfaktoren. Jeder erklärt seine Meinung für das gesicherte Ergebnis der Wissenschaft. [...] Je mehr jemand freilich Laie oder Dilettant auf dem Gebiet der Formenkunde und der wirklichen Abstammungslehre ist, desto mehr ist es für ihn eine ausgemachte Tatsache, dass die Abstammung aller Tiere von einem Urtier [...] endgültig durch die heutige Forschung bewiesen sei.«⁵ Bereits Darwin und sein deutscher »Vorkämpfer« Haeckel setzten bei der Verbreitung der Evolutionstheorie auf populärwissenschaftliche Schriften, die für das Bürgertum verständlich und einleuchtend waren. Ihr Ziel war es nicht, eine vertiefte fachliche Diskussion zu führen.

2. Der Durchbruch der Evolutionstheorie

Den Durchbruch des Evolutionsgedankens, seine Akzeptanz und gesellschaftliche Etablierung haben philosophische Strömungen im 18. Jahrhundert wahrscheinlich nicht nur begünstigt, sondern erst ermöglicht. In der Aufklärung, die am Ende des 17. Jahrhunderts in Europa begann, wurde der Rationalismus bzw. die menschliche Vernunft zur letzten Instanz und der Materialismus bzw. allein die Materie als das einzig Reale verabsolutiert. Dies war eine gute Grundlage für eine Theorie, die den Schöpfer entweder ganz ausschloss oder ihn in so weite zeitliche Ferne rückte, dass er praktisch unbedeutend wurde. Naturalismus und Materialismus erkennen eine Existenz außer-

⁴ <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0803/S00131.htm>; G. S. LEVIT, Alternative Evolutionstheorien, in U. KROHS / G. TOEPFER (Hrsg.), Philosophie der Biologie – eine Einführung, Frankfurt a. M. 2005, 267–286; vgl. S. J. GOULD, The structure of evolutionary theory, Cambridge 2002.

⁵ K. O. KLEINSCHMIDT, Die Formenkreislehre und das Weltwerden des Lebens, Halle 1926, 13.

halb der sichtbaren Welt nicht an. Naturalismus ist eine Weltanschauung, nach der alles aus der Natur, und diese allein aus sich selbst erklärbar ist. Die logische Folgerung einer solchen Annahme ist eine Art Entwicklungslehre, denn alle übernatürlichen Begebenheiten werden geleugnet. Nicht die Erkenntnisse der Naturwissenschaft haben einen Schöpfergott abgeschafft oder in weite Ferne gerückt, sondern die Philosophie des Naturalismus. Darwin veröffentlichte seine Abstammungslehre in einem Umfeld, das schon geistig vorbereitet war. Zum anderen lieferte das reiche Material, das Darwin von seiner 5-jährigen Weltreise mit der Beagle mitbrachte, viele wissenschaftliche Daten. Es war aber aufgrund dieser Daten nicht zwingend notwendig, eine Theorie der Höherentwicklung aufzustellen.

Falsch ist in diesem Zusammenhang auch die Auffassung, dass durch Darwins Beobachtung die Schöpfungslehre widerlegt worden sei. Es wurden nur bestimmte schöpfungstheoretische Vorstellungen widerlegt, z.B. die Vorstellung von der absoluten Konstanz der Art, bei der man annahm, dass alle gegenwärtig existierenden Arten auch so direkt von Gott erschaffen wurden. Nach Darwins Veröffentlichung seines Hauptwerkes sind nun schon 150 Jahre vergangen. In diesem Zeitraum ist das Wissen explosionsartig angestiegen. Kann man heute daher davon ausgehen, dass die Theorie der Höherentwicklung eine wissenschaftlich gesicherte Tatsache ist, oder wecken die Ergebnisse der Wissenschaft doch Zweifel an der Evolutionstheorie?

3. Evolutionsforschung

In der Evolutionsforschung werden gewöhnlich zwei Hauptbereiche unterschieden: die kausale (ursächliche) und die historische Evolutionsforschung. Die historische Forschung beschäftigt sich damit, Beweise für eine umfassende Evolution zu finden. Die Aussage »von der Amöbe zu Goethe« ist sicherlich allgemein bekannt; sie verdeutlicht die einzelnen Stationen in der postulierten Höherentwicklung des Lebens von der ersten Zelle bis zu Goethe. Die kausale Evolutionsforschung dagegen untersucht die Ursachen, die treibende Kraft hinter der Abwandlung bzw. Veränderung der Organismen. Es geht demnach um Fragen wie: Weshalb läuft Evolution ab? Welche Faktoren/Mechanismen bewirken Evolution? Welche Wirkung haben die gefundenen Evolutionsfaktoren? Welches Ausmaß an Veränderungen ist durch diese Faktoren erklärbar? Die Antwort auf die letzte Frage ist von ganz entscheidender Bedeutung für die Frage nach der Wirklichkeit einer historischen Evolution. Die Theorie von einer universellen Evolution kann nur dann als begründet gelten, wenn Mechanismen gefunden werden, die eine echte Höherentwicklung bewirken können, z.B. vom Frosch zum Krokodil (Makroevolution) und nicht nur von kleinen grünen zu größeren gescheckten Fröschen (Mikroevolution). Anderenfalls würde die alternative Hypothese an Bedeutung gewinnen, dass es keine größeren Änderungen und Umwandlungen der Organismen im Laufe der Erdgeschichte gegeben hat. Geht man von einer allgemeinen Höherentwicklung aus, ist zu erwarten, dass Lebewesen im Laufe größerer Zeiträume weitreichende Veränderungen erfahren können, so dass ganz unterschiedliche Organisationstypen evolutiv entstehen. Daraus resultieren also die

folgenden Fragen: Gibt es Belege für eine nahezu beliebige Wandelbarkeit der Organismen? Kann aufgrund empirischer Daten gezeigt werden, dass Höherentwicklung, also die Bildung neuartiger Strukturen wie Schuppen, Zähne, Reptiliengang etc. möglich ist? Diese Erwartung muss anhand konkreter Befunde getestet werden.

4. Begriffsdefinitionen

4.1. Mikroevolution und Makroevolution

Für die evolutionskritische Diskussion sind zwei Begriffe unerlässlich: Mikroevolution und Makroevolution. Zu Mikroevolution zählt alles, was kleinere Veränderungen in den Organismen betrifft, sich in der Variationsbreite der Art bewegt und keine substantiell neuen Strukturen schafft. Mit diesen kleinen Veränderungen sind z.B. Variationsvorgänge (z.B. Färbungen von Blütenblättern: Alpenveilchen, Rosen), Optimierungen (z.B. Landwirtschaft Zuckerrübe, Erdbeere), Spezialisierungen (z.B. bei Neubesiedlung eines Areals kann die übergesiedelte Population von der ursprünglichen abweichen) oder Überlebensstrategien (wenn z.B. Pflanzen auf giftige Halden gelangen und nur wenige überleben) gemeint. Der Große Brockhaus definiert Mikroevolution als »die Schritte, die zu einer Rassen- und Artbildung führen«. Die Felsentaube wurde z.B. durch Züchtung in viele Rassen aufgespaltet, die immer noch Tauben sind, aber dennoch anders aussehen (Abb. 2). In der Schöpfungstheorie wird noch zusätzlich der Begriff Grundtyp eingeführt (siehe unten). Mikroevolution geschieht grundsätzlich nur innerhalb von Grundtypen.

Makroevolution sind qualitative Veränderungen, auch Höherentwicklung genannt, also die Entstehung neuer Konstruktionen. Der Große Brockhaus definiert: »die Entwicklung der höheren Kategorien wie Familien, Ordnung, Klasse, die einer Experimentalanalyse (!) nicht zugänglich sind.« Makroevolution geht immer über Grundtypgrenzen hinaus. Makroevolution führt zur Entstehung neuer, bisher nicht vorhandener Organe (z.B. Lungen, Milchdrüsen etc.), neuer Strukturen und Funktionen (z.B. die Aufrechterhaltung einer konstanten Körpertemperatur) sowie neuer Bauplantypen (z.B. Bauplantyp Reptil wird zum Bauplantyp Säugetier, Abb. 2). Damit verbunden ist die Entstehung von neuem genetischem Material. Die große Frage, die es zu klären gibt, ist diejenige, ob viele kleine Schritte von Mikroevolution, die tat-

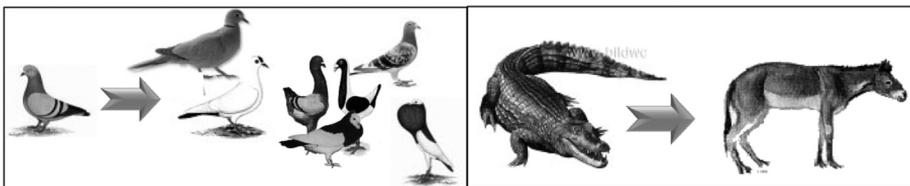


Abb. 2. Mikroevolution (links) und Makroevolution (rechts). Grundlegender Unterschied ist, daß Mikroevolution bereits vorhandene Strukturen variiert, Makroevolution jedoch neue Strukturen erzeugen muß.

sächlich nachweisbar und beobachtbar ist, über einen langen Zeitraum zu Makroevolution führen. Durch zahlreiche Freilandstudien und Laborexperimente konnten verschiedene Faktoren ermittelt werden, die zu vererblichen Veränderungen der Arten führten. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob Artbildung der erste Schritt einer Höherentwicklung ist, ob also Artbildung noch mikroevolutiv oder schon makroevolutiv ist.

4.2. Grundtyp

Ein weiterer wichtiger Begriff ist der des Grundtyps. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, kurz auf das Problem der Artdefinition einzugehen. In den letzten 50 Jahren wurden mindestens 15 verschiedene Artbegriffe vorgeschlagen. Am gebräuchlichsten sind genetische Artdefinitionen. Sie basieren auf der Fähigkeit der einzelnen Individuen einer Art, unter natürlichen Bedingungen Nachkommen hervorzubringen. Als Gegenpool gibt es morphologische Artdefinitionen, die auf Merkmalen zu Bau und Gestalt der Organismen basieren. Die Problematik soll an zwei Beispielen genauer verdeutlicht werden, dem Grün- und Grauspecht sowie der Bach-Nelkenwurz und der Echten Nelkenwurz (Abb. 3a). Bei den beiden Spechten kann man die Arten äußerlich kaum unterscheiden. Beide sind grün, haben eine rote Markierung auf dem Kopf, der Ruf ist relativ ähnlich. Nach diesen morphologischen Merkmalen kann man sie als eine Art ansehen, allerdings pflanzen sie sich nicht fruchtbar miteinander fort. Nach der genetischen Artdefinition handelt es sich demnach um zwei getrennte Arten. Bei der Nelkenwurz ist es genau umgekehrt. Man kann beide morphologisch gut anhand der Blütenfarbe, dem Vorkommen (an Bächen vs. trockenere Standorte) und der Blütenform unterscheiden. Morphologisch gesehen sind sie eindeutig zwei Arten. Jedoch können sie sich fruchtbar kreuzen und Nachkommen hervorbringen, wären also nach der genetischen oder Biospecies- bzw. Genospecies-Artdefinition nur eine Art. Fazit ist also, dass unter Zugrundlegung verschiedener Artdefinitionen unterschiedliche Artgrenzen gezogen werden müssen. Das führt zu der Frage, ob nicht ein übergeordneter Artbegriff eingeführt werden kann, der sowohl genetische als auch morphologische Aspekte beinhaltet (Abb. 3b). Dieser übergeordnete Artbegriff ist der des Grundtypes, der folgendermaßen definiert ist: Alle Individuen, die direkt oder indirekt durch Kreuzungen verbunden sind, werden zu einem Grundtyp gerechnet. Das folgende Beispiel dient zur Veranschaulichung. Bei den vier Arten Truthenne, Haushahn (*Gallus domesticus*), Königsfasan und Jagdfasan aus der Familie der Fasanenartigen (*Phasianidae*) kreuzen sich Truthenne, Haushahn und Jagdfasan (*Phasianus colchicus*) untereinander, sie sind daher direkt miteinander verbunden. Der Königsfasan (*Syrnaticus reevesii*) kann sich aber nur mit dem Jagdfasan kreuzen. Über diesen jedoch ist er indirekt mit dem Haushahn und der Truthenne verbunden und gehört daher zum gleichen Grundtyp. Die in Abbildung 3c noch abgebildete Stockente kann sich nicht mit einer der vier Arten kreuzen, daher gehört sie in einen anderen Grundtyp. Arten, die zu einem Grundtyp zählen, werden in der klassischen Taxonomie meist auf dem Niveau von Gattung oder Familie erfasst. Bei den bisher untersuchten Tier- und Pflanzenarten konnten deutliche Grenzen zwischen den

Grundtypen festgestellt werden (Abb. 3d). Innerhalb der Grundtypen sind Variationen in bestimmten Grenzen keine Seltenheit (Bsp. Felsentaube s.o.). Die Zahl der Arten pro Grundtyp schwankt sehr stark. Weitere bereits beschriebene Grundtypen sind zum Beispiel die Pferdeartigen (Pferd, Esel, Zebra), die Hundeartigen (dazu gehört z.B. Haushund, Wolf, Fuchs, Coyote, Schakal) oder die Entenartigen (z.B. Kanadagans, Rothalsgans, Trompeterschwan [größter Entenvogel der Welt], Schwarzhalschwan, Mittelsäger, Stockente, Mandarinente, Laysan-Stockente, Afrikanische Zwergglanzente).

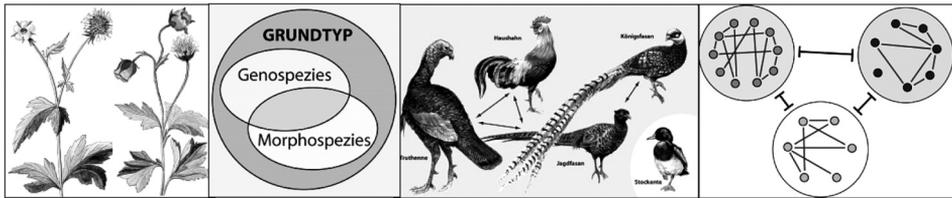


Abb. 3. a Morpho- und Genospecies: Echter- und Bachnelkwurz, b Aspekte des Grundtypbegriffes, c der Grundtyp der Fasanenartigen, d die Variabilität und Kreuzbarkeit der Arten (kleine Kreise) innerhalb der Grundtypen (große Kreise) und Grenzen zwischen den Grundtypen (keine Kreuzungsfähigkeit)

5. Evolutionsfaktoren

Der zweite Teil der vorliegenden Abhandlung beschreibt die Evolutionsfaktoren, die eine Veränderung der Arten bewirken, was anhand von Beobachtung und Experiment erklärt werden kann; sie geht auch der Frage nach, wie weit diese Faktoren eine Biospecies verändern können. Evolutionsfaktoren sind z.B. Mutation, Selektion oder Separation. Zunächst möchte ich darauf eingehen, wie der Begründer der Evolutionstheorie auf seine Hypothese kam. Charles Darwin hat als 22-jähriger 5 Jahre lang eine Weltreise auf der »Beagle«, einem englischen Vermessungsschiff, begleitet. Dabei hat er Tiere gesammelt und wissenschaftliche Zeichnungen angefertigt. 1835 hat die »Beagle« auf San Cristóbal, einer Insel des Galapagos-Archipels, angelegt. Charles Darwin beobachtete die Variabilität von Finken der Galapagos-Inseln. Darwin wird mit diesen Vögeln bis heute immer wieder in Verbindung gebracht. Er fand dort eine Vogelsonneinschaft von überraschend ähnlichen Formen vor, die alle Nahrungsquellen ihres Wohnraumes auszunutzen imstande war. Insgesamt sammelte Darwin 31 Finken. Zurück in England machte ihn ein Vogelkundler darauf aufmerksam, wie vielfältig sie in ihrer Körpergröße und vor allem in der Beschaffenheit des Schnabels waren. Die trotzdem überwiegende Ähnlichkeit der Vögel führte ihn zu der berechtigten Annahme, dass alle hier lebenden Formen auf eine gemeinsame Ahnenform zurückgehen, die zu einem früheren Zeitpunkt vom süd- oder mittelamerikanischen Festland aus die abgelegenen Galápagos-Inseln erreicht hat (Abb. 4). Dies gab ihm die entscheidende Idee einer umfassenden Evolution des Lebens vom Ein-

fachen zum Komplexen. Die genannte Ahnenform der Finken kam auf eine von Vögeln fast unbewohnte Inselgruppe und konnte sich hier stark vermehren, da weder Feinde noch Konkurrenten die Entwicklung beeinflussten. Ursprünglich ernährten sich die Darwinfinken ausschließlich von Samen. Mit zunehmender Individuenzahl wurden aber jene Tiere von der natürlichen Auslese (Selektion) begünstigt, die sich von der Ursprungsform unterschieden und so neue Lebensgrundlagen für sich erschließen konnten. So wandelte sich der ursprüngliche Typ und spaltete sich in mehrere Linien auf, die es erlaubten, die gegebenen Möglichkeiten des Lebensraums voll auszunutzen und so die Konkurrenz untereinander zu verringern. Konkurrenz bedeutete in diesem Fall vor allem Nahrungskonkurrenz, so dass sich die Abwandlungen von der Ursprungsform hauptsächlich in den verschiedenen Schnabelformen der neu entstandenen Arten manifestieren. Der Schnabel bietet damit eine wichtige systematische Grundlage.

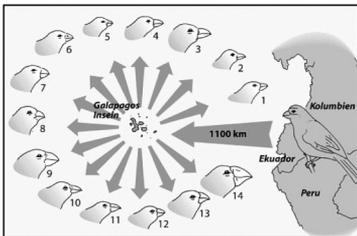


Abb. 4. Die Darwinfinken. Die auf dem Festland lebende Urform wurde auf die Galapagosinseln verdriftet, wo sie sich in mehrere Unterarten aufspalteten

Diese Entdeckung wird häufig als »das großartige Experiment der Stammesgeschichte« bezeichnet. Es kam hier auch tatsächlich durch Separation, Selektion und Mutation zur Aufspaltung von Arten und zur Bildung von Rassen. Jedoch gehören die Finken nach der Grundtypdefinition zu dem gleichen Grundtyp, da sie noch alle direkt oder indirekt miteinander kreuzbar sind. Das »großartige Experiment der Stammesgeschichte« ist demnach einfach ein schönes Beispiel für Mikroevolution und liefert keinen Beweis für Makroevolution.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen, was Darwin auf seiner Reise entdeckt hat. Er beschrieb drei Faktoren, die zur Abwandlung der Arten führten. Das war zum einen die enorme Variabilität der Lebewesen. Variationen findet man überall in der belebten Welt, z.B. findet man bei dem Schneckenhaus der Schnirkelschnecke alle Farbnuancen zwischen schwarz und gelb und verschiedene Streifenmuster. Der zweite Faktor war die Überproduktion an Nachkommen: Fische produzieren z.B. viele 1000 Eier, aber nur ein Bruchteil davon kann überleben. Das sind in der Regel diejenigen, die an die herrschenden Umweltbedingungen am besten angepasst sind. Der dritte Faktor war die Begrenzung der Ressourcen, was zu einer langfristig konstanten Größe der Populationen führt. Dadurch kommt es zur Auslese (Selektion) der Bestangepassten. Der Begriff *Survival of the fittest* beschreibt dieses Szenario. Darwin sagt selbst dazu: »Das Endergebnis (der natürlichen Selektion) ist, dass jedes Lebewesen nach immer vorteilhafterer Abänderung im Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen strebt. Diese Veränderung führt unausbleiblich bei der Mehrheit der Lebewe-

sen zu einem stufenweisen Fortschritt der Organisation.«⁶ Im Laufe der Zeit wurden Darwins Vorstellungen zur Synthetischen Evolutionstheorie ausgebaut. Synthetisch heißt sie deshalb, weil es zu einer Synthese von Erkenntnissen aus vielen für die Evolutionsforschung relevanten biologischen Disziplinen kam. Mehrere Evolutionsfaktoren wurden hier zu einem Erklärungsgefüge kombiniert. Sicherlich ist aus dem Biologieunterricht noch bekannt, dass die wichtigsten Faktoren Mutation, Selektion, Rekombination, Gentransfer und Separation sind. Evolution erfolgt allerdings nicht an einem einzelnen Individuum, sondern am gesamten Genpool einer Population (Gruppe von Individuen der gleichen Art). Die entscheidende Frage ist daher, welche Reichweite und Leistungsfähigkeit diese Faktoren haben. Können sie auch makroevolutiven Neuerwerb von Strukturen bewirken? Die drei wichtigsten, Mutation, Selektion und Separation werden im Anschluss genauer erklärt.

5.1. Separation

Unter Separation versteht man eine räumliche Trennung einer Ausgangspopulation, die zuvor im gleichen Lebensraum gelebt hat und sich damit ungehindert untereinander fortpflanzen und durchmischen konnte. Jedes einzelne Individuum unterscheidet sich in seinem Erbgut von seinem Nachbar (eineiige Zwillinge ausgenommen). Beim Menschen z.B. es gibt keine Person, die zweimal auf der Welt ist. Unterschiede treten in Haarfarbe, Größe, Augenfarbe und so weiter auf. Genauso gibt es diese Unterschiede auf der DNA; es gibt keine zwei Menschen, deren DNA absolut identisch ist. Daher können Kriminalistiker mit dem genetischen Fingerabdruck den Täter eindeutig identifizieren. Auch bei Tieren und Pflanzen kann man diese Variabilität feststellen. Die Separation führt dazu, dass die Population räumlich getrennt wird, z. B. durch geologische Ereignisse, Verdriften oder auch einfach durch Aussterben eines Teils der Population nach Naturkatastrophen. Es entstehen zwei Teilpopulationen, in dem Beispiel in Abbildung 5B eine größere, die noch eine große Vielfalt aufweist und eine kleinere, deren Variabilität stark reduziert ist. Das Resultat davon ist, dass sich die genetische Variabilität im Vergleich zur Ausgangspopulation tendenziell verringert. Die Teilpopulationen entwickeln sich verschieden weiter, da das Potential für eine Durchmischung der verschiedenen Merkmale (Allele) bei der Fortpflanzung besonders in der kleineren Teilpopulation reduziert ist. Das kann dazu füh-

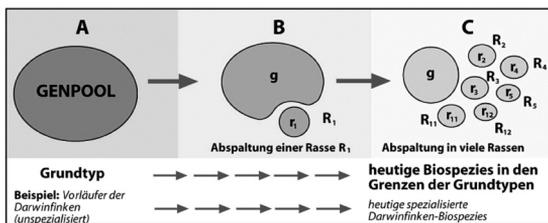


Abb. 5. Bei der Isolation wird von der Ursprungspopulation eine Teilpopulation abgetrennt. Deren genetische Variabilität ist vermindert. Dadurch kann ein Merkmal deutlicher ausgeprägt werden (z. B. ein leicht blauer Schimmer im Fell von Bären, die isoliert von den übrigen Artgenossen in einem Tal lebten)

⁶ C. DARWIN, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963, 175.

ren, dass sich in der kleineren Population ein Merkmal verstärkt ausprägt und somit eine neue Unterart in der Population entsteht. Die genetische Variabilität verringert sich also bei dem Prozess der Separation.

5.2. Selektion

Der zweite Faktor ist die Selektion. Selektion bedeutet, dass die am besten an die jeweiligen Umweltbedingungen angepassten Individuen überleben. Ändern sich die Umweltbedingungen über längere Zeit nicht, dann sorgt die Selektion für eine langfristige Stabilität der Arten. Bei Veränderung der Umweltbedingungen bewirkt die Selektion eine Anpassung an die neuen Umweltbedingungen. Dies war auch bei den Darwinfinken der Fall, als sie die neuen Lebensräume auf den Inseln besiedelten und dort andere Lebensbedingungen vorfanden als auf dem Festland. Außerdem führt die Begrenztheit des Lebensraumes aufgrund der Überproduktion von Nachkommen zur inner- und zwischenartlichen Konkurrenz, so dass nur die konkurrenzstärkeren überleben (survival of the fittest). Selektion bewirkt also die Auswahl geeigneter Individuen aus der Population, die unter den bestimmten Umweltbedingungen mehr Nachkommen erzeugen können. Das lässt sich am besten an einem Beispiel erklären. Das Knäuelgras ist eine Art, die auf vielen Wiesen vorkommt und eine knäuelartige verdickte Rispe besitzt, daher der Name. Normalerweise wachsen diese Pflanzen nicht auf verseuchten Böden, wie dies der Fall auf Bergwerkshalden ist, die Schwermetalle enthalten, da diese die Pflanzen abtöten. Es gibt jedoch vereinzelt Pflanzen, die auf diesen Halden überleben. Deren Nachkommen sind ebenfalls in der Lage, die vergifteten Halden zu besiedeln (Abb. 6). Genetische Untersuchungen haben gezeigt, dass die Haldenpflanzen sich kaum noch oder gar nicht mehr mit den Formen umliegender unbelasteter Standorte, von denen sie abstammen, kreuzen. Die Gifftoleranz rührt wahrscheinlich daher, dass eine Einschränkung der Aufnahme von Mineralsalzen aus dem Boden vorliegt. Nun stellt sich die Frage, ob damit ein Hinweis auf eine beginnende Höherentwicklung vorliegt. Die genetische Untersuchung hat gezeigt, dass die Haldenpflanzen keine neuen Eigenschaften erworben haben. Die Fähigkeit zur Gifftoleranz war jedoch bereits in der natürlichen Variabilität vorhanden. In der Ausgangspopulation war zu einem geringen Prozentsatz schon die Fähigkeit gegeben. Sie hatte aber keine Bedeutung, da es kein Gift gab. Diese Fähigkeit erweist sich nun auf Giftböden als vorteilhaft. Die Pflanzen, die diese Eigenschaft nicht ausgeprägt haben, sterben ab. Es handelt sich also hierbei um eine Fähigkeit, die sich in einer

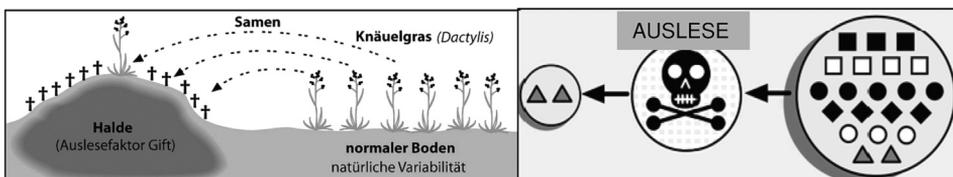


Abb. 6. Auf schwermetallverseuchten Böden sterben die Samen des Knäuelgrases in der Regel ab. Nur wenige können sich dort etablieren: das Gift wirkt als Selektionsfaktor.

speziellen Umgebung als vorteilhaft erweist. Es erfolgte kein Erwerb neuer Eigenschaften. Die Vorgänge bei den Bergwerkshaldenpflanzen zeigen also deutlich, dass Artbildung nicht als beginnende Höherentwicklung anzusehen ist. Sie geht vielmehr mit Spezialisierung und damit Verarmung des Genpools einher. Isolation und Selektion an sich steuern daher zur Frage nach der Makroevolution keine Erkenntnisse bei, da es keinen Informationszugewinn gibt.

5.3. Kombinierte Wirkung von Separation und Selektion

Bei der Artbildung wirken Separation und Selektion meist zusammen. Was bewirken nun die beiden Faktoren Separation und Selektion zusammen? Welche Konsequenzen erfolgen aus der Aufspaltung der Arten? Die Ausgangssituation der Artbildung war eine genetisch reiche Ausgangspopulation, wie es bei der Festlandsform der Darwinfinken der Fall war. Die Buchstaben in Abbildung 7 links stehen für die genetische Variabilität: je mehr Buchstaben, desto größer die genetische Vielfalt. Durch mehrfach hintereinander erfolgte Artaufspaltung kommt es zur Verarmung des Genpools: die Zahl der Buchstaben, die übrigbleibt, nimmt ab. Damit vermindert sich die Variabilität, die Anpassungsfähigkeit oder Flexibilität bei sich nochmals ändernden Umweltbedingungen verringert sich, und die Aussterbegefahr steigt. Die heute lebenden Darwinfinken haben also eine geringere genetische Variabilität als ihre Vorfahren, es sind nur noch wenige Buchstaben vorhanden und damit nur noch ein Bruchteil der ursprünglichen Vielfalt. Der holländische Zoologe Duyvenne de Wit hat diese Vorgänge wie folgt beschrieben: »Wenn sich eine Randpopulation den Weg zu einem neuen Lebensraum bahnt, kann sie nicht alle Gene ihrer Mutterpopulation, sondern nur einen Teil davon, mitnehmen. Jede neue Rasse oder Art, die aus einer früheren hervorgeht, besitzt daher einen ärmeren Genpool. Folglich ist Substanzverlust des Genpools der Preis, den jede Rasse oder Art für das Vorrecht zuzahlen muss, ins Dasein zu kommen. Wenn sich der Artbildungsprozess oft nacheinander wiederholt, entstehen schließlich Arten, deren Genpool soweit ausgelaugt ist, dass schon relativ geringfügige Änderungen der Umwelt ausreichen, um ihr Aussterben zustande zu bringen. Das tragische Schicksal extrem angepasster Arten oder Rassen ist daher unwiderruflich der genetische Tod.«⁷ Am Beispiel der Geparde kann man den letzten Satz vom genetischen Tod gut belegen (Abb. 7 rechts). Die Gepardenpopulation zeigt fast keine Variabilität in ihrem Genom, d.h. ein Gepard gleicht dem anderen fast völlig. Der braune Balken in Abb. 7 rechts zeigt, in wieviel Prozent ein Tier mischerbig ist (d.h. es existieren von einem Merkmal verschiedene Varianten im Genom, von denen eine jeweils dominant die andere rezessiv ist). Der grüne Balken gibt die Häufigkeit polymorpher Genorte in Prozent an, also den prozentualen Anteil der Genorte, die in mehreren Allelen im Genpool der Art vorliegen. Bei den Geparden ist das jeweils null. Der Gepard ist daher auch vom Aussterben bedroht. Ein hoher Anpassungsgrad geht demnach mit einer geringen Variabilität einher und eine geringer An-

⁷ J. GRÜN, Die Schöpfung – ein göttlicher Plan. Die Evolution im Lichte naturwissenschaftlicher Fakten und philosophisch-theologischer Grundlagen. Münstair / CH (Verax) 2000, S. 543.

passungsgrad mit einer hohen Variabilität. Anpassung und Spezialisierung sowie Höherentwicklung auf der anderen Seite sind somit grundverschiedene Dinge. Sie tragen nichts zur Neugewinnung von genetischer Information bei. Es bleibt also nur noch ein Evolutionsfaktor übrig, der das Potential hat, neue Information zu generieren, das ist die Mutation. Kann die Verarmung des Genpools infolge der Artaufspaltung durch Mutationen aufgehoben werden?

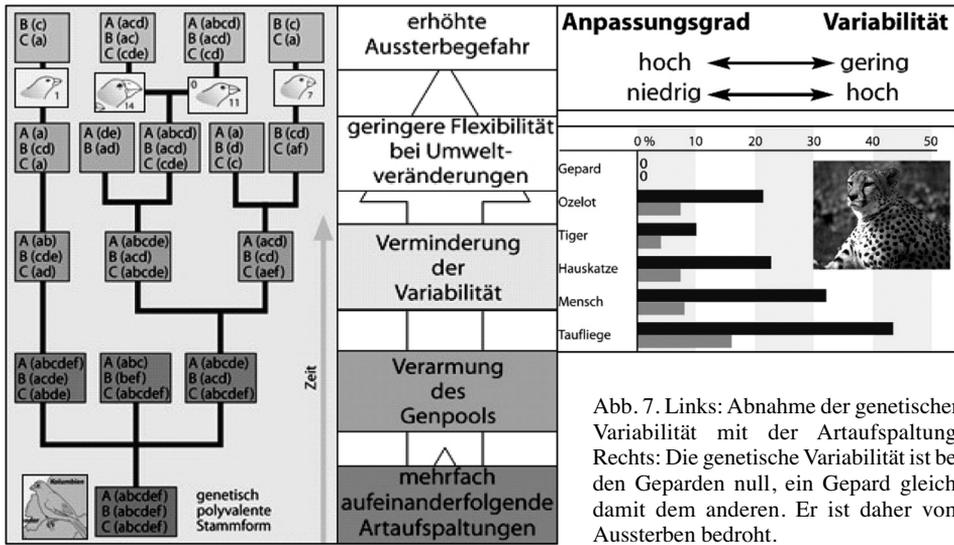


Abb. 7. Links: Abnahme der genetischen Variabilität mit der Artaufspaltung. Rechts: Die genetische Variabilität ist bei den Geparden null, ein Gepard gleicht damit dem anderen. Er ist daher vom Aussterben bedroht.

5.4. Mutation

Mutation wird als eine dauerhafte Veränderung des Erbgutes (lat. *mutatio* Veränderung, Wechsel) definiert. Sie betrifft zunächst nur das Erbgut einer Zelle, wird aber von dieser an alle eventuell entstehenden Tochterzellen weitergegeben. Mutationen können spontan auftreten, z.B. durch Fehler bei der Replikation (Vervielfältigung des Erbinformationsträgers); es kann auch keine erkennbare Ursache geben, oder sie werden durch äußere Einflüsse verursacht, wie beispielsweise durch Strahlung oder erbgutverändernde Chemikalien (Mutagene). Drei wesentliche Folgen resultieren für den Organismus. (1) Eine Mutation kann negative Folgen haben, d.h. ihre Träger sind weniger konkurrenzfähig und weniger überlebensfähig, z. B. durch einen Funktionsverlust wie bei der Rot Grün Blindheit. (2) Die zweite Art sind neutrale Mutationen. Das sind die meisten Mutationen. Viele Mutationen führen dazu, dass eine Veränderung in einem DNA-Abschnitt keine Konsequenzen nach sich zieht, wenn die Stelle, die verändert wurde, nicht für eine genetisch relevante Information benutzt wird. Aber auch wenn die veränderte Stelle Informationsträger ist, kann es sein, dass sich der Informationsgehalt des Gens nicht verändert hat, da einzelne Aminosäuren nicht durch eine 1:1-Beziehung zwischen DNA-Strang und passender Aminosäure

kodiert sind, sondern durch eine 1:n-Beziehung. Solche Arten von Mutationen führen dazu, dass innerhalb einer Gruppe von Organismen funktional gleiche Gene unterschiedliche genetische »Buchstaben« innerhalb ihrer Nukleotid-Sequenz besitzen. Diese Unterschiede, die Polymorphismen heißen, lassen sich ausnutzen, um Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Individuen abzuleiten, oder auch um eine durchschnittliche Mutationsrate abzuschätzen. (3) Positive Mutationen bringen einen Vorteil für das Individuum mit sich, sie treten jedoch unter natürlichen Bedingungen sehr selten auf. Durch Austausch der Basenpaare werden hier Proteine verändert oder einfach nur anders reguliert, was eine Änderung im Körperbau oder in Körperfunktionen und/oder im Verhalten des Organismus bewirken kann, die ihm Vorteile gegenüber seinen unveränderten Artgenossen bietet. Wenn diese Mutation an die Nachkommen vererbt wird, hat sie eine erste Voraussetzung erfüllt, dass sie sich einst durchsetzen kann. Der Mensch macht sich zudem den genomverändernden Effekt ionisierender Strahlen zunutze, um Mutationen künstlich auszulösen. Eine Anwendung besteht in der Bestrahlung von Pflanzensamen, um neue Sorten zu erzeugen und wirtschaftlich zu nutzen. Ein Beispiel für Mutation sind die Manx-Katzen. Sie sind durch Genmutation infolge extremer Inzucht entstanden. Neben der Schwanzlosigkeit bestehen Skelettmissbildungen und weitere Fehlbildungen, also eine negative Mutante. Auch die Sphynx-Katze ist eine negative Mutante. Sie hat keinerlei Fell. Diese Rasse wird seit 1966 aus einer in Kanada geborenen, natürlich mutierten Katze vom Menschen weitergezüchtet. Unter natürlichen Bedingungen wären sie nicht lebensfähig. Mutationen können auch Änderungen hervorrufen, die zu Tieren mit zwei Köpfen oder Fliegen mit vier statt zwei Flügeln führen. Oft entstehen durch Mutationen solche missgebildeten Strukturen. Dabei bedeutet es nicht, dass eine atypische Struktur eine neue Struktur ist. Der alte oder ursprüngliche Bauplantyp liegt ja noch zugrunde, er wurde nur modifiziert. Eine neue Struktur läge z. B. dann vor, wenn ein Schwein durch Mutationen funktionsfähige Federn bekäme. Aus der Reihe der bereits aufgezeigten Evolutionsfaktoren sind positive Mutationen also die einzige Quelle für neue Strukturen und Dazugewinn an genetischer Information. Die Höherentwicklungs-vorstellung geht ja davon aus, dass eine primitive Urzelle am Anfang stand. Die primitive Urzelle muss genetische Information dazu gewinnen, um neue Arten hervor-

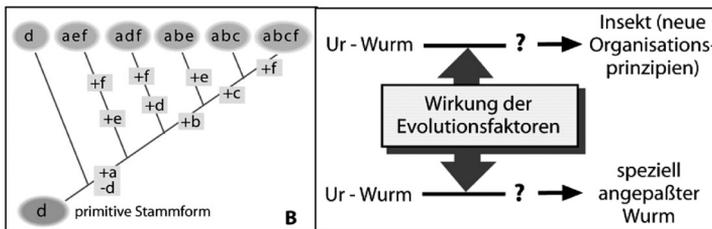


Abb. 8. Links: Die Evolutionstheorie postuliert eine Zunahme der genetischen Information. Selektion und Isolation scheiden als Quelle neuer Information aus. Rechts: Hypothese und Alternativhypothese zur Wirkung der Evolutionsfaktoren. Erklärung siehe Text.

zubringen (Abb. 8 links). Durch Artbildung verlorengegangene Allele müssen durch neuartige ersetzt werden. Makroevolution erfordert Informationszugewinn. Reicht die Mutation als Faktor aus, um diese verlorengegangenen Allele durch neuartige zu ersetzen? Kann das Auftreten von Mutationen den Verarmungsprozess bei der Art-aufspaltung ausgleichen oder sogar überbieten? In der Wissenschaft ist es üblich, Hypothesen aufzustellen. Die Hypothesen dienen als Arbeitsgrundlage, um die Ergebnisse der durchgeführten Experimente schlüssig zu interpretieren. Die Fragestellung im Kontext der Evolutionstheorie ist, zu welchen Erkenntnissen man aufgrund empirischer Ergebnisse der Mutationsforschung kommt.

Die erste Hypothese besagt, dass durch die Wirkweise der Evolutionsfaktoren Makroevolution ausreichend erklärt werden kann. Das bedeutet, man kann zumindest ansatzweise nachweisen, dass eine grundtypüberschreitende Veränderung der Arten und Entstehung neuer Konstruktionselemente möglich ist und damit auch in der Natur beobachtbar ist oder gegebenenfalls durch künstliche Eingriffe provoziert werden kann. Hypothese I prognostiziert, dass z. B. aus einem wurmartigen Organismus schließlich ein Insekt mit ganz neuen Organisationsprinzipien entstehen kann (Abb. 8 rechts). Die Alternativhypothese besagt, dass die Wirkweise der Evolutionsfaktoren im Bereich der Mikroevolution bleibt. Als Ergebnis würde man hier erwarten, dass sämtliche Versuche zur Variabilität der Arten nie das Grundtypniveau überschreiten, innerhalb der Grundtypgrenzen jedoch ein enormes Variationspotential abgerufen werden kann. Hypothese II erwartet, dass aus einem Urwurm nur ein speziell angepasster Wurm wird, der immer noch zum betreffenden Grundtyp gehört.

5.5. Vier Beispiele für Mutationen

Eine weitere Eigenschaft, die beachtet werden muss ist die, dass nur diejenigen Mutationen zum evolutionären Fortschritt beitragen, die ihrem Träger direkt oder indirekt einen Vorteil verschaffen im Vergleich zu den anderen Organismen. Und ob eine Mutation vorteilhaft ist, hängt von den jeweiligen Lebensbedingungen ab, wie die folgenden Beispiele verdeutlichen sollen. (a) Das erste Beispiel sind blinde Höhlenfische. Ursprünglich waren die Tiere kräftig pigmentierte, sehende Fische, die an der Wasseroberfläche lebten. Es haben sich heute insgesamt rund 30 verschiedene Formen ausgebildet; manche davon entwickelten sich zu farblosen, blinden Fischen, die optimal an das lichtlose Leben in den Höhlensystemen angepasst waren. Die blinden Höhlenbewohner haben im Zuge der Anpassung auch den Körperbau leicht verändert: im Kiefer tragen sie mehr Zähne, und in Maul und Rachen verfügen sie über mehr Geschmacksknospen, um besser Nahrung zu finden. 2008 gab es dazu einen Beitrag in »Welt online«. Dort steht⁸: Forscher machen blinde Höhlenfische sehend: »Mehr als eine Million Jahre haben die blinden Höhlenfische in Mexiko gebraucht, um sich an ein Leben ohne Licht anzupassen: Dazu haben sie sogar ihren Sehsinn aufgegeben. US-Forschern ist es durch Kreuzung gelungen, die Fische wieder zum Sehen zu brin-

⁸ Die Welt online Wissen (10. Januar 2008). http://www.welt.de/wissenschaft/article1538298/Forscher_machen_blinde_Hoehlenfische_sehend.html.

gen, wie das Wissenschaftsmagazin *Current Biology* berichtet. Die Sehfähigkeit konnte in nur einer Fisch-Generation wieder angezchtet werden. »Die Wiederherstellung der Sehfähigkeit ist in einer Generation möglich, weil die einzelnen Populationen in verschiedenen Höhlensystemen aus verschiedenen Gründen blind geworden sind. Das bedeutet, dass verschiedene Gene in den einzelnen Populationen funktionslos sind«, so Borowsky. Die Kreuzungen mit anderen Fischen hatte den Forschern deutlich vor Augen geführt, wie schnell physische Anpassungen durch Züchtungen mit anderen Artgenossen wieder rückgängig gemacht werden können. Die genetischen Defizite einer Elterngeneration konnten einfach durch die noch vorhandenen Gene anderer Populationen wettgemacht werden. Das Forscherteam konnte zeigen, dass jene Gene, die für den Aufbau der Linse und Hornhaut bei den Fischen zuständig sind, auch bei den blinden Tieren voll funktionstüchtig blieben. »Das heißt, dass trotz der Blindheit der Fische, die funktionalen visuellen Systeme nur durch Mutationen einiger Schlüsselgene deaktiviert werden«, erläutert Jeffery (ebd.).

(b) Das zweite Beispiel sind flugunfähige Insekten auf stark windumtosten Inseln. Durch Mutationen kam es zum Verlust der Flügel. Unter normalen Umständen ist das ein großer Nachteil, da die Insekten z.B. angreifenden Feinden nicht mehr davonfliegen können. Nur auf dem sturmumtosten Inseln bietet es großen Vorteil, da alle Insekten mit Flügeln auf ihren Flügeln auf See verdriftet werden und dort dann umkommen können. Hier hat sich also eine sonst nachteilige Mutation als vorteilhaft erwiesen.

(c) Das dritte Beispiel sind noch die Darwinfinken, da die Darwinfinken mit ihren verschiedenen Schnabelformen eines der Paradebeispiele für Evolution sind. Die Variabilität der Schnäbel ist aber auch ein instruktives Beispiel für die Polyvalenz von Grundtypen. Ein größeres Ausmaß an Polyvalenz ist möglich, wenn verschiedene Merkmalsausprägungen quasi vorprogrammiert sind und z. B. durch Umweltreize angeschaltet werden. Solche »Anschaltmöglichkeiten« werden gemäß dem Grundtypmodell erwartet. Entwicklungsbiologen haben herausgefunden, dass ein Protein, welches eine Rolle bei der Entwicklung der Kopfes und anderer Knochen spielt, auch zu den Molekülen gehört, welche die Form der Schnäbel beeinflussen. Je nachdem, wo und wann das »Knochen-Morphogenese-Protein 4« (bone morphogenetic protein 4, BMP4) während der Ontogenese eingeschaltet wird, entstehen verschiedene Formen von Schnäbeln, stellten Wu et al. (2004)⁹ bei Untersuchungen an Hühnern und Enten fest. Lange, breite Schnäbel bildeten sich, wenn die BMP4-Menge hoch gehalten wurde; bei geringen Konzentrationen wurden die Schnäbel nur kurz. Wird die Menge an BMP4 während der Entwicklung geändert, können missgebildete Schnäbel entstehen. Eine andere Forschergruppe stellte fest, dass auch bei sechs verschiedenen Darwinfinken-Arten das Muster der Genexpression von BMP4 mit der Form der Schnäbel variiert (Abzhanov et al. 2004)¹⁰.

⁹ P. WU / P.-X. JIANG / S. SUKSAWEANG / R. B. WIDELITZ / C. M. CHUONG, Molecular shaping of the beak, in *Science* 305 (2004) 1465–1466; E. PENNISI, Bonemaking protein shapes beaks of Darwin's finches, in *Science* 305 (2004) 1383.

¹⁰ A. ABZHANOV / M. PROTAS / B. R. GRANT, P. R. GRANT / C. J. TABIN, Bmp4 and morphological variation of beaks in Darwin's finches, in *Science* 305 (2004) 1462–1465.

(d) Das letzte Beispiel ist die Resistenzbildung gegenüber Antibiotika durch Bakterien. Antibiotika hemmen durch Bindung an ribosomale Proteine die Proteinsynthese, das Bakterium kann normalerweise dann nicht mehr überleben. Mutationen führen nun zum Austausch einer Aminosäure, und damit ändert sich die Raumstruktur des Proteins mit der Folge, dass das Antibiotikum nicht mehr an das Zielprotein binden kann und die Zelle damit resistent wird. In der Natur produzieren z.B. Pilze natürlicherweise Antibiotika, um sie zur Verteidigung gegen Bakterien einzusetzen. Es ist daher verständlich, dass Bakterien über Mechanismen zum Abbau von Antibiotika verfügen und dafür auch über gute Anpassungsmöglichkeiten verfügen. Antibiotikaresistente Zellen liegen allerdings schon vor Einwirkung des Antibiotikums vor. Das Antibiotikum selbst übt lediglich eine Selektionsfunktion aus. Mit Hilfe von Selektivnährmedien können die resistenten Zellen aus der Population isoliert werden. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Erwerb einer Antibiotikaresistenz ein mikroevolutionärer Vorgang mit selektionspositiver Wirkung ist, wenn die Bakterien Antibiotika als Selektionsfaktor ausgesetzt sind.

6. Ergebnisse von Beobachtung und Experiment

Wissenschaft lebt von Beobachtung und Experiment. Das wurde bereits im ersten Teil ausführlich behandelt. Im Folgenden werden drei Experimente vorgestellt, die mit dem Ziel durchgeführt wurden, die Variabilität von Organismen zu untersuchen. Die Experimente kann man unter der großen Frage betrachten: Ist es möglich, den darwinistischen Zufall-Auslese-Mechanismus experimentell zu untersuchen? Um dies zu prüfen, benötigt man eine große Population und/ oder viele Generationen. Die drei Beispiele sind (1) Fruchtfliege *Drosophila*, (2) *Escherichia coli* Bakterien und (3) eine einzelne Proteinsequenz.

6.1. *Drosophila melanogaster*

Die Fruchtfliege *Drosophila melanogaster* (Abb. 9) ist seit 1908 als Modellorganismus der Genetik etabliert. Man benutzt sie, weil sie genetisch einfach aufgebaut ist und im Labor leicht gezüchtet werden kann. Zudem enthält sie vier Paare von leicht zu beobachtenden Chromosomen mit nur 13 600 Genen. Im März 2000 lag die vollständige Sequenz des Genoms der Fruchtfliege vor. Seit 100 Jahren benutzen Biologen die Fruchtfliege *Drosophila* und haben inzwischen Tausende von Experimenten mit ihr durchgeführt, um die Vererbungsgesetze zu erforschen. Dazu arbeiten Biologiestudenten in ihrer Praxis mit Fruchtfliegen, wobei sie versuchen, neue Varianten hervorzubringen, indem sie verschiedene Fruchtfliegetypen miteinander kreuzen. Mutationen wurden auch künstlich erzeugt, z. B. durch Röntgenstrahlung. Auf diese Weise sind beispielsweise abnormale Flügelformen, farbige Augen etc. entstanden. Über 3000 Mutationen sind von der Fruchtfliege bis heute beschrieben worden. Trotz unzähliger Mutationen und intelligenter menschlicher Selektion ist nie ein neuartiges Lebewesen entstanden. Bis heute ist noch nie eine Weiterentwicklung zu

einem neuen, vorteilhafteren Bauplan festgestellt worden. Der Evolutionist Pierre-P. Grassé musste daher feststellen: »Die Fruchtfliege, das bevorzugte Forschungsobjekt der Genetiker, deren geografische, biotopische, urbane und rurale Typen man von vorne und hinten kennt, scheint seit Urzeiten dieselbe geblieben zu sein«¹¹.



Abb. 9. *Drosophila melanogaster*

6.2. *Escherischia coli*

Das zweite Experiment wurde mit *Escherischia coli* Bakterien durchgeführt. *E. coli* ist das Bakterium, das gewöhnlich den Verdauungstrakt bewohnt und dort einen Großteil der Arbeit verrichtet, aber auch z.T. zu schweren Erkrankungen führen kann. Bakterien bieten ideale Bedingungen dafür, viele Generation auf engem Raum in kurzer Zeit zu beobachten und zu manipulieren. Mit ihren kernlosen Zellen sind sie noch einfacher gebaut als Zellen mit Zellkern. Man kann jedoch nicht ohne weiteres Bakterien als primitiv bezeichnen. Jedes einzelne Bakterium enthält das Leben in einer unvorstellbaren Komplexität. Sermonti, ein italienischer Genetikprofessor, schreibt in seinem Buch »Le Forme della Vita« folgendes: »Makroevolution setzt unvorstellbar große Zeiträume voraus. Daher wird sie häufig als nicht experimentell prüfbar angesehen. Bakterien können jedoch gute Modelle sein, um auch postulierte makroevolutionäre Vorgänge zu prüfen. Sie sind haploid, Mutationen setzten sich daher besonders schnell durch. Sie zeichnen sich mit einer geringen Verdoppelungszeit aus mit minimal 15 min. Ein solches Bakterium weist unter günstigen Bedingungen nach Ablauf von 100 Jahren ca. 3.500.000 Generationen auf, dagegen zum Vergleich die Fruchtfliege 1700 und der Mensch nur 5. Etwa 100.000 Generationen aber sollen genügen, um vom primitiven Vormenschen zum *Homo sapiens* zu gelangen. Diese Generationenzahl kann bei Bakterien in etwas mehr als einem Jahr erreicht werden. Sie sind daher zur experimentellen Prüfung von Evolutionshypothesen gut geeignet.«¹²

Richard Lenski¹³ führte und führt ein solches Experiment durch mit folgendem Schema: Eine Ausgangskultur mit Bakterien in 10 ml Nährlösung wird über Nacht bebrütet. Die Bakterien wachsen und vermehren sich dabei, so dass am nächsten Tag ein Teil der neuen Ausgangskultur in ein neues Medium übertragen wird. Dieser Vorgang wird kontinuierlich über Jahre hinweg wiederholt. Dazu ein paar Zahlen: In eine 1 Liter-Kanne leben bis zu 1 Billion Bakterien. Jede Abtrennung produziert über Nacht 6,6 Generationen, da die Verdoppelungszeit der Bakterien sehr kurz ist. Das heißt innerhalb von 24 Stunden können sich die Bakterien 6,6-mal verdoppeln. Das

¹¹ P. P. GRASSÉ, *Evolution of living Organisms*, New York 1977, S. 130.

¹² In: J. GRÜN, *Die Schöpfung – ein göttlicher Plan*, S. 218. Vgl. G. SERMONTI, *Le forme della vita. Introduzione alla biologia*, Roma 2003 (zuerst 1981).

¹³ <http://myxo.css.msu.edu/ecoli/overview.html> (Richard Lenski, Michigan State University, Experimental Evolution: Overview of the *E. coli* long term evolution experiment).

ergibt in einer Woche insgesamt 46 Generationen. In einem Jahr sind es schon über 2 400 und in zehn Jahren sind 24 000 Generationen. Wenn man bedenkt, dass man für den Menschen eine Generationszeit von 25 Jahren ansetzt, sind 6,6 Generationen innerhalb von 24 Stunden enorm viel. Es steht also eine entsprechend große Population zur Verfügung, deren Eigenschaften sich im Verlaufe der Zeit verändern können. Evolution kann hier direkt beobachtet werden. Man erkennt das z. B. daran, ob eine Mikrobe besser wächst oder schlechter. Die Evolutionsforschungen von Richard Lenski sind eigentlich Züchtungsversuche mit 12 ursprünglich ähnlichen *E. coli*-Kulturen. Lenski arbeitet seit 1988 an diesem Experiment und hat bisher schon über 50 000 Evolutionsgenerationen gezüchtet. Das Ergebnis kann im Internet nachgelesen werden; die wichtigsten sind hier zusammengefasst: 1. die Bakterien haben sich den Umständen angepasst und wurden größer, 2. der Hauptteil der Anpassungen fand während der ersten 2000 Generationen statt, 3. die Änderungen beschränkten sich hauptsächlich auf 5 Gene, 4. nach 20 000 Generationen konnte eine kleinere Anzahl an genetischen Änderungen festgestellt werden und 5. es waren nach wie vor *E. coli* Bakterien. Das Fazit aus dem Experiment lautet somit, dass Zufall nur sehr geringe Änderungen produzieren kann. Der Befund ist für die Evolutionslehre sehr enttäuschend. Der Informationszuwachs durch Mutation und Selektion bei Bakterien hält sich in engen Grenzen. Eine nennenswerte Komplexitätszunahme konnte bisher nicht beobachtet werden. Vielmehr bleiben alle bisher beobachteten Veränderungen im Bereich der Mikroevolution. Man kann sie mit der vom Menschen seit Jahrtausenden praktizierten Tier- und Pflanzenzüchtung vergleichen. Nun stellt sich die Frage, ob Mikroben durch gezielte Manipulation verändert werden können und wie weit? Dazu folgt Beispiel (3), bei dem es um die Evolution eines Proteins (= kleiner Baustein einer Zelle) geht.

6.3. Synthetische Proteinsynthese

Proteine sind aus 20 verschiedenen Bausteinen (Aminosäuren; AS) zusammengesetzt, die wie in einem Satz nacheinander stehen und einen Sinn ergeben. Der Sinn ist im Fall der Proteine die Funktion. Die Reihenfolge und die Anzahl der verschiedenen Aminosäuren bestimmen die Funktion des Proteins. In Lebewesen kommen insgesamt 20 AS vor. Man kann das mit unserem Alphabet vergleichen. Wir haben dort 26 Buchstaben. Diese 26 Zeichen können wir beliebig kombinieren und dadurch so gut wie alles ausdrücken, was wir wollen. In der Sprache der Zelle gibt es diese 20 Aminosäuren, die so fungieren wie unsere Buchstaben und die in passender Abfolge das ausdrücken, was die Zelle tun soll. Das Enzym Xylanase besteht z. B. aus ca. 200 AS. Diese 200 AS ergeben den biochemischen Satz und bilden das fertige, funktionsfähige Enzym (Abb. 10). Der Mensch macht sich heute Enzyme in der Industrie oder in der Forschung zu Nutze für seine Synthesen. Wenn man dort aber nur die Enzyme einsetzt, wie man sie in der Natur vorfindet, kann es zu Problemen kommen. Natürliche Enzyme eignen sich nicht immer für den industriellen Gebrauch, sie ertragen z.B. keine hohen Temperaturen. Wenn man die Struktur des Proteins kennt, kann man aber gezielt eingreifen und einzelne AS durch Mutationen austauschen. Bestehende

Strukturen können so gezielt modifiziert werden mit dem Ergebnis, dass es z.B. zu einer Verbesserung der Aktivität, der Stabilität oder der Funktionalität in Lösungsmitteln kommt. Bei der Xylanase konnte man mit dem Austausch von 2 AS eine erhöhte Hitzeresistenz erzeugen (Abb. 10).

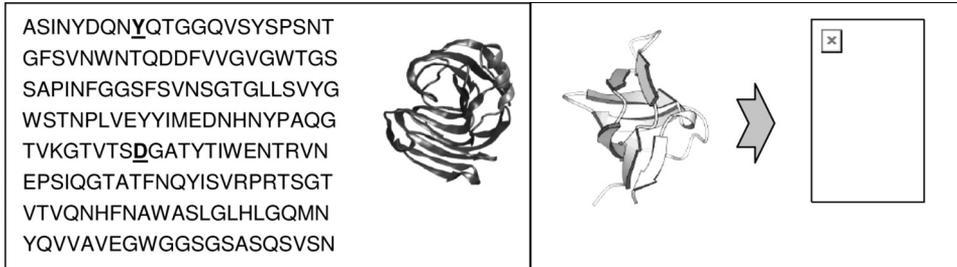


Abb. 10. Aminosäure (AS) Abfolge bei dem Enzym Xylanase. Jeder Buchstabe steht für eine AS. Jede AS wird durch 3 Zeichen auf der DNA codiert. Die fett gedruckten Buchstaben sind die AS, die gezielt verändert wurden mit dem Ergebnis einer höheren Temperaturstabilität.

Abb. 11. Francisco J. Blanco versuchte mit seinem Team, eine Proteinsequenz künstlich sukzessive in eine andere zu umzuwandeln, um einen möglichen makroevolutiven Weg aufzuzeigen. Ergebnis der Versuche war, daß die Zwischenglieder nicht stabil und nicht funktionsfähig waren.

Die Frage, die jetzt an Bedeutung gewinnt, ist die, inwieweit man ein Protein verändern kann, ohne dass es seine Funktion verliert. Als Beispiel dienen die Versuche von Francisco J. Blanco et al. 1999¹⁴. Bei diesem Versuch mit den Proteinen ging es darum, ein Ausgangseiweiß zu modifizieren mit dem Ziel, durch schrittweise Änderung das Protein A in das Protein B zu überführen (Abb. 11). Bei den Versuchen von Francisco J. Blanco et al. 1999 geht es also um die experimentelle Umwandlung von Struktur A in Struktur B. Man kann dies auch als geplante Makroevolution bezeichnen. Blanco et al. haben für ihren Versuch als Ausgangsprotein einen Teil des Proteins A-spectrin benutzt und zwar die SH3-Domäne (SH3). Dies ist eine konservierte kleine Proteindomäne (=Ausschnitt), das heißt, er kommt so in verschiedenen Organismen vor. Er ist ca. 60 Aminosäuren lang und z.B. in den Proteinen der Phospholipasen (spalten Phosphor von Verbindungen ab) oder Kinasen (Kinasen sind Enzyme, die einen Phosphatrest von einem Nucleosidtriphosphat [z. B. ATP] auf andere Substrate übertragen und umgekehrt) zu finden. Das Zielprotein, in das das Ausgangsprotein schrittweise überführt werden soll, ist die B1 Domäne des streptococcalen G Proteins, welches auch ca. 60 Aminosäuren lang ist. Es soll also aus einem Baugerüst A ein komplett neues Baugerüst B durch schrittweise Änderung der Ausgangsform erzielt werden, wobei das Protein immer noch seine Funktion beibehalten muss. Ver-

¹⁴ F. J. BLANCO / I. ANGRAND / L. SERRANO, Exploring the Conformational Properties of the Sequence Space between two Proteins with Different Folds: An Experimental Study, in: J. Mol. Biol. 285 (1999), 741–753.

liert das Protein im Laufe der Veränderung, die hier bereits auf der Stufe der Makroevolution abläuft, weil ein komplett neues Protein erzeugt werden soll, seine Funktion, ist es für die Evolution wertlos, weil es durch die Selektion aussortiert wird. Es muss durch so eine Veränderung immer etwas entstehen, was einen positiven Selektionswert im Vergleich zu seinem Vorgänger aufweist. Blanco und seine Mitarbeiter kamen in ihrer Studie zu dem Ergebnis, dass eine schrittweise Änderung des Proteins A zu Protein B nicht möglich war. Sie schreiben dazu: »The results obtained here suggest that the appearance of a completely new fold protein from an existing one is unlikely to occur by evolution through a route of folded intermediate sequences.« Auch hier bestätigt sich wieder die Hypothese, die dem Mikro- und Makroevolutionskonzept folgt. Man findet zahlreiche Hinweise auf eine begrenzte Veränderbarkeit der Organismen, hier in dem Fall der Proteine. Man kann sie innerhalb eines gewissen Bereiches verändern, in dem sie ihre Funktion noch beibehalten oder sogar verbessern. Wird die Abweichung aber zu groß, dann geht die Funktion verloren, und das Protein wird wertlos. Die Kluft, die zwischen Bauplan A und B der beiden Proteine liegt, kann selbst durch gezieltes Herangehen nicht überbrückt werden, obwohl die Forschung über sehr viel Know-how über Proteine verfügt. Dies lässt nur die Schlussfolgerung zu, dass die Distanz von A nach B zu lang ist. Auch geplantes Modifizieren hat seine Grenzen, denn es muss die Grundstruktur des Proteins erhalten bleiben (Abb. 12). Empirische Forschung liefert also auch keine Erklärung für das Entstehen neuer Proteine. Generell lässt sich nun aus den drei gezeigten Beispielen (*Drosophila*, *E. coli*, Protein) erkennen, dass Mutationen nicht der für Makroevolution erforderliche Mechanismus sind. Sie führen weder zu neuen Organen noch zu neuen Bauplänen. Neue, grundtypübergreifende Arten sind bisher weder durch die schrittweise Anhäufung von Genmutationen noch durch die Induzierung einzelner progressiver Mutationen hergestellt worden. Es fehlt demnach der experimentelle Nachweis, dass Makroevolution überhaupt funktioniert.

Wir haben bei der Mikroevolution festgehalten, dass Eigenschaften teilweise modifizierbar sind. Es gibt einen eingegrenzten Bereich, innerhalb dessen sich das Mutationsgeschehen abspielen kann. Das zeigt auch sehr schön eine Arbeit von dem Biologen Gerald Bergman mit seinem Team¹⁵. Er untersuchte 2005 ca. 19 Millionen Publikationen in Fachzeitschriften nach vorteilhaften Mutationen. Insgesamt wurden 453.732 Mutationen beschrieben. Aber es konnten nur 186 als vorteilhaft eingestuft werden, das sind 0,04%. Und bei keiner dieser Mutationen war eine Zunahme von Informationen für neue funktionstüchtige Proteine nachgewiesen worden. Mutationsversuche zeigen auch sehr deutlich die Begrenztheit der Variationsmöglichkeiten. Man sieht in Abbildung 13 deutlich, dass mit zunehmender Anzahl von Mutationsversuchen die Anzahl der verschiedenen Neu-Mutationen (a) und der neuen Phänotypen (b) drastisch abnimmt. Die waagrechten Linien zeigen das Sättigungslimit an. Irgendwann ist das Variationspotential ausgeschöpft. In der Tabelle sind Beispiele für das wiederholte Auftreten bestimmter Mutationstypen in einem Zeitraum

¹⁵ G. R. BERGMAN, Darwinism and the Deterioration of the Genome, in: CRSQ 42/2 (2005) 110–112.

von ca. 50 Jahren bei der Gerste in Schweden aufgeführt. In der Spalte »Anzahl Genorte« ist die Anzahl der von den jeweiligen Mutationen betroffenen Genorte angegeben.

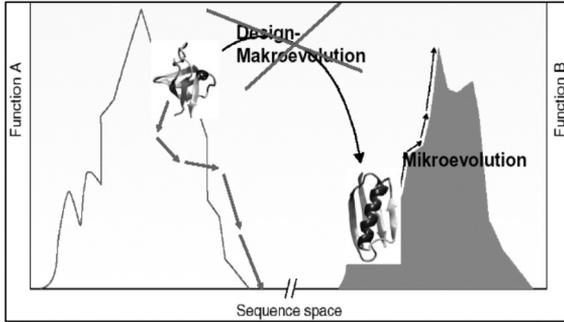


Abb. 12. Auch geplantes Modifizieren von Proteinen hat seine Grenzen. Für die Aufrechterhaltung der Funktion eines Proteins muß die Grundstruktur erhalten bleiben. Die Kluft zwischen zwei Bauplantypen ist selbst bei der kleinsten Einheit des Lebens, den Proteinen, zu groß, um durch sukzessive funktionsfähige Zwischenschritte überbrückt werden zu können. Verliert ein Protein seine Funktion im Verlauf seiner Veränderung, ist es wertlos geworden.

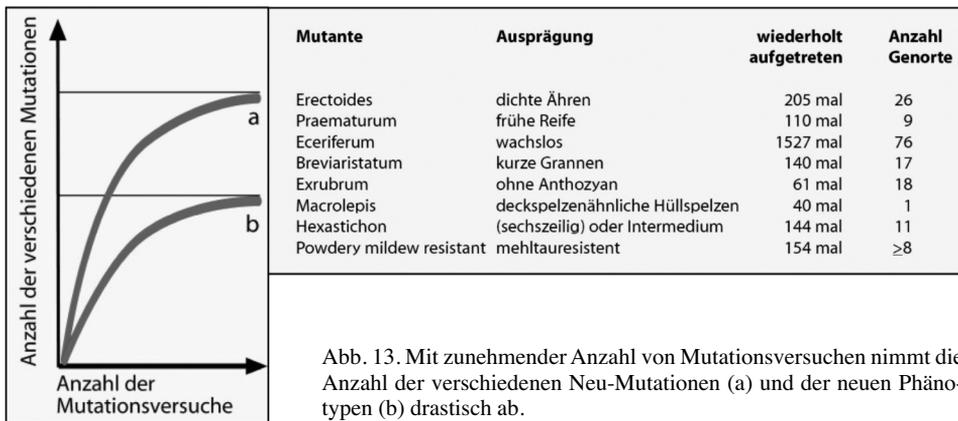


Abb. 13. Mit zunehmender Anzahl von Mutationsversuchen nimmt die Anzahl der verschiedenen Neu-Mutationen (a) und der neuen Phänotypen (b) drastisch ab.

Eine Durchsicht aller veröffentlichten Artikel in dem bekannten Journal of Molecular Evolution (JME)¹⁶ für die Jahre 1985 bis 2008 auf das Vorhandensein von Belegen für Makroevolution kam zu dem interessanten Ergebnis, dass nicht ein einziger Nachweis für Makroevolution beschrieben wurde (Abb. 14). Vielmehr beschäftigte sich ein Großteil der Abhandlungen mit Ähnlichkeiten und Vergleichen zwischen DANN-Sequenzen, Stoffwechselwegen oder Molekülen verschiedener Organismen oder Gen- oder Proteinfamilien außerhalb des Grundtypniveaus oder innerhalb eines Grundtyps. Ähnlichkeiten an sich sind jedoch kein Beweis für eine stattgefundene Makroevolution.

¹⁶ www.springerlink.com/content/0022-2844.

Weiterführende Literatur: M. J. BEHE, Darwins Black Box. Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie, Gräfelfing 2007, S. 387.

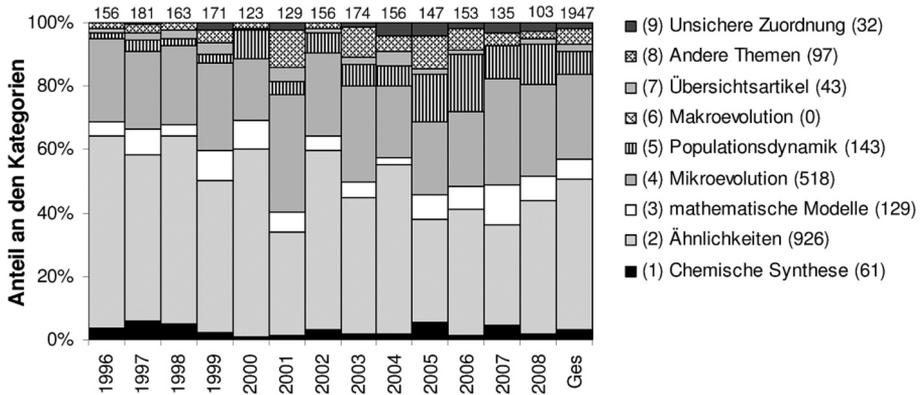


Abb. 14. Prozentualer Anteil aller Artikel aus dem Journal of Molecular Evolution im Zeitraum von 1995 bis 2008 an neun verschiedenen Themenkomplexen. Der für die Evolutionstheorie wichtige Komplex Makroevolution konnte nicht einen Artikel aufweisen.

7. Zeit als Evolutionsfaktor

Die bisher vorgestellten Einwände gegen die Evolutionstheorie beinhalteten das, was heute experimentell beobachtbar ist mit dem Ergebnis, dass alle Indizien auf Mikroevolution hinweisen, Makroevolution jedoch nicht belegt werden kann. Evolutionstheoretiker bringen nun das Argument vor, dass die langen Zeiträume doch das scheinbar Unmögliche möglich machen. Zeit ist also der Faktor, dem jetzt eine bedeutende Rolle zukommt. Stellen wir uns jetzt der Frage, ob die betrachteten Evolutionsfaktoren wie Mutation, Selektion etc. über lange Zeiträume zu einer Makroevolution führen. Alle bisher rezent beobachteten Artbildungs- und Variationsvorgänge zeigten schließlich keine Spur von Makroevolution. Kann nun die Zeit als weiterer Faktor diese Kluft überbrücken? In der Evolutionstheorie geht man davon aus, dass es ein sukzessives Auftreten der einzelnen Tierstämme gab. Beispielsweise sollen aus den Fischen die Amphibien hervorgegangen sein oder aus den Amphibien die Reptilien oder aus den Reptilien die Vögel und auch die Säugetiere. Im Folgenden wird kurz die Anatomie von zwei ausgewählten Tierstämmen gegenübergestellt, um damit zu verdeutlichen, welche immensen großen Veränderungen in den Bauplänen der jeweiligen Gruppe nötig waren, um zur nächst höheren zu gelangen.

7.1. Bauplan Fisch und Bauplan Amphibie – ein Vergleich

Zuerst möchte ich den Bauplan der Fische demjenigen der Amphibien gegenüberstellen. Amphibien sollen sich ja im Laufe von ein paar Mio. Jahren aus den Fischen entwickelt haben. Alle Strukturen im Bauplan der Fische müssen sich demnach stufenweise in den Bauplan der Amphibien umgestaltet haben. Nicht allein der stromlinienförmige Körperbau begünstigt das Leben der Fische im nassen Element, auch

die anderen Körperbaumerkmale sind optimal für das Leben im Wasser konzipiert. Amphibien dagegen verbringen meist zunächst ein Larvenstadium im Wasser und gehen nach einer Metamorphose zum Leben an Land über. Aufgrund dieser Eigenschaft haben sie den wissenschaftlichen Namen Amphibia (auf beiden Seiten) erhalten. Ein Hauptunterschied zwischen den Fischen und den Amphibien ist das Innenskelett. Fische haben kein Becken, Amphibien haben eins. Bei einigen Amphibien, wie den Fröschen und Kröten, hätte sich das ganze Skelett derart verändern müssen, dass teilweise keine Ähnlichkeit mehr zu dem ursprünglichen bestanden hätte. Fische navigieren im Wasser mit Hilfe von Flossen. Flossen bestehen aus einem mit Hautfalten (Flossenhaut) verbundenem Gerüst, den Flossenstrahlen. Bei Knochenfischen sind diese Strahlen verknöchert, Knorpelfische haben Hornstrahlen. In der Muskulatur werden die Flossenstrahlen mit Flossenstrahlträgern verankert. Amphibien dagegen haben knöcherne Gliedmaßen, die mit Gelenken verbunden sind, die bei Fischen auch nicht vorkommen. Die Lurche sind z.B. mit zwei gleich- oder unterschiedlich langen Gliedmaßenpaaren ausgestattet. An jeder Hand befinden sich in der Regel vier Finger, an den Füßen je fünf Zehen. Je nach Körperbau bewegen sich Amphibien an Land kletternd, springend, schreitend oder kriechend, im Wasser schwimmend und tauchend (unter Einsatz der Hinterbeine oder des Schwanzes). Einhergehend mit den Änderungen im Skelett sind immer Änderungen im Bau der Muskulatur und der Nerven nötig. Das Kreislaufsystem unterscheidet sich auch wesentlich zwischen den beiden Tiergruppen. Fische nehmen den Sauerstoff über Kiemen auf, indem das Maul öffnen und schließen mit jeweiligen Anlegen und Abspreizen des Kiemendeckels. Dieser Sauerstoff wird nun durch das Blut in den ganzen Körper verteilt durch Pumpbewegungen des Herzens. Unter den Wirbeltieren haben die Fische das am einfachsten gebaute Herz und einen einfachen Kreislauf. Das Herz setzt sich allein aus einem Vorhof und einer Kammer zusammen. Eine für die Amphibien besonders wichtige Art der Atmung ist die Hautatmung: durch die dünne, feuchte Haut kann ein großer Teil des benötigten Sauerstoffs direkt durch die Haut aufgenommen werden. Während der Winterstarre atmen Arten, die am Boden von Gewässern die kalte Jahreszeit verbringen, sogar ausschließlich über die Haut! Als Larven besitzen Amphibien Kiemen, als erwachsene Tiere einfache Lungen. Ihr Herz besteht aus zwei separaten Vorkammern und einer einheitlichen Hauptkammer ohne Scheidewand. Lungen- und Körperblutkreislauf sind nur teilweise getrennt. Es gibt zahlreiche weitere Unterschiede, um sie nur kurz zu benennen: das Gehirn und das Nervensystem sind verschieden, Fische orientieren sich mit dem Seitenlinienorgan, sie haben eine Schwimmblase. Viele Fische haben nur eine sehr rudimentäre Zunge, viele Amphibien fangen ihre Beute mit der Zunge. Die Haut der Fische ist mit Schuppen bedeckt, Amphibien sind nackt. Amphibien haben ein Augenlid, Fische nicht.

7.2. Bauplan Reptil und Bauplan Vogel – ein Vergleich

Beim Übergang von Reptilen zu Vögeln verhält es sich genauso, nur dass die Unterschiede hier noch größer sind und die Vögel über viele originelle Erfindungen verfügen. Die Unterschiede sollen hier nur kurz benannt werden. Reptilien sind Kaltblüter, sie sind abhängig von ihrer Umgebungstemperatur, Vögel nicht. Vögel haben

Federn, die schützen sie optimal vor Wärmeverlust. Reptilien haben Schuppen auf ihrer Haut. Schon die Unterschiede zwischen Feder und Schuppe sind so immens, dass man sich nur schwer vorstellen kann, wie das eine aus dem anderen hervorgegangen sein soll. Federn sind immens komplex, sozusagen ein kleines Wunderwerk der Technik. Sie bestehen aus mehreren Einheiten (Schaft, Fahne mit Seitenstrahlen und Haken, Wimpfern). Die Haken sorgen dafür, dass die Federn immer dicht sind und kein Wind an falschen Stellen durchgeht, sonst verlieren sie die Tragfähigkeit. Nur die Vögel bebrüten ihre Eier, sie betreiben intensive Brutpflege, bauen kunstvolle Nester, haben einen Brutfleck und füttern ihre Nachkommen. Reptilien betreiben zwar auch Brutpflege, jedoch nicht so intensiv wie die Vögel. Bei den Vögeln sind die Knochen hohl; das dient der Reduzierung des Gewichts beim Flug; Reptilien haben massive Knochen. Das Atemsystem der Vögel ist einzigartig: ein System von Luftsäcken sorgt dafür, dass ständig beim Ein- und Ausatmen Sauerstoff ins Blut kommt; Reptilien haben normale Lungen. Vögel sehen sehr scharf, sie haben auf ihrer Netzhaut mehr Sehzellen als andere Lebewesen. Der Bau der Füße ist auch originell; beim Landen auf einem Ast müssen sich die Vögel nicht mühsam festhalten, sondern die Krallen ziehen sich automatisch zusammen. Außerdem haben sie nur 4 Zehen und nicht 5 wie die Reptilien. Vögel bringen die schönsten Arten an Gesang hervor, der oft schon Dichter und Poeten inspiriert hat. Vögel haben 4 Herzkammern, eine mehr als bei Reptilien. Sie haben einen Schnabel aus Horn, der vielfältig verwendet wird. Unterschiede gibt es auch im Bau des Skeletts. Ein Phänomen, das bis heute nicht ausgiebig erforscht ist, ist der Vogelzug in die Überwinterungsquartiere. Vögel finden die Route genau, manche sogar, ohne jemals mit den Eltern gemeinsam gezogen zu sein. Seeschwalben legen bis zu 35.000 km zurück, und das ohne Navigationsgeräte.

7.3. Anforderung an Zwischenstadien

Bei der Evolutionstheorie muss man sich immer fragen, wie eine lebensfähige und konkurrenzstärkere Zwischenform zwischen den Tiergruppen aussehen kann. Wenn man sieht, dass beim Übergang von den Reptilien zu den Vögeln Knochenbau, Körperbedeckung, Kreislaufsystem, Atmung etc. umgebaut werden müssen, dann können die dafür notwendigen Veränderungen in den Genen nicht durch eine einzige Makromutation erfolgen. Solche Mutationen gibt es nicht, und es gibt auch keine steuernde Instanz, die das Ziel kennt und weiß, was alles und wie alles genau mutiert werden muss. Das heißt, dass die geforderten Mutationsschritte nicht alle gleichzeitig auftreten können, und das wiederum bedeutet, dass es Zwischenstadien geben muss. Dazu muss noch die bereits genannte Bedingung erfüllt sein, dass jedes Evolutionsstadium oder Zwischenstadium überlebensfähig sein muss, ja nicht nur überlebensfähig, sondern auch noch konkurrenzstärker als seine Artgenossen, da das Zwischenstadium sich sonst nicht durchsetzen kann. Die Selektion lässt sich auch nicht ausschalten, bloß weil hier ein Zwischenstadium ist, das sich vielleicht irgendwann mal zu einem Vogel entwickeln könnte. Die Natur sortiert hier alles gnadenlos aus, was nicht optimal angepasst ist. Selbst wenn es vorkommen sollte, dass ein Schwein plötzlich perfekte Flügel mit Federn etc. hätte, was auch nicht in einem Schritt gehen würde,

würde es ihm nichts nützen, da es viel zu schwer ist zum Fliegen. Oder wenn ein Reptil eine Mutation für Homothermie, das heißt gleichwarme Körpertemperatur hätte, würde ihm das auch nichts nützen, weil das Haarkleid fehlt, das es vor Auskühlung schützt. Viele Konstruktionen im Organismus sind irreduzibel komplex¹⁷. Zur Gewährleistung der Gesamtfunktion muss demnach eine gewisse Anzahl an Bauelementen vorhanden und aufeinander abgestimmt sein (Abb. 15). Wozu soll es zum Beispiel gut sein, wenn die Schuppen der Reptilien anfangen, sich auszufransen, um irgendwann eine Feder zu werden? Die Schuppen als Schutz wären dann nicht mehr gegeben, und funktionstüchtige Federn fehlten noch. Es geht auch nicht, dass ein Tier von der Selektion verschont wird, nur weil es »wegen Umbau geschlossen« ist. Beispielsweise gibt es bis heute kein plausibles Konzept auch nur in der Theorie dafür, wie Schritt für Schritt z.B. ein Reptil in ein Säugetier umgewandelt werden könnte. Die Idee, dass eine Tiergruppe aus einer anderen hervorgeht, konnte sich zu Darwins Zeiten nur so gut entwickeln, weil man noch nicht wusste, wie komplex die Lebewesen in Wirklichkeit aufgebaut sind. Das gilt schon für eine einzige Körperzelle und erst recht für den gesamten Organismus.

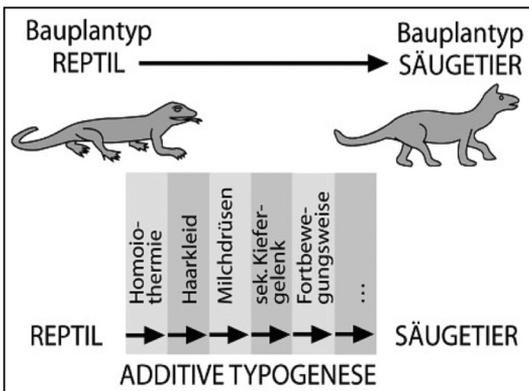


Abb. 15. Bei der Diskussion um die Zwischenformen darf nicht vergessen werden, daß zur Gewährleistung der Gesamtfunktion eine gewisse Anzahl an Teilfunktionen vorhanden sein muß. »Wegen Umbau geschlossen« kann es bei lebenden Organismen nicht geben.

Der Stoffwechsel der Bäckerhefe in Abbildung 16 vermittelt nur einen kleinen Eindruck, wie komplex nicht nur der Aufbau so eines einfachen einzelligen Organismus wie der Bäckerhefe ist, sondern dass da noch viel mehr dranhängt, als nur der Bauplan. Eine Zelle benötigt auch einen Energiestoffwechsel, der die Körperfunktion aufrecht erhält und auf ganz unterschiedliche Weise konzipiert sein kann. Die Zelle braucht auch einen Baustoffwechsel, der für den Aufbau des Zellmaterials zuständig ist. Das wichtigste ist aber die Regulation, die steuert, wann, was, wie viel umgesetzt wird. Das Netz der Wechselwirkungen wird damit immer komplexer. Alle Reaktionen in der Zelle und zwischen den Zellen sind vernetzt. Außerdem widersteht die Zelle Änderungen sehr stark, denn es gibt unzählige Reparaturmechanismen. Das alles war zu Darwins Zeiten noch nicht bekannt. Darwin selbst bemerkt auch zu seiner Theo-

¹⁷ Zum Begriff irreduzible Komplexität siehe auch: M. J. BEHE, Darwin's Black Box.

rie¹⁸: »Wenn nachgewiesen werden könnte, dass irgend ein komplexes Organ existierte, das nicht möglicherweise durch zahlreiche sukzessive geringförmige Änderungen geformt worden wäre, so würde meine Theorie absolut zusammenbrechen«. Ein schönes Zitat dazu gibt es auch von Schopenhauer: »Jeder dumme Junge kann einen Käfer zertreten. Aber alle Professoren der Welt können keinen herstellen.«¹⁹ Der Mathematiker und Biophysiker Lee Spetner äußerte sich ebenfalls kritisch zur aktuellen Evolutionstheorie, dem Neo-Darwinismus, obwohl er selbst kein Kreationist ist und auch nicht die Evolution im allgemeinen Sinn hinterfragt. Er hat ein Buch mit dem Titel »Not by Chance«: *Shattering the Modern Theory of Evolution* verfasst. Bei Amazon²⁰ kann man einen Kommentar des Autors zu seinem Buch lesen.

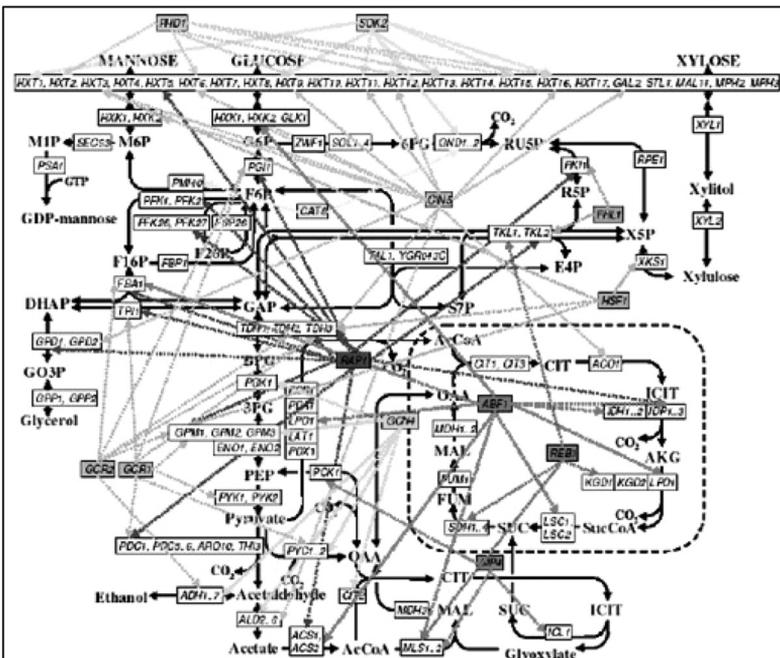


Abb. 16. Der Stoffwechsel der Bäckerhefe (*Saccharomyces cerevisiae*). Selbst ein einzelliger Organismus ist äußerst komplex organisiert und vernetzt.

Dort schreibt er unter anderem: »Wenn prominente Biologen behaupten, dass Evolution ein Fakt ist, verbreiten sie eine Halbwahrheit, das heißt, die Evolution ist weit weniger ein Fakt als sie gerne hätten, dass die Öffentlichkeit es glaubt. Die Theorie

¹⁸ Die Entstehung der Arten, hrsg. von H. SCHMIDT / J. V. CARUS, Leipzig 1884, S. 105.

¹⁹ A. SCHOPENHAUER, deutscher Philosoph, in: factum 9 (2006), S. 41 .

²⁰ <http://www.amazon.de/Not-Chance-Shattering-Modern-Evolution/dp/1880582244>.

besagt, dass die Entwicklung ein reiner natürlicher Prozess ist, der durch unbekannte Mechanismen angetrieben wird. Das ist einfach nicht wahr. Es gibt keinen Beweis dafür, dass das Leben sich entwickelt hat oder auch nur entwickelt haben könnte durch einen rein natürlichen Prozess.«

8. Die Evolutionstheorie – Tatsache oder Weltanschauung?

Wir haben bisher gesehen, dass es eine große Diskrepanz gibt zwischen dem, was man beobachten und auch nachweisen kann und dem, was immer wieder als Theorie so vehement verteidigt wird. Folgende Zitate vermitteln einen Eindruck davon. Auf der einen Seite steht die Überzeugung, dass Evolution eine Tatsache ist. Ähnliche Aussagen wie die folgende findet man regelmäßig: Wir wissen ohne Zweifel, dass langfristig durchgeführte Evolutionsexperimente komplexe Eigenschaften wie u.a. Photosynthese, Proteinsynthese, und Stickstofffixierung hervorgebracht haben. Es gibt in letzter Zeit aber immer häufiger Biologen und Wissenschaftler, die Zweifel äußern, so wie M. Pigliucci, der schreibt: »Es bleibt das unbestimmte Gefühl, dass wir die großen Fragen noch gar nicht angegangen sind.«²¹ Ein Umdenken in der Evolutionstheorie wird nur von wenigen Forschern angemahnt. Lange Zeiträume werden vielmehr als Lückenbüßer für unbekannte Mechanismen beansprucht. Aber unmögliche Dinge passieren auch dann nicht, wenn man lange wartet. So schreibt R. Wesson: »In der Tat hat ja keiner jemals beobachtet, wie durch Mutation ein neues Organ entsteht, nicht einmal im Anfangsstadium.«²² Es wird für die Evolutionstheorie immer wichtiger, dass sie in Zukunft plausible und prüfbare Erklärungen für Makroevolution liefert, wenn sie an diesem Konzept festhalten will. Jedoch spielen oft weltanschauliche Grundsatzüberzeugungen eine wesentliche Rolle auch in der Biologie, insbesondere bei der Frage nach der Ursprungsforschung. Jeder Wissenschaftler hat sich vor seiner Forschungsarbeit bewusst oder unbewusst festgelegt, welches Weltbild er vertritt, ob er einen Schöpfer zulässt oder nicht. Das hat natürlich Einfluss darauf, wie man seine Daten interpretiert (Abb. 17). Dabei geschieht es auch sehr schnell, dass man Daten, die nicht in die eigene Theorie passen, nicht beachtet. Viele werden bei der Diskussion um die Evolutionstheorie polemisch; das dient natürlich nicht der Wissenschaft.

Wir hatten anfangs zwei Hypothesen aufgestellt. Die erste war die, dass durch die Wirkweise der Evolutionsfaktoren Makroevolution ausreichend erklärt werden kann und grundtypüberschreitende Veränderungen an Organismen möglich sind. Die Alternativhypothese dazu war, dass die Wirkweise der Evolutionsfaktoren im Bereich der Mikroevolution (in den Grundtypgrenzen) bleibt. Anhand der Wirkweise der einzelnen Evolutionsfaktoren wurde erklärt, wie die Selektion und Separation zu einer

²¹ M. PIGLIUCCI, Do we need an extended Evolutionary Synthesis? in: *Evolution* 61-12 (2007), 2743–2749; vgl.

<http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?command=download&id=660>.

²² R. WESSON, *Beyond natural selection*, Cambridge / M. 1991 (dt.: *Die unberechenbare Ordnung. Chaos, Zufall und Auslese in der Natur*, München 1997, 111).

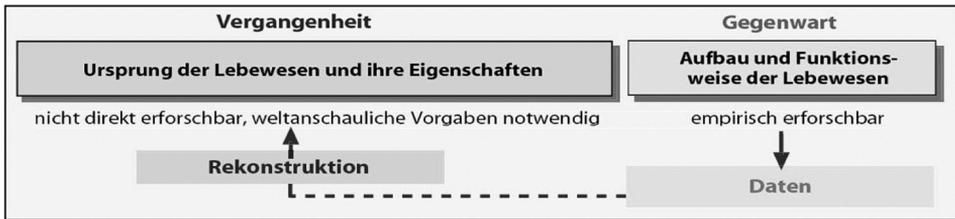


Abb. 17. Die Naturwissenschaften gewinnen ihre Daten in der Gegenwart, beschreiben die Lebewesen und ihre Funktionsweise. Die Gegenwartsdaten liefern aber auch die Anhaltspunkte für die Rekonstruktion der Geschichte der Lebewesen. Für diese Rekonstruktion muss ein Deutungsrahmen vorgegeben werden, in den weltanschauliche Vorstellungen einfließen.

Aufspaltung der Ausgangsart in mehrere Teilpopulationen führt, in denen es zu einer Verarmung des Genpools kommt mit der Folge, dass zwar neue Arten innerhalb der Grundtypgrenzen entstehen können, deren Anpassungsfähigkeit an sich wiederum ändernde Umweltbedingungen jedoch stark verringert ist. Wir haben auch gesehen, dass Mutationen als einzige Quelle für neue genetische Information in Frage kommen, die drei vorgestellten Langzeitexperimente mit *Drosophila*, *Escherischia* und den Proteinen aber keine zufriedenstellenden Ergebnisse lieferten und man Mutationen als Quelle neuer Information bislang ausschließen kann. Zuletzt haben wir uns noch der Frage gestellt, ob die Zeit als Faktor das bewirken kann, was man so im Experiment nicht nachweisen kann. Dabei ist der Begriff der irreduziblen Komplexität gefallen, der besagt, dass ein Organismus nicht wegen Umbaus geschlossen haben kann, sondern sogar einen Selektionsvorteil gegenüber der ursprünglichen Form benötigt, um sich durchsetzen zu können. Dies stößt aber wegen der enormen Komplexität der Lebewesen auf große Probleme, da eine gewisse Anzahl von Teilfunktionen vorhanden sein muss, um die Gesamtfunktion des Lebewesens zu gewährleisten (vgl. Abb. 15). Wie diese Teilfunktionen dann im Einzelfall gelöst werden, kann ganz unterschiedlich ausfallen, nur müssen sie vorhanden sein. Lebewesen kann man in dieser Hinsicht mit technischen Geräten vergleichen, selbst wenn diese technischen Geräte so einfach wie eine Mausefalle konstruiert sind. Damit eine Mausefalle oder ein Lebewesen »funktioniert«, müssen sie eine Minimalanzahl von Bauelementen beinhalten, bei der Mausefalle sind dies Feder, Halter, Bügel und Auslöser. Denkt man sich nun eine stufenweise Entstehung der einzelnen, heute anzutreffenden Einzelteile oder Teilfunktionen nacheinander, steht man vor dem Problem, dass die Entfernung eines beliebigen Teils die Funktion des betrachteten Bauelementes restlos zerstört bzw. das Lebewesen sterben lässt.

Beurteilen wir nun unsere Hypothesen nach dem, was wir durch Beobachtung und Experiment festgestellt haben. Dabei ist die Alternativhypothese diejenige, die die gefundenen Fakten am besten erklärt, nämlich dass aus einem Urwurm nur ein speziell angepasster Urwurm wird und nicht eine neue Organisationsform, wie es die erste Hypothese gefordert hat (vgl. Abb. 8). Man kann demnach zusammenfassen, dass Mikroevolution erfahrbar ist, Makroevolution dagegen nicht.

9. Das Konzept von Mikro- und Makroevolution

Das Konzept von Mikro- und Makroevolution ist genau der Unterschied zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungstheorie. Die Evolutionstheorie rechnet ja mit einer konstanten Zunahme der Information mit der Zeit durch unbekannte Mechanismen, und das soll den Verlust, der durch die Artbildung entsteht, ausgleichen. Am Anfang des Lebens stand also ein primitiver Vorfahr. Die Schöpfungstheorie dagegen interpretiert die durch Beobachtung und Experiment gewonnenen Daten anders. Sie sieht keinen Anhaltspunkt für Makroevolution. Die immer wieder erfahrbare ständige Abnahme der Information mit der Zeit im Verlauf der Artaufspaltung lässt nur eine Schlussfolgerung zu, nämlich dass die Urform der Grundtypen eine genetische Polyvalenz aufweist, also damit ein komplexer statt eines primitiven Vorfahren am Ursprung des Lebens stand. Das bedeutet, dass in der genetischen Polyvalenz bereits verschiedene morphologische Ausprägungsmöglichkeiten vorprogrammiert waren. Diese Diversität der Grundtypen benötigt also nicht einen allmählichen Erwerb vieler kleiner Änderungen durch die Ausgangsform. Sie kann vielmehr auf wenigen verschiedenen »Schalterstellungen« von Genen beruhen, die für die Formbildung eine besondere Rolle spielen, wie es bei den Darwinfinken der Fall war, indem die Form der Schnabelausprägung durch ein Knochen-Morphogenese-Protein 4 (bone morphogenetic protein 4, BMP4) beeinflusst wird, welches je nach Schalterstellung einmal dicke und kurze und lange und dünne Schnäbel ausprägt. Die Information für die verschiedenen Schnabeltypen war schon vorprogrammiert und musste nur noch aktiviert werden.

Wenn man davon ausgeht, dass die Grundtypgrenzen durch Artbildung nicht überschritten werden können, steht konsequenterweise eine polyvalente Ausgangsform an der Basis der Stammbäume im Gegensatz zur Evolutionstheorie (Abb. 18), bei der alle Formen aufeinander zurückgehen. Nach dieser alternativen Theorie standen

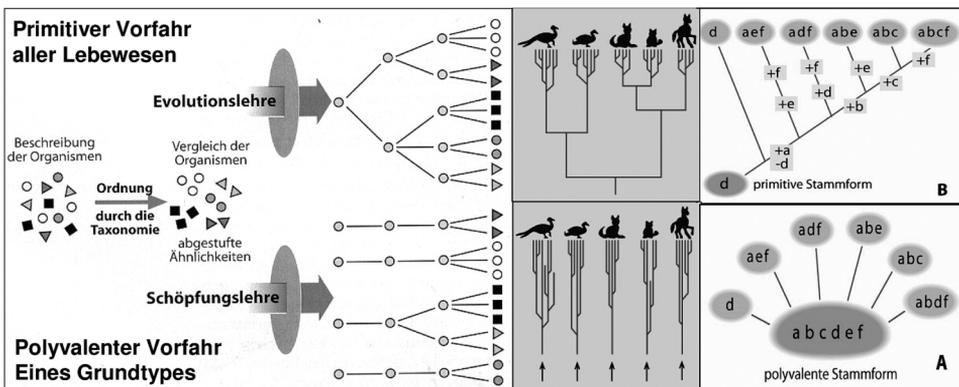


Abb. 18. Unten: Konzept der Mikroevolution: am Ursprung jedes einzelnen Grundtyps stand ein genetisch polyvalenter Vorfahr, der im Laufe der Zeit durch die Artaufspaltung genetische Information verlor. Oben: Konzept der Makroevolution: am Ursprung des Lebens stand ein primitiver Vorfahr, der durch unbekannte Mechanismen an Komplexität gewonnen haben soll.

gleichzeitig am Anfang des Lebens alle Urformen der Grundtypen, die heute auf der Erde anzutreffen sind inklusive der ausgestorbenen Grundtypen. Sie waren mit einem großen Potential an genetischer Information ausgestattet, die es ihnen erlaubte, im Laufe der Zeit neue Arten hervorzubringen, sich also sozusagen zu entfalten und auszubreiten.

Zusammenfassung

Im Vorwort zu Darwins »Entstehung der Arten« (London) schrieb L. Harrison Matthews 1971, dass der Glaube an die Evolutionslehre exakt mit dem Glauben an die spezielle Schöpfung zu vergleichen ist. Beides seien Konzepte, die ihre Anhänger für wahr halten, aber keines von beiden konnte bis heute bewiesen werden²³. Der Biologe und Begründer der Umweltlehre Jakob von Uexküll wies mit sehr harten Worten auf den Missstand der Evolutionslehre hin. Er sagte, dass die Evolutionslehre mehr eine Religion als eine Wissenschaft ist und dass der Entwicklungsgedanke die heilige Überzeugung Tausender geworden sei, die aber mit einer vorurteilslosen Naturforschung gar nichts mehr zu tun habe.²⁴ Der Evolutionist und Nobelpreisträger Konrad Lorenz forderte den Glauben an die Evolutionslehre, indem er sagt, dass es ausschließlich an nichtrationalen, affektbesetzten Widerständen läge, wenn es heute noch gebildete Leute gibt, die an die Abstammungslehre nicht glauben.²⁵ An harte empirische Fakten bräuchte man aber nicht zu glauben. Ist die Evolutionslehre vielleicht doch nicht derart gut durch Fakten untermauert, wie man meinen könnte? »Die Evolution selbst wird akzeptiert, nicht weil man etwas Derartiges beobachtet hätte, oder weil man sie durch eine logisch zusammenhängende Beweiskette als richtig beweisen konnte, sondern weil die einzige Alternative dazu, der Schöpfungsakt Gottes, einfach undenkbar ist«²⁶, erläuterte jedenfalls der Zoologe D.M.S. Watson.

Der Genetiker und Wissenschaftsphilosoph Richard Lewontin beschreibt das Dogma Materialismus deutlich, indem er sagt, dass man einer »Verpflichtung auf den Materialismus« eingegangen ist und dass die Methoden und Institutionen der Wissenschaft niemanden zwingen würden, »die materialistische Erklärung der Phänomene der Welt zu akzeptieren«. Man sei durch eine »von vornherein getroffene Grundsatzentscheidung für den Materialismus dazu gezwungen«, nur materialistische Erklärungen zuzulassen. Darüber hinaus sei »dieser Materialismus absolut«, denn man könne »keinen göttlichen Fuß in der Tür zulassen«.²⁷ Der Artikel begann mit einem kurzen Abriss zur Geschichte der Evolutionstheorie. Waren sich Darwins viktorianische Zeitgenossen einer Sache sicher, dann dieser: Gott hat die Welt in sieben Tagen erschaffen. Dem Geistlichen Charles Darwin (1809–1882) war klar, dass seine

²³ J. von UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin ²1921, S. 191.

²⁴ Vgl. L. HARRISON MATTHEWS, Introduction, in C. DARWIN, *The Origin of species*, London 1971.

²⁵ Zitiert bei H. v. DITFURTH, *Evolution*, Hamburg 1975, S. 13.

²⁶ D. M. S. WATSON, *Adaptation*, in *Nature*, 123 (1929) 233.

²⁷ R. LEWONTIN, *Billions and billions for demons*. *The New York Review*, 9. 01. 1997, S. 28–32 (31).

Theorie Sprengstoff für die gesellschaftliche Ordnung der damaligen Zeit sein musste. Sie legte nahe, dass sich die Arten über einen sehr langen Zeitraum hinweg entwickelt hatten – die Antithese zu den Ansichten der damaligen Zeit. Fünf Jahre ist Darwin mit Kapitän Robert Fitz Roy auf der »Beagle« um die Welt gesegelt, hat die Natur beobachtet, Insekten und anderes Getier gesammelt, seziiert, gezeichnet und nachgedacht. Seine Überlegungen führten ihn zu einem abenteuerlichen Schluss: Er sei »beinahe überzeugt davon, dass die Arten nicht (es ist, als gestehe man einen Mord) unveränderlich sind«, schreibt er in einem Brief im Jahr 1844²⁸. In einer Zeit, in der die Arten als von Gott erschaffen betrachtet wurden, begann er an der Unverrückbarkeit der Artengrenzen zu zweifeln. Die vorliegende Abhandlung gab einen kurzen Einblick in die Thematik der Veränderbarkeit der Arten. Wir haben gesehen, dass ein enormes Potential dafür vorliegt, das aber auch seine Grenzen kennt. Wir haben kurz über die enorme Komplexität der Lebewesen gesprochen. Max Thürkauf drückt es so aus²⁹: »Die Schöpfung ist ein unfassbares Geheimnis. Es soll der Wissenschaft nicht genommen sein, darüber zu spekulieren. Doch es ist unwissenschaftlich und zudem unredlich, Spekulationen als wissenschaftlich bewiesene Fakten hinzustellen.« »Man versichert mir, dass es Evolutionisten gibt, die beschrieben haben, wie die nötigen Änderungen stattgefunden haben können. Wenn ich nach den Büchern mit diesen Beschreibungen frage, bekomme ich entweder keine Antwort oder werde auf Bücher verwiesen, in denen sie doch nicht zu finden sind. Alle scheinen zu wissen, dass es die Erklärungen gibt, aber ich bin bisher keinem begegnet, der weiß, wo.«³⁰

Der Artikel konzentrierte sich vorwiegend auf den Themenkomplex Makroevolution und Mikroevolution. Evolutionskritik umfasst jedoch noch bedeutend mehr Themengebiete wie z. B. die Entstehung des Lebens, die Rolle von Ähnlichkeiten oder Homologien und Analogien oder den Fossilbereich. Auch können anhand der Sprachforschung weitere interessante Details aufgezeigt werden. Die Kürze des Artikels lässt es jedoch nicht zu, diese Themengebiete umfassend zu behandeln. Die angegebene Literatur kann aber dazu genutzt werden, sich weiter mit dieser Thematik auseinanderzusetzen. Weiterführende Internetseiten sind unten aufgeführt.

Literatur:

www.theologie-biologie.eu

www.genesisnet.info

Junker, Reinhard / Scherer, Siegfried: Evolution – ein kritisches Lehrbuch. Gießen (Weyel, 6. aktual. Aufl.) 2006, S. 336

²⁸ http://www.focus.de/wissen/wissenschaft/evolution/tid-13381/charles-darwin-es-ist-als-gestehe-man-einen-mord_aid_370241.html.

²⁹ M. THÜRKAUF, Evolution, Naturwissenschaft und christlicher Glaube in H. A. MÜLLER (Hrsg.) Naturwissenschaft und Glaube, Bern / München 1988, 316ff.

³⁰ D. GRIFFIN, Religion and Scientific Naturalism, New York 2000.

Grün, Johannes: Die Schöpfung – ein göttlicher Plan. Die Evolution im Lichte naturwissenschaftlicher Fakten und philosophisch-theologischer Grundlagen. Münstair / CH (Verax) 2000, S. 543

Liebi, Roger, Herkunft und Entwicklung der Sprachen – Linguistik contra Evolution. Holzgerlingen (Hänsler) 2003, S. 304

Lennox, John: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen. Witten (Brockhaus, 7. Aufl.) 2007

Evolution und Schöpfung

Hat der darwinistische transformistische Evolutionismus ein wissenschaftliches Fundament?

Von Joaquín Ferrer Arellano, Madrid

Einleitung

Am 24. November 1859 veröffentlichte Charles Darwin (1809–1882) sein berühmtestes Werk: *Der Ursprung der Arten durch die natürliche Selektion, oder die Bewahrung der begünstigten Rassen im Kampf um das Leben*. Darwin hatte diese Theorie bereits im Jahre 1838 aufgestellt, aber nicht gewagt, sie zu veröffentlichen, bis er erfuhr, dass Alfred Russel Wallace eine ähnliche Theorie vertrat.¹ Der darwinistische Evolutionismus ist eine Hypothese, nach der alle lebenden Arten, einschließlich der menschlichen, durch nachfolgende Transformationen von vorhergehenden Arten abstammen, die umso einfacher sind, je näher sie am Ursprung scheinen, bis hin zu den Einzellern, die der leblosen Materie entsprungen sind.

Die transformistische Evolutionstheorie an sich ist, nachdem die anfänglichen – nicht wenigen – dunklen Stellen überwunden sind, nicht unvereinbar mit der Anerkennung der Existenz Gottes als Schöpfer, als der ersten Ursache des Universums, das auf ihn hin ausgerichtet ist. Wenn die Arten evolutionierten und auf welche Weise auch immer das stattfände, würde dies die Welt dennoch nicht befähigen, sich selbst aus dem Nichts heraus zu erschaffen oder sich im Sein zu erhalten.

Obwohl die transformistische Evolutionstheorie durch Selektion und Anpassung – ausgehend von der Materie – von der Amöbe bis hin zum Menschen von einem beachtlichen Teil der wissenschaftlichen Gesellschaft als eine endgültig errungene und wissenschaftlich bewiesene Tatsache dargestellt wird, mehren sich jene Stimmen, die diese mechanische, naturalistische Sicht – eines Selektionsprozesses, ohne Ziel, »durch Zufall und Notwendigkeit« – ablehnen. Es fehlt auch nicht an solchen, und von denen gibt es immer mehr, welche jegliche transformistische Evolution (sogar eine zielgerichtete Evolution, welche eine Schöpfung akzeptiert und sie sogar postuliert) bestreiten und es ablehnen, dass diese auf einem wissenschaftlichen Fundament basiere.

Seriöse Wissenschaftler, die sich weigern, diese These zu akzeptieren, begründen ihre Ablehnung auf keinen Fall mit metaphysischen Überlegungen bzw. mit offenbarungstheologischen Argumenten, sondern streng wissenschaftlich. Es hat keinen Sinn, die Thesen der Evolutionsbiologie im Hinblick auf die Bibel zu verwerfen, wie es nicht wenige fundamentalistische Evangelikale, besonders die amerikanischen,

¹ Die Evolutionstheorie war keine Neuheit, als Darwin und Wallace sie formulierten. Der Erste, der von einer biologischen Evolution gesprochen hat, war der griechische Philosoph Anaximander, Jünger von Tales von Milet (geboren 610 v. Chr. nach Hippolyt von Rom).

tun. Aber nicht weniger abzulehnen – und viel gefährlicher – ist der naturalistische Wissenschaftsglaube, der den Gott der Metaphysik und der Bibel, der immer auch Schöpfer ist, leugnet, um aus der Evolution einen pseudo-religiösen Mythos zu machen, den einige Evolutionisten gleich einem Dogma der Welt aufzwingen, obwohl er ohne wissenschaftliches Fundament ist. (Die Wissenschaft kann nämlich über die Perspektive ihrer eigenen Methode, die der Zurückführung, nicht an dieses Dogma herankommen).

Im Jahre 2009, anlässlich des 200. Geburtstags von Charles Darwin und des 150. seines berühmtesten Werkes, ist eine große Anzahl von Büchern und Studien über sein Leben, sein Werk und seinen späteren Einfluss veröffentlicht worden. Auch der Verfasser dieses Beitrags hat ein Buch über den Evolutionismus veröffentlicht, mit dem gleichen Titel wie dieser Artikel, in dem ich einige seiner Vorschläge zusammenfasse. Dort wird auf synthetische Weise der Stand im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis Evolution – Schöpfung dargelegt.²

Die in den letzten Jahren geführten Auseinandersetzungen zwischen dem Neodarwinismus und der jungen und einflussreichen »Intelligent Design Bewegung«, die in den Vereinigten Staaten besonders lebhaft war, habe ich aufmerksam verfolgt. Ihre philosophischen Lücken, wie ich im jüngst veröffentlichten Buch nachweise, setzen den wissenschaftlichen Wert ihrer Argumente oft außer Kraft, weil sie die Transzendenz der schöpferischen Ursache in Bezug auf die innerweltlichen Zweitursachen nicht gebührend berücksichtigen.

Dabei habe ich die zahlreichen Einwände vieler höchst kompetenter wissenschaftlicher Fachleute, die dem *Intelligent Design* (ID) fern stehen, kennen gelernt. Ihre rein wissenschaftlichen (weder philosophischen noch religiösen oder biblischen, die aus methodologischen Gründen hier fehl am Platz wären) Argumente halte ich für beachtenswert. In den kosmologischen und biologischen Wissenschaften verfüge ich nicht über genügend Kompetenz, um eine kategorische Stellungnahme beziehen zu können. Aber es scheint mir wenig ehrlich zu sein, sie zu verneinen und zu verbergen.

Manchmal trifft man auf Leute, die die »Hypothese der Evolution« jedem als ein quasi religiöses Dogma aufzwingen wollen.

Der Streit über den Evolutionismus ist seit Darwin stark verzerrt worden, und zwar durch die Radikalität sowohl der fundamentalistischen Positionen wie durch die Eingaben der Materialisten, die sich »a priori« weigern, einen Schöpfer anzuerkennen, auch wenn sie dessen Leugnung mit angeblich wissenschaftlichen Argumenten überdecken.

I. Wissenschaft, Philosophie und geoffenbarter Glaube

In der vorliegenden Abhandlung möchte ich nachweisen, wie die Wissenschaften, die sich mit dem *Ursprung des Universums, des Lebens, der Arten und des Men-*

² S. Ferrer, *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001; Ders. – S. M. Barrio, *Evolución o creación? Respuesta a un falso dilema*, Pamplano 2001; vgl. www.joaquinferrer.es.

schen befassen, jenen innerweltlichen experimentellen Ausgangspunkt zu untermauern (es gibt keinen anderen) – der unausweichlich zum Eingreifen Gottes als Schöpfer als einsichtiger Voraussetzung führt, allerdings – immer und nur – innerhalb der metaphysischen Ordnung, denn es gibt weder physische noch mathematische Beweise für die Existenz Gottes. Und in Folge davon soll eine personalistische Anthropologie des Menschen als Ebenbild Gottes, seines Schöpfers, Bestätigung finden. »Non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divinum« (S. Th. I, 44,1, ad1).

1. *Das wissenschaftliche Studium über die Ursprünge* des Universums und des Lebens in den verschiedenen aufsteigenden Stufen der natürlichen »Geschichte«, welche in der Erscheinung des »homo sapiens« gipfelt, *beweist in der Tat Fakten und Charakteristiken, die fest etabliert sind und die die Schöpfung voraussetzen und mit einschließen.* Wir haben es dabei mit einer metaphysischen Notwendigkeit, die sich der Intelligenz aufzwingt, zu tun. Es geht um *ein Ereignis, das sich in die Zeit ausdehnt: in der Art einer fortwährenden Schöpfung, in der Gott sich dem Auge des Metaphysikers als Schöpfer des Himmels und der Erde »quasi sichtbar macht«.* (Wohlgermerkt, nicht in den Augen des Wissenschaftlers *als solchem*, denn seine Methoden sind nicht geeignet, um auf natürliche Weise an Gott den Schöpfer heranzukommen, was nur über die metaphysische Betrachtungsweise möglich ist).

2. Die philosophische Theologie – oder natürliche Theologie – ist die Darlegung der impliziten Metaphysik, die dem spontanen Gebrauch der Vernunft entspringt und die sich, – außer auf Grund einer mehr oder weniger verschuldeten Unaufmerksamkeit gegenüber der ontologischen Erfahrung des Wesens des Seins – immer auf Grund einer sensiblen Empfänglichkeit ergibt.

Sie führt zur Interferenz Gottes als des Schöpfers, der das transzendente Prinzip und Ziel des Universums, des Endlichen, ist, das teilnimmt an der transzendenten Vollkommenheit des Seins, wobei es diese einschränkt und begrenzt. Es geht um eine dem Menschen angeborene Interferenz, die aber in der Tat, wie die Geschichte zeigt, gewaltig verhindert wird durch unsere jetzige *gefallene Natur*, die wir mit Glaubensgewissheit – im Einklang mit unserer menschlichen Erfahrung – durch die biblische Offenbarung kennen.

3. *Diese metaphysische Philosophie der Schöpfung muss die glaubwürdigen Beiträge der Wissenschaft über die Ursprünge berücksichtigen, die ihren unverzichtbaren experimentellen Ausgang bereichern müssen.* Die glaubwürdigsten Daten der Wissenschaften über den Ursprung – ob man die Hypothese des transformistischen Evolutionismus zur Erklärung der natürlichen Geschichte des kosmologischen und biologischen Werdegangs akzeptiert oder nicht – tragen dazu bei, den experimentellen, innerweltlichen Ausgangspunkt zu verstärken, der unausweichlich zur Interferenz Gottes als Schöpfer, als erkennbare unabdingbare Forderung, führt; doch stets nur innerhalb der metaphysischen Ordnung, denn es gibt weder physische noch mathematische Gottesbeweise.

4. *Andererseits transzendiert sich die Wissenschaft selbst, da sie Vorgaben und Implikationen beinhaltet, die über die naturalistischen Erklärungen der wissenschaftlichen Daten – den rohen Fakten, die vor jeglicher ätiologischen Erklärung herangezogen werden und die sie beschreibt – hinausgehen.* Diese ihrerseits verstär-

ken und bereichern den experimentellen Ausgangspunkt der philosophischen Überlegungen, dem Aufstieg des menschlichen Geistes zum Schöpfergott, welche die Implikationen jener metaphysischen Vorgaben auf eine unerbittliche Weise darlegen und welche eine Wissenschaft³ möglich machen, die jenen zugänglich ist, die nicht die Augen vor dem blendenden Licht der ersten Ursprünge verschließen, Ursprünge, die zu den Perspektiven der Metaphysik und der Theologie führen.⁴

Die Konflikte zwischen der Wissenschaft und dem philosophischen oder dem theologischen Denken haben wie immer ihren Ursprung im fehlenden Bewusstsein hinsichtlich der Grenzen sowie der Reichweite, welche der wissenschaftlichen Methode und der philosophischen und der theologischen Beweisführung eigen sind. Doch immer hat es Brückenbauer gegeben, – Pasteur und Lemaître sind dafür unter vielen anderen bedeutende Beispiele – die neben ihren Beiträgen, die für den wissenschaftlichen Fortschritt keineswegs zu verachten sind, eine reife Glaubenshaltung im Leben bewahrt haben.

5. Es ist illegitim, den Bereich der Vernunft und der Wissenschaft auf die methodische Perspektive des empirischen und des empirisch-schematischen Wissens, auf die so genannte positive Wissenschaft der Phänomene, zu reduzieren, die – um es mit Terminologie von J. Maritain zu sagen – fälschlicherweise vom »Scien-

³ Benedikt XVI. hat in seiner »Regensburger Rede« vom 12. 9. 2006, die ein sehr großes Medienecho – wegen der aggressiven Reaktion der islamistischen Fundamentalisten – ausgelöst hat, nachhaltig darauf hingewiesen, »den Begriff der Vernunft und dessen Gebrauch zu erweitern« und »die übertriebene Auffächerung des Wissens«, das sich den Humanwissenschaften, der Metaphysik und der Theologie verschließt, zu überwinden, wie die Enzyklika »Fides et Ratio« Johannes Pauls II. (Nr. 70–79) bereits bemerkt hat. Vgl. Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen – Vorlesung des Hl. Vaters, in: Apostolische Reise seiner Heiligkeit, Papst Benedikt XVI. nach München / Altötting / Regensburg, 9.–14. Sept. 2006 (VApS, 174) Bonn 2006, 72–84, hier: 80f.

»Die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritik des klassischen Ausdruck gefunden hat, wurde inzwischen vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert. Diese moderne Auffassung der Vernunft beruht auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus, um es verkürzt zu sagen. Auf der einen Seite wird die mathematische Struktur der Materie, sozusagen ihre innere Rationalität, vorausgesetzt, die es möglich macht, sie in ihrer Wirkform zu verstehen und zu gebrauchen: Diese Grundvoraussetzung ist sozusagen das platonische Element im modernen Naturverständnis. Auf der anderen Seite geht es um die Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke, wobei die Möglichkeit der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewissheit liefert. Das Gewicht zwischen den beiden Polen kann je nach dem mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Ein so streng positivistischer Denker wie J. Monod hat sich als überzeugter Platoniker bezeichnet. [...] Was Wissenschaft sein will, muß sich diesem Maßstab stellen. So versuchen dann auch die auf die menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Soziologie, Philosophie, sich diesem Kanon von Wissenschaftlichkeit anzunähern. Wichtig für unsere Überlegungen ist aber noch, daß die Methode als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt. Damit aber stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muß. [...] Sie selber muß die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden rationalen Strukturen ganz einfach als Gegebenheit annehmen, auf der ihr methodischer Weg beruht. Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muß von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen und Weisen des Denkens – an Philosophie und Theologie.«

⁴ Eine systematische Entwicklung dieser Gedanken findet sich in: M. Artigas, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

tismus ohne Seele« als eine »Philosophia universalis«, gleich der Metaphysik, betrachtet wird (Ratzinger).

Es ist unerlässlich, die menschliche Vernunft dem metaempirischen Realen – der Metaphysik, der Ethik, der Religion – zu öffnen. (Dies ist eine der Prioritäten von Papst Benedikt XVI. im Dialog mit der Welt der Kultur, inklusive der Religionen. Sie stellt einen wesentlichen Bestandteil seines Denkens dar, vor allem nach seiner berühmt gewordenen »Regensburger Rede«.)

6. Keine der Dimensionen des menschlichen Wesens wurde vom Absturz von seinem Ursprung so sehr betroffen wie dessen verbindliche Öffnung auf Gott den Schöpfer hin, auf das radikale Fundament der Religion, welches so viele Evolutionisten exorzieren wollen, als handle es sich dabei um einen üblen Eindringling, der dem Menschen auf widersinniger Weise unterdrückende Normen aufzwingen will, die ihm das Glück verwehren, indem er das Hirn der Kinder von Kindheit an mit gefährlichen pathogenen Keimen verseucht, wie es – unter vielen anderen – der oberflächliche Verbreiter der oxoniensischen Wissenschaft, R. Dawkins, sagt.

Es ist leicht verständlich, dass diese Öffnung des Menschen auf Gott hin die von der »alten Schlange« am heftigsten angegriffene Dimension ist. Wir erkennen den Versuch, den Weg des Menschen zum lebendigen Gott, dem Schöpfer und Erlöser des Menschen (insofern er religiös ist), zu verbauen. Sie hat ihren Ursprung ausgerechnet in der religiösen Erfahrung, die aus der dem Menschen angeborenen Urkenntnis von Gott spontan hervorgeht, als dem Existenzfundament eines jeden Menschen, der den letzten Sinn seines Lebens sucht. In der religiösen Dimension des Menschen kommt ihm die Gnade der ihn rettenden übernatürlichen Offenbarung, die in Christus gipfelt, entgegen. Deswegen bedarf der Mensch ihrer am meisten, um sich dem rettenden Ereignis Christi zu öffnen, denn »es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden« (Apg 4,12).

7. *Nur diese Öffnung auf die Offenbarung hin – zum Glauben und zur Theologie – kann Abweichungen* im Bereich der Religiosität und der natürlichen Moral *vermeiden helfen* und so den von Natur aus religiös veranlagten Menschen – widernatürlich Atheist und übernatürlich Christ⁵ – disponieren, um durch Bewältigung der Hindernisse die Offenbarung zu empfangen, welche ihm die spontane oder formalistisch philosophische Interferenz Gottes als Schöpfers ermöglicht sowie die Annahme der rettenden Gnade, die der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus entspringt.

Gott hat aus seinem freien Willensentschluss heraus alle und jeden Menschen dazu bestimmt, mit einem Angebot an seine Freiheit, wobei er das rettende Angebot Gottes, in die Geschichte der in Christus gipfelnden Erlösung einzutreten, schuldhaft ablehnen kann.

Er ist in seiner Kirche als dem einzigen Sakrament und als universaler Bundeslade der Erlösung immer lebendig gegenwärtig, um durch den Glauben – die eingegebene Gabe vom Heiligen Geist – die Wege zur Annahme der Offenbarung zu bereiten.

⁵ Ibid.

II. Der transformistische Evolutionismus seit Darwin

1. Im XVII. und XVIII. Jahrhundert galt noch die Idee – der alten griechischen Philosophie, ausgenommen die materialistische Schule des Atomisten Demokrit oder seines römischen Nachfolgers Lukretian Caro⁶ –, dass die Lebewesen aus einer stufenweise hierarchisch geordneten *Wesenskala* nach ihren unveränderlichen Arten im Hinblick auf ihren Vollkommenheitsgrad hervorgegangen sind. Erst im XIX. Jahrhundert erscheint der metaspezifische Transformismus. Linné war der erste, der im XVIII. Jh.⁷ eine allgemeine Einstufung der Lebewesen, das *Sistema Naturae* und eine lateinische Nomenklatur festlegte, die aus den noch gültigen *Gattungen und Arten* bestand. Linné war ein Befürworter eines strengen *Fixismus*. Er hatte dem Menschen wohlüberlegt keine Verwandtschaftsbeziehungen mit den Affen zuerkannt, eine These, die er später aufrechterhalten hat.

2. Die wissenschaftlichen Expeditionen zu den frisch entdeckten Kontinenten zur Verbesserung der Beschaffung von Nahrungsmitteln trugen dazu bei, neue Arten zu entdecken. Dadurch erfuhren die biologischen Wissenschaften einen beträchtlichen Impuls. Die Anhäufung von Beobachtungen und Experimenten schien zu beweisen, dass die Lebewesen voneinander abstammten. Dadurch wurde die bis dahin geltende »fixistische« Schöpfungsvorstellung verworfen. Die künstlichen Klassifikationen von Linné mit ihren willkürlichen Unregelmäßigkeiten sollten durch die von der Natur selbst geschaffenen ersetzt werden. Die Beobachtung derselben schien zu belegen, dass die Arten jeweils von anderen mehr oder weniger verwandten Arten abstammen würden.

Ein Beispiel dafür ist der Satz des berühmten Philosophen des XVIII. Jhs. Immanuel Kant: »Der Mensch stammt vom Affen ab«, der irrtümlicherweise Charles Darwin zugeschrieben wird, auch wenn dieser davon überzeugt war. Aber Lamarck war der erste, der noch vor Darwin mit wissenschaftlichem Anspruch die Hypothese von der Veränderung der Arten durch Anpassung an die jeweilige Umgebung und an das Klima vorschlug.

⁶ Aristoteles behandelt im zweiten Buch seiner Physik die vier Ursachen: Die materielle Ursache (aus was etwas gemacht ist), die formale Ursache (die Definition, das Wesen, das Modell von etwas), die wirksame Ursache (wo die Aktion und der Wechsel herkommen) und die finale Ursache (Das, angesichts dessen etwas gemacht wird, welches das Ziel und das Gut ist, das angestrebt wird). Der Zufall ist keine eigene, sondern eine zufällige Ursache, die sich aus unabhängigen Faktoren ergibt und die nicht ausreicht, um die Dinge zu begründen. Wenn ein Architekt ein guter Pianist ist, ist die eigentliche Ursache, dass er ein Haus entworfen hat, dass er Architekt ist, der zufällig Pianist ist. Aristoteles behauptet, dass es immer eine Finalursache geben muss, da die Dinge sich immer oder in den meisten Fällen im Einklang mit der Natur abspielen; auffällige und akzidentelle Dinge gibt es nur bei seltenen Gelegenheiten. Die griechischen Atomisten behaupteten, dass sich viele Dinge im Einklang mit der Notwendigkeit der natürlichen Gesetze ereignen und nur jene überleben, die durch Zufall angemessen gebildet wurden, während die anderen zugrunde gingen, »wie die Rinder mit menschlichem Antlitz, von denen Empedokles spricht«. (Es ist das gleiche Argument, welches in der Gegenwart jene anführen, welche beanspruchen, die gesamte Natur, inklusive des Menschen, zu erklären, als einfaches Ergebnis von notwendigen Gesetzen und von zufälligen Koinzidenzen, als einen evolutionistischen Prozess, der sich aus der Kombination von Zufall und Notwendigkeiten erklärt, ohne einen Zweck noch einen übergeordneten Plan zu akzeptieren. »Nihil novum sub sole«).

⁷ Schon im XVII. Jh. wurden einige illustrierte Naturgeschichten mit Beschreibung der verschiedenen Arten verbreitet, wie die von Jonstorius jüngst neu aufgelegte für Buchliebhaber.

Dies würde eine Entfaltung der meist gebrauchten Glieder und zugleich eine fortschreitende Rückentwicklung der am wenigsten gebrauchten aufzwingen (nach dem Prinzip »die Funktion schafft das Organ«). Das fände in der Art und Weise statt, dass die neu angeeigneten Charakteristiken durch Vererbung sich übertragen würden. Lamarck bevorzugtes Beispiel war der Hals der Giraffen, die genötigt waren, ihn zu strecken, um zu fressen.

Gleichzeitig schritt die Erforschung von Fossilien und Steinwerkzeugen, die beim Bau von Städten oder bei archäologischen Ausgrabungen zutage traten, weiter voran. Die fortschreitende Entdeckung von vermeintlich verloren gegangenen *Zwischengliedern* gemäß dem Register der Fossilien ließ eine kontinuierliche Kette von Formen erkennen, deren graduelle Differenzierung dadurch erklärt werden konnte, dass ein Transformationsprozess der Gattungen durch Entwicklungskräfte vorausgesetzt wurde. Das Fossilienregister deckte einige vermeintlich wichtige verloren gegangene Zwischenglieder auf – wie der Archäopteryx, der die Reptilien mit den Vögeln verbinden sollte, – und einige beeindruckende Entwicklungssequenzen, deren bedeutendste der differenzierte Stammbaum der Pferdegattung war.

3. Charles Darwin, ein junger Naturwissenschaftler, Sohn eines Landarztes und Anwärter auf das Pfarramt, der Jagd zugetan, erhielt durch die Vermittlung seines Lehrers John Stevens Henslow *die* Chance seines Lebens: Er wurde eingeladen, an einer groß angelegten Forschungsexpedition mit dem Schiff HMS Beagle nach Südamerika teilzunehmen. Auf Empfehlung des Admirals Beaufort schiffte er sich in die Briggs Beagle unter dem Befehl von Kapitän Fitzroy zu einer Umsegelung von fünf Jahren ein.

Diese Reise wandelte den jungen Darwin zu einem der berühmtesten Wissenschaftler und Denker der Welt, dem Verfasser von »*Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*«. Obwohl ihm während der Weltreise mit der Beagle vage Zweifel an der Unveränderlichkeit der Arten gekommen waren, machte er sich vorerst darüber keine ernsthaften Gedanken. Erst einige Monate später begann er darüber nachzudenken.

Bald kam ihm der Gedanke, dass die Natur einen noch umfangreicheren Aufstieg hätte vollziehen können, als ihn der Mensch seit Jahrtausenden in der Landwirtschaft und Viehzucht vollbracht hat, wodurch er zahlreiche Varianten hervorbrachte, die unter sich immer unterschiedlicher geworden sind. Die Arbeit, die der Mensch in der »künstlichen Selektion« zustande gebracht hat, müsse im Rahmen der »natürlichen Selektion« eine brutale Kraft bzw. ein blindes Gesetz vollbracht haben.

Nachdem er Malthus gelesen hatte, fand Darwin diesen »Selektionsagenten« im Bevölkerungsüberschuss und dem unbedingt dazu gehörenden Konkurrenzkampf um die Ressourcen und gab ihm einen Namen: »Kampf ums Dasein«. Nun hatte Darwin eine Ursache, womit er die »Nachkommenschaft mit Veränderungen« begründen konnte, wie er die Evolution der Spezies nannte. Nur seien riesige Zeiträume erforderlich, damit große Transformationen auf sehr lange Sicht stattfinden können. Darwin trug eine Menge »Beweise« für den Ursprung der Spezies und die Verwandlungsmechanismen zusammen, die unter seinen Verteidigern noch heute als gültig anerkannt werden. Diese grundsätzliche Vorstellung von der natürlichen Se-

lektion war bei Darwin Ende September bis Anfang Oktober 1838 dominant geworden.

Die große bildliche Darstellung, in der Darwins Intuition zusammengefasst ist, ist der Baum des Lebens, in dem die jetzt lebenden Wesensarten der Biosphäre lediglich die Blätter eines aufgeteilten Baumes mit einer dichten Krone sind. Die Blätter sind unter sich durch kleine Sträube verbunden, die bis zum Baumstrunk hin dickere Äste werden, hin zum Ursprung von allem. Je weiter zwei Lebensformen voneinander entfernt sind, umso früher haben sich ihre Wege getrennt. Niemand hatte bis dahin – vor Darwin – die Geschichte des Lebens einem genealogischen Stammbaum gleich gesehen.

Kurz nachdem Darwin sein Buch »Von der Entstehung der Arten« veröffentlicht hatte, meinte er, eine Entwicklungsstufe zwischen den Vögeln und den Reptilien gefunden zu haben, nämlich die Überreste eines sehr primitiven Vogels, Archäopteryx genannt, der von Deutschland nach London gebracht wurde. Dieser hatte in der Zeit der Dinosaurier gelebt und besaß zugleich Federn wie ein Vogel und einen langen Schwanz und Zähne wie die Reptilien. Als Evolutionisten wie z. B. Thomas H. Huxley, der große Verteidiger Darwins, das Fossil sahen, dachten sie: Da ist es. Wir haben es. Wir haben gewonnen! Doch um der Wahrheit willen, zum Verhängnis der Visionäre, muss klargestellt werden, dass Fakten hartnäckig sind, dass der berühmte und äußerst oft zitierte Archäopteryx kein Reptil mit Flügeln war, der im Begriff war, ein Vogel zu werden: Er hatte nämlich keine massiven Knochen und keine variable Temperatur wie die Reptilien, sondern er war ein authentischer, wahrhaftiger Vogel mit pneumatischen Knochen und warmem Blut.

Obwohl für Darwin der Mensch in die Evolutionskette eingebunden ist, erwähnt er in seinem Buch »Von der Entstehung der Arten« den Menschen nur ein einziges Mal, und zwar: »Ich sehe in Zukunft ein weites Feld für noch viel interessantere Forschungen. Die Psychologie wird auf die neuen Fundamente der notwendigen graduellen Aneignung jeder einzelner Fähigkeiten und geistigen Eignungen basieren. Es wird Licht bringen in die Ursprünge des Menschen und in seine Geschichte«.

4. Im Jahr 1871 veröffentlichte Darwin ein weiteres Buch »Über die Ursprünge des Menschen«. Die Kapitel III und IV tragen den Titel: »Ein Vergleich der geistigen Fähigkeiten des Menschen mit denen der unteren Tiere«. Danach ist der Unterschied zwischen den Menschen und den – höheren – vollkommeneren Tieren nur gradueller Natur, so dass wir in den Tieren, wenn auch in geringerem Maße, Fähigkeiten vorfinden, die für den Menschen⁸ typisch sind. Nun bedurfte es eines authentischen Menschen – Affen, einer Brücke zwischen Mensch und den Schimpansen und Gorillas. Darwin gab an, dass dieser in Afrika gelebt hätte. Und dort soll ihn ein junger Anatomieprofessor der Johannesburger Universität, Raymond Dart, im Steinbruch von Taung Ende 1924, »entdeckt« und *Australopithecus africanus*⁹ genannt haben.

⁸ Vgl. M. Artigas, D. Turbon, *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y religión*, Pamplona 2007, 140.

⁹ Ich entnehme diese Daten aus: J. L. Arsuaga, *Eslabones perdidos*, (Tercera de ABC) Madrid 2009 (13–VI).

5. Mit der Theorie der Evolution durch natürliche Selektion verallgemeinerte sich das evolutionistische Denken in der gesamten Welt der Wissenschaften und eröffnete somit eine neue Etappe in der Biologie. Der Einfluss Darwins dehnte sich aufgrund des Bekanntwerdens und der Anwendung seines Werkes auf andere biologische Fächer sowie auf den Volksglauben aus. Es ist bekannt, dass die positivistische Philosophie von H. Spencer seine schnelle Verbreitung sehr stark gefördert hat. Friedrich Engels schrieb 1859 an Marx: »Dieser Darwin, den ich lese, ist großartig. Ein gewisser Aspekt der Theologie war noch nicht erledigt, jetzt ist es vollbrachte Tatsache«. Marx antwortete ihm: »In den letzten Wochen habe ich das Buch Darwins gelesen. Trotz seines gewissermaßen schwerfälligen Vorgehens enthält dieses Buch die wissenschaftliche Grundlage für unser Anliegen«. ¹⁰

In der Tat, wie hätte man ohne den Evolutionismus nach dem »Tod Gottes« dem Mythos des Fortschritts, der Vorherrschaft der Materie, dem Klassenkampf, dem wilden Liberalismus (dem *bellum omnium contra omnes*), der Verneinung des göttlichen Ursprungs der Macht, dem Zusammenprall der Zivilisationen, oder dem Überfall auf die rückständigen Völker durch die Überlegenen eine wissenschaftliche Basis geben können?

6. Zu Darwins Lebenszeit war die Genetik noch völlig unbekannt. In der Gegenwart ist sie eines der wichtigsten Argumente, die zur Rechtfertigung des Evolutionismus herangezogen werden. Deswegen erlitt der Evolutionismus um die Jahrhundertwende eine ernsthafte Krise, aus der er sich erst erholte, als um 1930 die so genannte *synthetische Theorie* der Evolution, auch genannt *Neo-Darwinismus*, formuliert wurde, der die Fortschritte der Genetik und der Molekularbiologie in den Evolutionismus mit einbezog.

Mit dem Ukrainer Dobhansky, dem Lehrer von F. J. Ayala, Ernst Mayer und George G. Simpson, entstand die synthetische Theorie der Evolution: Die Veränderungen in den Lebewesen finden durch eine Interrelation von fünf unterschiedlichen Faktoren statt:

Die Mutation oder die willkürlichen Veränderungen in der Erbmasse, die DNS;

Die genetische Rekombination der DNS;

Die genetische Abweichung oder Veränderung in der Frequenz der genetischen Varianten von einer Generation zur anderen, wenn die Bevölkerung klein ist;

Die Migration, die in die Fortpflanzungsgruppe Individuen einbringt, die Träger einer anderen genetischen Variante sind;

Die natürliche Selektion einiger Organismen über andere, durch die Umwelt verursacht.

Zufall und Notwendigkeit ist der Titel des berühmten Buches von Jacques Monod, das er 1970 veröffentlicht hat. Er ist Nobelpreisträger wegen seiner biochemischen Arbeiten. Seine Hauptidee ist, dass Evolution durch die Kombination ungleicher Faktoren stattfindet: durch die Veränderungen im genetischen Material (Zufallsmoment) und durch die natürliche Selektion, die der Filter ist, der nur die am besten angepassten Organismen durchlässt. Das erzeugt auf Dauer eine zunehmende Komple-

¹⁰ F. Engels, *Werke*, Berlin 1970ff., Bd. 40, 550 f.

xität, Organisation und Anpassung an die unterschiedlichen Situationen, welche Ordnung und Notwendigkeit aufzwingt. Auch wenn die Evolution auf willkürliche genetische Variationen gründet, lässt die Selektion nur diejenigen Ergebnisse überleben, die gut funktionieren.

Die Ergebnisse der Evolution, der Mensch mit einbegriffen, sind – so behauptet Monod – nicht etwas, was einem Ziel oder einem besonderen Plan entsprechen würde. Monod kritisiert die Vorstellung, die er als »animistisch« bezeichnet, welcher der Tradition und den Religionen eigen ist, nach denen der Mensch einen besonderen Status besitzt, der einem göttlichen Plan entspricht. Nach Monod ist die »Alte Allianz«, die zwischen dem Menschen und der Natur festgelegt worden war und die uns dahin führte zu glauben, dass wir privilegierte Wesen seien, die einem göttlichen Plan entsprechen, zerbrochen. Die oft zitierte Schlussfolgerung seines Buches ist ausgesprochen pathetisch, voll in der Linie des französischen Existentialismus seiner Zeit: »Die alte Allianz ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, dass er allein ist in der gleichgültigen Unendlichkeit des Universums, aus dem er durch Zufall hervorgegangen ist. Auch stehen sein Schicksal und seine Aufgabe nirgends geschrieben. Auf ihn kommt es an, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen.«¹¹

7. Die grundlegenden Beweise für die transformistische Theorie der Evolution werden der Paläontologie (der fortschreitenden Erscheinung der Arten im Einklang mit der Umwelt), der vergleichenden Anatomie (Gattungsähnlichkeiten, »homologe« Organe, »rudimentäre« Organe), der Embryologie (Ähnlichkeiten zwischen Embryonen: die »Ontogenese« als Zusammenfassung der »Phylogenese«) und der Genetik (gemeinsame chromosomische Struktur aller Lebewesen) entnommen. Hinzuzufügen wäre – allerdings als Quelle für Argumente gegen einige evolutionistische Hypothesen – die Geologie. Hier werde ich nur von einigen dieser Beweise sprechen.

Die gemeinsame zellkonforme und chromosomische Struktur der Zellen in allen Lebewesen wird zur Zeit von der Genetik als Ausgangspunkt des grundsätzlichen Beweises für den Evolutionismus angeführt. Die Entdeckung der chromosomischen Strukturen, welche die genetische »Programmierung« des Individuums enthalten, offenbaren nach Meinung der moderaten kreationistischen Evolutionisten weniger eine »autonome« und »kausale« evolutive Produktion aller Arten als vielmehr das Geheimnis, welches diese intimen Strukturen mit der Gesamtheit der spezifischen Entwicklung der Individuen »verbindet«. Dies würde die einheitliche und rationale schöpferische Intervention des allgemeinen Grundbauplanes, welcher nicht nur bis zur makroskopischen Einheit des Embryos, sondern auch bis zur mikroskopischen¹² hineinreicht, einleuchtend darlegen.

Das würde in der Tat – so betonen die neodarwinistischen Kreationisten – zu einer durchschlagenden Offenbarung einer *höchst weisen Rationalität und Einheit eines Bauplanes* führen, aus dem das Neue hervorgeht. Dies alles setzt eine schöpferische

¹¹ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1977, 151.

¹² Vgl. P. C. Landucci, *Darwinismo: la destrucción de un mito*, in: *Palestra del Clero* 15/2 (1985).

Intervention Gottes voraus, die wir uns vorgenommen haben zu beweisen, und dies auf Grund einer streng metaphysischen¹³ Folgerung.

8. Gott ist anders als die Natur und transzendiert sie vollkommen. Aber er ist zugleich als erste Ursache der Natur immanent, er ist gegenwärtig, wo immer das Geschöpf auch existiert, und er bewirkt und ermöglicht seine Existenz und sein Agieren, indem er dieses radikal begründet.

Gott rechnet außerdem bei der Realisierung seiner Pläne mit den Zweitursachen, so dass die Evolution bei dieser konzertierten Aktion Gottes mit den Geschöpfen sich als höchst kohärent erweist. Der »Naturalismus« möchte im Namen der Wissenschaft Gott aus der Welt verbannen, muss aber dafür die Augen vor den wirklichen Dimensionen der wissenschaftlichen Devise verschließen. Es kann von »integralelem Naturalismus« gesprochen werden, der auf der Linie der vorausgegangenen Reflexionen die Naturwissenschaft in einer Gesamtschau mit ihren Voraussetzungen und ihren Implikationen betrachtet. Ihre Analysen führen bis vor die Türen der Metaphysik und der Theologie¹⁴.

III. Das Auftauchen des Neuen im Erscheinungsprozess des Lebens (Biosphäre) und des Menschen (Noosphäre) – die »novitas essendi« – setzt Schöpfung voraus.

1. Vom Big Bang zur Stabilisierung der Materie

Das Big-Bang-Modell des Urknalls wurde von dem belgischen Astronomen und katholischen Priester Georges Lemaitre 1927 lanciert. Er bediente sich dabei der allgemeinen Relativitätstheorie, welche Albert Einstein 1916 formuliert hatte. Die Gleichungen der Relativitätstheorie ermöglichen die Berechnung der lokalen Bewegung der Materie unter die Wirkung der Schwerkraft, und aus diesem Grund ist sie geeignet, das Universum in großen Maßstäben zu beschreiben. Von dieser Perspektive aus ist nämlich das Universum ein physisches System, das aus Gegenständen mit

¹³ Gott wetteifert nicht mit der Natur. Die Fragestellungen, die Gott und die Natur in einen Gegensatz stellen, gründen in einem metaphysischen Irrtum. Man nimmt nicht die Existenz und die Aktivitäten der Zweitursachen zur Kenntnis. Sie machen die Erstursache nicht unnötig, ihre Existenz und Aktivitäten. Andererseits kann man sehen, dass die evolutionistische »Cosmovision«, anstatt der göttlichen Existenz und der Aktion Hindernisse entgegenzustellen, mit den Plänen eines Gottes, der gewöhnlich aus eigenem Wunsch mit der Mitwirkung der erschaffenen Ursachen rechnen will, sehr kongruent sind. Vgl. Johannes Paul II.: Vortrag vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 3. Oktober 1981 mit dem Titel: »Dass die Weisheit der Menschheit immer die wissenschaftliche Forschung begleiten möge.«

¹⁴ Die Naturwissenschaften – so sagten wir – transzendieren sich selbst, da sie Voraussetzungen und Implikationen beinhalten, welche die naturalistischen Erklärungen überschreiten, die ihrerseits jene metawissenschaftlichen Voraussetzungen, die zu den Perspektiven der Metaphysik und der Theologie führen, verstärken und präzisieren. Z. B. setzt die wissenschaftliche Aktivität voraus, dass es eine natürliche Ordnung gibt, also sucht sie nichts anderes, als diese Ordnung immer mehr kennen zu lernen, und alle ihre Errungenschaften sind eine eigentümliche Mitteilung der natürlichen Ordnung. Eine systematische Entwicklung dieser Ideen ist zu finden in M. Artigas, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

einer immensen Masse, den Galaxien, besteht, die durch große Entfernungen voneinander getrennt sind. Die Kraft, welche die Evolution des Systems bestimmt, ist die Schwerkraft.

Das Modell besagt, dass sich die Materie zunächst konzentriert in einem Zustand von enormer Dichte und Temperatur befunden hätte. Als Folge der Explosion wäre die Ausdehnung mit zunehmender Abkühlung vonstatten gegangen. In der ersten Sekunde hätte die Temperatur um die 10.000 Millionen Grad betragen. Dabei hätte es nur Strahlungen bestimmter Partikel bei sehr gewaltigen Interaktionen gegeben.

Nach drei Minuten hätte der Temperaturabfall die Bildung der Nuklearsynthese bzw. die Bildung von den Kernen der leichtesten Elemente, des Wasserstoffes und des Heliums, ermöglicht. Nach einigen Hunderttausenden von Jahren, bei Temperaturen von einigen wenigen Tausend Grad, wäre die »Rekombination« bzw. die Bildung ganzer Atome vonstattengegangen. Später hätten sich die Sterne und die Galaxien gebildet. Die Reaktion im Inneren der Sterne hätten die schwereren Elemente gebildet, die sich durch die Explosionen der Sterne durch das Weltall verstreut hätten, aus denen die Planeten so wie die Erde¹⁵ entstanden wären.

Seit etwa vier Milliarden Jahren befinden wir uns beim Zusammenstellungsprozess, das heißt bei der »Stabilisierung der Materie« (Zubin) *auf unserem dunklen Planet*. (Es gibt keinen Grund zu vermuten, dass dieser Prozess nur hier auf der Erde stattgefunden hätte und nicht auch in vielen anderen Solarsystemen, in vielen unterschiedlichen Galaxien).

Die Atome haben eine mehr oder weniger komplexe Struktur, je nach welchem Element es sich handelt. Aber von einem gewissen Augenblick an bildet sich eine Zusammenstellung, eine Organisation von Atomen unter sich, jedes Mal mit kom-

¹⁵ Einige sehen in diesem Big-Bang-Modell einen Beweis der Schöpfung. Aber die Initialexplosion muss etwas voraussetzen, das explodieren kann, es ist keine Selbstschöpfung. Die Schöpfung aus dem Nichts kann nicht das Werk von natürlichen Kräften sein, denn sie setzt eine Schöpferkraft voraus, die nur Gott eigen sein kann. Daher ist es überraschend, dass in der Gegenwart einige Wissenschaftler vorgeben, die Schöpfung des Universums mittels der Gesetze der Physik zu erforschen. Sie sprechen von einer mutmaßlichen Selbsterschaffung des Universums: das wäre eine Schöpfung aus dem Nichts, ohne Gott, den Schöpfer. Jene, die diese Idee verteidigen, pflegen zu sagen, dass das Universum durch das Wallen des Quantenvakuums hervorgegangen ist, und machen einen Sprung, so, als sei das Quantenvakuum das Nichts oder fast das Nichts. Aber dann ist nicht die Rede von der Schöpfung vom Nichts aus, sondern vom Quantenvakuum, was nicht das Nichts ist, sondern ein konkreter Zustand mit bestimmten Eigenschaften. Die Bildung des Universums, ausgehend von der Wallung des Quantenvakuums, hat überhaupt nichts zu tun mit der Schöpfung aus dem Nichts und auch nicht mit der Abhängigkeit des Seins von allem, was existiert bezüglich Gott. Es wird vorausgesetzt – zusammenfassend –, dass im Laufe der Zeit sich eine Evolution der Materie ergeben hat, ausgehend vom Elementarsten hin zum höchst Komplexen: Bildung von schweren Kernen, wahrscheinlich im Inneren der Sterne; Bildung der galaxischen Systeme und die Bildung von Planeten, ausgehend von der Explosion von Sterne, wegen des Freiwerdens ihrer schwersten Elemente. Wie erwähnen hier nicht, wie sich das Subatomische – die elementarsten Partikel – gebildet hat: Elektronen, »Quarks«, »Neutrinos«, nicht einmal die Antimaterie, auch nicht, wie es von diesem subatomischen Minimum zum Maximum gekommen ist: die über eine Milliarde Galaxien mit einem Durchschnitt von 200.000 Sternen, jeder von ihnen mit doppelter Bewegung – in allen seinen Integranden – der Rotation und Translation, in unaufhörlich sich beschleunigender Expansion. (Eine ausgezeichnete Darstellung ist zu sehen in der jüngsten Monografie von Manuel Guerra Gomez, *La evolución del universo, de la vida y del hombre*, Madrid, 2009, 35–154.)

plexeren asymmetrischen Strukturen. Zugleich treten diese Strukturen in Zusammenstellungen auf, die Strukturen von Strukturen sind. Die Makromoleküle – Proteine, Nukleinsäuren – sind Zusammenstellungen von Strukturen in einer für einen jeden Fall bestimmten Ordnung.

Diese Makromoleküle besitzen eine solch enorme Komplexität, die die Hypothese unvorstellbar macht, nach der sich diese komplexen Gebilde auf spontane Weise gebildet hätten – ohne das Vorhandensein eines teleologischen Planes, der eine vorhersehende und ordnende Intelligenz voraussetzt, die alles disponiert, damit das Leben hervorgehen könne.

2. Das Hervorgehen des Lebens: die Vitalisierung der stabilisierten Materie (die Biosphäre)

Die vitalen Eigenschaften befinden sich in ihrer elementarsten Form – aber dennoch in sich vollständig – in der Zelle. Die Problematik des Hervorgehens des Lebens von der leblosen, anorganischen Materie aus ist in letzter Instanz die gleiche wie die Problematik bei der Entstehung der Zelle.

Auch wenn einige Forscher den Viren auf Grund ihrer Reproduktionsfähigkeit den Status eines Lebewesens zuerkennen, erbringen die Viren auf keinen Fall die Merkmale, die für die Lebewesen konstitutiv sind – Unabhängigkeit vom Umfeld und die spezifische Kontrolle über sich selbst (Zubiri) –, da sie nicht autonom sind. Das heißt, sie können nicht unabhängig existieren – z. B. in einem Kultur-Umfeld – sie müssen unabänderlich in einer Zelle parasitieren, um existieren zu können.

In der Problematik der Biogenese gibt es nur zwei wissenschaftlich unterschiedliche Haltungen, weil es nur zwei Möglichkeiten gibt: Entweder ist das Leben plötzlich aus der leblosen Materie heraus entstanden oder nicht. Dies ist das Einzige, was wissenschaftlich beurteilt werden kann.

Wenn aber das Leben tatsächlich aus der leblosen Materie spontan hervorgegangen ist, dann muss die Wissenschaft auch in der Lage sein, die *Mechanismen* darzulegen, die das ermöglicht haben. Die Hypothese der Biogenese behauptet, dass das Leben aus der spontanen Organisation der leblosen Materie entstanden sei. Diese organisierende Stabilisation der Materie, ausgehend von einfachen anorganischen Atomen und Molekülen bis hin zur Zelle – chemisch-molekulare Evolution genannt – soll sich im Verlauf von Millionen von Jahren in Etappen mit zunehmender Komplexität vollzogen haben, allein durch die Wirkung der physisch-chemischen Gesetze.

In einer ersten Etappe hätten sich die elementaren organischen Moleküle (die Aminosäuren), die nitrierten Basen, Zucker, usw. gebildet, welche Bestandteile der großen Moleküle und charakteristisch für die Lebewesen sind. Dieser Prozess der ersten Etappe wäre in der Atmosphäre vonstattengegangen.

In einer zweiten Etappe hätte die spontane Polymerisation der elementaren organischen Moleküle stattgefunden und die Bildung der komplexen organischen Moleküle ihren Anfang gemacht, welche für die Lebewesen konstitutiv sind. Es handelt

sich dabei vor allem um Proteine und Nukleinsäuren. Diese zweite Etappe hätte sich im Meer¹⁶ vollzogen.

In einer dritten Etappe hätten sich durch die Verbindung von Proteinen und Nukleinsäuren die ersten Zellen – auch im Meer – gebildet.

Zusammenfassend: Anorganische Moleküle, Biomonere, Biopolimere, Zellen; das alles soll sich spontan, durch zufällige molekulare Bewegungen, stets in Einklang mit den Gesetzen, welche die leblose Materie bestimmen, gebildet haben.

Stanley Miller hat im Jahre 1953 die Bedingungen der primitiven Atmosphäre simuliert, und es gelang ihm, durch elektrische Entladungen Aminosäuren zu gewinnen, welche die Proteine¹⁷ bilden.

Das ist das Rätsel: Wie soll es möglich sein, dass diese höchst komplizierten, mikroskopischen Molekularstrukturen, die selber aus Materie, durch Zufall angeblich, hervorgegangen sind, danach über die Materie verfügen, über sie herrschen, sie aus ihrem Umfeld – selektiv – in sich aufnehmen, um sie für ihre »immanente« Erhaltungsaktivität, für ihre »Selbsterstellungsfähigkeit« und für ihre »Selbstvermehrung« einzusetzen?

Das ist das Geheimnis des Lebens und seiner Transzendenz – das wissenschaftlich unerklärbare Mysterium.

Untersuchen wir jetzt dieses rätselhafte Geheimnis des Ursprungs der Biosphäre und ihrer voranschreitenden Vitalitätsstufen in den Lebewesen, die sich in der so genannten biologischen Naturgeschichte der Reihe nach gebildet haben, unabhängig davon, ob man die »Metaspezifikation« oder die Evolution einiger Arten zu anderen akzeptiert oder nicht. Die hoffnungslose Suche nach unmittelbaren Zwischenstufen (gemäß der darwinischen Zwangsvorstellung) hat die Modelle von Lebensbäumen hervorgebracht.

Die Proteine und Nukleinsäuren, welche Strukturen von Strukturen sind, das heißt gigantische Moleküle (»stabilisierte Materie«), machen das Hervorgehen von Leben möglich, insofern sie genetische Botschaften übertragen können, deren Sinn darin besteht, lebendige Wesen zu erstellen. Aber darüber können sie nicht ausreichende

¹⁶ Das Leben ist unendlich mehr als Proteine. Dennoch, da diese ein wesentlicher Bestandteil eines jeden Lebewesens sind, bleibt eine jede Hypothese, die ihren Ursprung nicht zufriedenstellend erklären kann, bleibt – allein aus diesem Grund – ausgeschlossen.

¹⁷ G. Wald, *The Origin of Life*, in: Scientific American (1954) 46. Er hat in anderen, wie in Harold Crey und dem Mexikaner Antonio Lazcano, Nachfolger gefunden, die darauf bestehen, dass das Leben hervorgegangen ist aus einem biotopischen Brei, versehen mit den notwendigen organischen Elementen für die Erstellung von Molekülen, die noch primitiver als die Aminosäuren DNS und RNS sind. Nach ihrer Meinung genügten zehn Millionen Jahre, damit das Leben auf der Erde hätte erscheinen und evolutionieren können, in kleinen Pfützen, und vielleicht im Inneren von Felsen der Erdkruste oder in kleinen Buchten, und beim Verdunsten hätten sich die organischen Verbindungen verdichtet. Andere, wie Juan Oro, behaupten, dass das Leben in anderen Regionen des Weltalls seinen Ursprung gehabt habe und durch den Zusammenprall von Meteoriten auf die Erde gekommen sei. Die Rätsel in diesen vorgeschlagenen Theorien sind sehr groß. Es genügt, sich vor Augen zu halten, dass die DNA einer Bakterie, einer der kleinsten Lebewesen, bis zu zwei Millionen Nukleotiden haben kann, von deren Organisation es abhängt, dass die DNA funktionstüchtig ist und die Produktion von über tausend verschiedenen Proteinen steuern kann. Das Leben, das jetzt auf der Erde existiert, gründet auf der Interaktion von Nukleinsäuren (DNA und RNA) und Proteinen und umgekehrt. Außerdem besitzen diese Makromoleküle eine enorme Komplexität, was es sehr schwer macht sich vorzustellen, dass sie sich spontan gebildet hätten.

Auskunft geben, denn wir sind Zeuge eines Hervorgehens von etwas radikal Neuem: Es findet eine authentische »Epigenese« statt, eine Seinsneuheit.¹⁸

In der Tat, wenn diese Strukturen von heterogenen Strukturen erscheinen – selbst die einfachsten, die bekannt sind, die *Einzelligen* –, zeigen sie völlig originale Charaktere. Eine Monozelle besitzt die Fähigkeit, ihre integrierten Atome zu erneuern, und ist danach immer noch das, was sie ist. Ein Mehrzeller erneuert unaufhörlich die materiellen Elemente, die er integriert hat, und bleibt, was er ist.

Das Lebewesen ist folglich, so wie es viele Biologen unterstrichen haben, eine Struktur, die weiter besteht, eine fortbestehende Struktur, auch wenn es alle seine integrierten Elemente erneuert hat. Ein Atom kann Elementarpartikel verlieren oder solche dazu bekommen. Wenn es eine Naturpartikel dazu bekommt oder verliert, ist es nicht mehr das gleiche Atom. Es besitzt also nicht eine Struktur im gleichen Sinne wie beim Lebewesen. Ganz gleich wie die Struktur des Atoms auch sei, das Lebewesen erneuert alle Atome, aus denen es besteht, und bleibt das, was es ist, es entwickelt sich, wächst und behält dennoch seine Individualität.

Folglich scheint es, dass wir bei den Lebewesen vor dem Hervorgehen einer qualitativ höheren Ordnung stehen. Wir haben eine weitere Stufe erklommen, auf welcher das Wort »Struktur« etwas Neues bedeutet.

Die Erneuerungsfähigkeit der integrierten Materie zeigt eine gewisse Prädominanz der Struktur (der Form) über die Materie, eine gewisse »Freiheit« der Struktur, eine gewisse Unabhängigkeit der Struktur in Bezug auf das eine oder andere integrierte Atom.

Die Struktur bleibt immer die gleiche, auch wenn der ganze materielle Inhalt ausgewechselt wird. Das ist das vitale Prinzip des organisierten physischen Körpers, was die griechische Philosophie *psyché* nennt und was in der Scholastik als – vegetative und tierische – *anima* bezeichnet wird.

Bergson erklärt das folgendermaßen: Wenn wir ein Produkt herstellen wollen, gehen wir von der Materie aus. Wir sammeln sie, verbinden die materiellen Elemente, passen sie aneinander an. Das Lebewesen geht den umgekehrten Weg: im Anfang besteht die Form, eine Struktur. Diese primäre Struktur ist es, welche die materiellen Elemente, die sie benötigt, assimiliert. Nachdem sie sich diese Elemente ausgesucht hat – so schaut es aus –, integriert sie sich diese, zersetzt sie und setzt sie von neuem zusammen, um ihre originalen und spezifischen Moleküle zu erstellen. Das Lebewesen verwirft die materiellen Elemente, welche es für seinen Aufbau nicht verwenden kann.

Das Lebewesen »weiß« sich zu regenerieren, zu restaurieren, mehr oder weniger nach seiner Art, seiner Form, seiner Struktur, wenn diese verletzt oder amputiert worden ist. Auch hier sehen wir das Herrschen der bestehenden Form über die uninformierte Materie. Schließlich überträgt das Lebewesen diese Form, diese Struktur,

¹⁸ C. Tresmontant, *Das Problem*, 96 ff. belegt mit großer Klarheit und Akribie das Hervorgehen des »Neuen« im Leben, was man in der elementarsten Bakterie entdecken kann. Es genügt, um wie Tresmontant philosophisch zu argumentieren, mit der einfachen Beobachtung der vitalen Phänomene, die der Ausgangspunkt der Philosophie der Natur von Aristoteles und der mittelalterlichen Scholastik bis zum »Siglo de Oro« des spanischen Barocks sind. Die gegenwärtigen Theorien der Evolution tun nichts anderes als jene Reflexionen zu bestätigen und den experimentellen Ausgangspunkt zu bestärken, welcher – *velis nolis* – das Eingreifen Gottes, des Schöpfers, in den evolutiven Prozess notwendig macht.

auf andere, nämlich im Augenblick der Vermehrung oder der Zeugung. Vom primitivsten Lebewesen an ist dieser Psychismus gegenwärtig und wirkend. Der Psychismus ist dem Biologischen ko-extensiv. (Die vegetative »Seele« weitet sich im Tierreich zur Fähigkeit hin aus, sich zu dem »vernommenen« Reiz hin zu bewegen, welcher der empfindenden Seele instinktiv Antworten in Aussicht stellt gemäß der aristotelischen Tradition, in der die zweite Lebensstufe, die rein organische, die Fähigkeit besitzt, mit Virtualität auch die vegetative Aktivität in ein einziges vitales Prinzip aufzunehmen).

Die Zelle, die einfachste Monozelle, »vermag zu tun«, was wir im Labor noch nicht zu tun vermögen: ihre eigene Synthese. Folglich entsteht mit dem Lebewesen etwas radikal Neues, und die physiochemischen Gesetze reichen nicht aus, um diese neue Ordnung, welche das Leben ist, zu erklären. Es gibt zweifellos wahre Epigenesen: eine »novitas essendi«.

Das Universum zeigt sich uns bei wissenschaftlichen Beobachtungen seit der Jahrhundertwende als ein System, in welchem die Information mit Beschleunigung ständig zunimmt: Seit ca. 18.000 Millionen Jahren befindet es sich in einem Prozess wachsender »Verkomplexierung« (gemäß dem von Teilhard um 1938 popularisierten Begriff), in einem beschleunigten Prozess, in dem sukzessiv eine neue genetische Information erscheint, die es zuvor nicht besaß, in einer unaufhörlichen Epigenese oder neuen Seinsweise. Wenn man dem Kurs der natürlichen Geschichte der Arten Etappe um Etappe nachgeht, wird man feststellen können, dass das permanente Hervorgehen einer neuen genetischen Botschaft, die es zuvor nicht gegeben hatte, nicht von der unmittelbar voraus gehenden makromolekularen Struktur her zu erklären ist. Das Alte in der Geschichte des Universums kann niemals Rechenschaft über das Neue ablegen, das mit Beschleunigung hervorgeht, und zwar als unvorausehbare Neuheit (wie Bergson in seiner *Evolution créatrice* bereits beobachtet hatte, bevor die wissenschaftliche Beobachtung es nachgewiesen hat). *Die vorausgehende Geschichte kann nicht die Neuheit erklären, die aus ihr hervorgeht.*

Wenn der Atheismus wahr wäre, wäre das Universum das einzige Sein, es stünde allein da, es wäre das absolute Sein, das heißt, losgelöst von jeglicher Abhängigkeitsbeziehung zu einem anderen Sein, da es allein wäre.

Das beinhaltet die alte Ontologie von Parmenides: wenn die Welt das einzige Sein ist – das war seine These –, dann ist es unumgänglich auch zu sagen, dass die Welt keinen Anfang gehabt hat. *Sie wäre »ewig«, denn das Sein, absolut verstanden, das heißt, die Gesamtheit des Seins, kann keinen Anfang gehabt haben.* Das ist unmöglich. Wenn nämlich die Gesamtheit des Seins, bzw. das Sein absolut gesehen, einen Anfang gehabt hätte, bevor es begonnen hätte, hätte es davor absolut gar nichts gegeben. Und wenn zu einem bestimmten Zeitpunkt nichts existiert hätte, dann könnte niemals etwas existieren, da es unmöglich ist, dass aus dem absoluten Nichts das Sein hervorgeht.

Weitere Schlussfolgerungen sind: *Wenn der Atheismus wahr wäre, dann wäre das Universum unveränderlich geblieben.* »Ex ente non fit ens«. Wenn wir es uns als eine »kompakte und runde Sphäre« vorstellen, *to on pleon* (nach Parmenides), oder nach dem *en soi* (nach Sartre), ohne eine reelle evolutive Fähigkeit, – anders als die Tat, die man verordnet – dann ist keine Änderung vorstellbar, die nicht pure *doxa*,

d. h. lediglich ein unreeller Schein wäre. Wenn das Universum das einzige Sein wäre, dann könnten wir es uns nur vorstellen als »ewig« und zwingend. Auch hätte es seit den 18 Milliarden Jahren Geschichte »der Evolution« »nicht evolutionieren können«, denn es kann sich selber nicht geben, was es selbst nicht hat. Wenn die Natur das absolute Sein selbst ist, *Natura sive Deus*, ist es offenkundig, dass sie ewig sein müsste und jeden Anfang und jede Evolution ausschließen würde. (Vgl. B. Spinoza, Glosse zum Lehrsatz VI seiner Ethik)

Das absolute Sein kann weder beginnen noch evolutionieren, aber auch nicht altern. Wenn a priori voraussetzt wird, dass es in der Vergangenheit ewig ist, dann hätte es sich schon entleert, verbraucht oder wäre an sein Ende gelangt. Das weiß man, nachdem die irreversible Abnutzung aller physischen Strukturen des Universums entdeckt worden ist. Die Sonne, die Aristoteles sich ewig vorstellte, setzt ihren Vorrat an Wasserstoff auf eine unwiderrufliche Weise in Helium um, wie wir seit dem XIX. – XX. Jh. wissen.

Daher hätte sich die Sonne schon in einen toten Stern verwandeln müssen, wenn das Universum keinen Anfang gehabt hätte. Und das Gleiche wäre mit den Milliarden von Sternen unserer Galaxie so wie mit allen Galaxien des Universums geschehen.

Wenn das Universum sich im Zustand der kollektiven Veralterung und der unaufhörlichen Entstehung befindet, kann der Atheismus nicht wahr sein. Wenn es nichts anderes gäbe als dieses einzige Sein – absolut, zwingend und ewig –, hätte es nicht anfangen, nicht evolutionieren und sich nicht abbauen können, was die Fakten mit unwiderlegbarer Hartnäckigkeit bezeugen.

Von daher kommt der absurde Widerstand der berühmten Atheisten – Nietzsche, Engels, Haeckel – gegen den Gedanken der Atrophie und des Abbaus der physischen Strukturen des Universums, ebenso ihre unwiderstehliche Neigung zum alten Mythos der Wiederkehr, die sich bei Nietzsche findet, inspiriert durch die alten religiösen Sekten des Irans (Zarathustra). Dies erinnert an den ewigen Zyklus der Materie – eine Vorstellung, die Engels von Heraklit übernommen hatte.

3. Bewusstseinswerdung der vitalisierten Materie (die Noosphäre).

Der Ursprung des Menschen.

In einem bestimmten Augenblick der Naturgeschichte – mit oder ohne biologische metaspezifische Evolution (im Vergleich mit der gesamten Naturgeschichte seit 18 Milliarden Jahren des vermeintlichen¹⁹ Big Bang erst in jüngster Zeit) – taucht mit

¹⁹ Die Zahl der seriösen Wissenschaftler, welche das Big-Bang-Modell ablehnen, wird immer größer. Vgl. diese Angelegenheit gesammelt in der Artikelserie unter dem Titel »Spezial Information: Evolution der Kosmologie«, in: »Forschung und Wissenschaft 14 (1994) 46 ff. Ich verfüge nicht über die notwendige Kompetenz, um mich zu äußern: ich habe hier nur die Daten und Hypothesen gesammelt, die von philosophischem und theologischem Interesse sind, motiviert aus der Notwendigkeit heraus, den Einwänden gegen den Kreationismus entgegenzutreten, die aus der »Falschen Wissenschaft«, die reduktiv materialistisch ist, hervorgehen. In der Tat sind die treuen atheistischen Anhänger des Big-Bang-Modells sehr zahlreich, nach dessen Vorstellung es eine große Implosion gegeben haben muss, gefolgt von einer großen Explosion usw. [...] in einer unendlichen Serie, wodurch das Nichts und der absolute Anfang des Seins (und das Gesetz der Entropie) exorziert werden soll. Auf jeden Fall ist es absurd, sich auf diese wissenschaftliche Theorie zu stützen als einfachen, apologetischen Notbehelf. Der Ursprung der in der Zeit erschaffenen Welt kann nicht durch die Metaphysik der Schöpfung bewiesen werden. Wir wissen darüber nur durch die biblische Offenbarung, so der Heilige Thomas.

dem »menschlichen Phänomen« der Gedanke – die so genannte Noosphäre des pantheistischen Dichters Teilhard, der so oberflächlich und so unwissenschaftlich die Fakten beurteilt – auf, der nicht auf das bloße tierische Leben beschränkbar ist.

Seit der Veröffentlichung der Theorie Darwins hat sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die biologische Erklärung des Ursprungs des Menschen gerichtet. Es begann die Suche nach den Evolutionsstufen zwischen dem Menschen und den anderen Primaten, was zu der üblichen Einordnung der Vorfahren des jetzigen Menschen geführt hat: dem *Australopithecus africanus* (zwischen 4,5 und 2 Millionen Jahren), gefolgt vom *Homo habilis* (von 2,3 bis 1,5 Millionen Jahren) und dem *Homo erectus asiaticus* (man spricht vom *Homo ergaster*, zwischen 2 und 1 Million Jahren) und dem *Homo sapiens*. Das ist ein Gebiet, auf dem viele Ungewissheiten herrschen, und oft ergeben sich Neuheiten, die dazu führen, dass bisherige Schemata geändert werden müssen. Ich vermute, dass innerhalb der nächsten zwanzig Jahre bei den Untersuchungen von Atapuerca und anderen, später entdeckten Fundorten weitere Schemata fortlaufend vorgeschlagen werden, die ziemlich anders sein werden als die jetzigen.²⁰

Wenn aber schon die Transzendenz des Lebens in Bezug auf die elementare physisch-chemische Ebene einen Widerspruch zum materialistischen Evolutionismus bezeugt, dann ist es noch mehr die Existenz von übergeordneten Tatsachen, die das Materielle transzendieren.

Der größte Teil der Evolutionisten der angelsächsischen Kulturwelt verneint das. Julian Huxley hat während des großen Welt-Symposiums, das 1959 an der Universität Chicago zur Gedenkfeier anlässlich der Erscheinung des Werkes »Der Ursprung der Arten« gehalten wurde, bei dem er der Hauptredner war, unter anderem Folgendes behauptet: »Der menschliche Körper, der Verstand, die Seele und alles, was hervorgegangen ist [...] ist vollständig das Resultat der Evolution [...] es hat in der Geschichte nicht einen bestimmten Augenblick gegeben, in der der Geist plötzlich in den Menschen eingehaucht worden ist, genauso wie es keinen bestimmten Augenblick gegeben hat, in dem er bei Ihnen eingehaucht wurde.«²¹

Bei dem evolutionistischen Entwurf ist der Geist des Menschen auch ein Produkt der hervorgegangenen Mutationen und der natürlichen Selektion. Ausgerechnet das war die Bruchstelle zwischen Darwin und Wallace – dem Entdecker der Selektionstheorie, der viel tiefsinniger als Darwin war –. Nachdem er die intellektuelle Entwicklung einiger primitiver Volksstämme beobachtet hatte, kam er zu dem Schluss,

²⁰ J. L. Arsuaga, Besitzer des »Principe de Asturias«-Preises wegen der Erforschungen des paläontologischen Teams von Atapuerca, das er leitet: »Die Wissenschaft erarbeitet nur schwankende Hypothesen, welche sich der Wahrheit annähern, die immer auf Grund der Tatsachen teilweise oder ganz modifiziert werden können, die aber das Beste sind, das menschliche Geist hervorzubringen imstande ist«. Vgl. ders., *El collar de neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid 1999 (deutsche Übersetzung: Die Welt des Neandertalers: von den Ursprüngen des Menschen, München – Zürich 2006).

²¹ A. Huxley, *Issues in Evolution*, Bd. 3, »*Evolution after Darwin*«, Chicago 1960, 41. Diesbezüglich sagt Stephen Jay Gould: »Wir sind an unser philosophisches und religiöses Erbe so sehr gebunden, dass wir weiterhin nach einem rigorosen Trennungskriterium zwischen uns und dem Schimpansen suchen [...] Die einzige ehrliche Alternative besteht darin, die Existenz einer strikten qualitativen Kontinuität zwischen uns und den Schimpansen anzuerkennen. Und was verlieren wir dabei? Lediglich eine veraltete Vorstellung von Seele.« Vgl. ders., *Desde Darwin*, Madrid 1983, 53.

dass die intellektuellen Fähigkeiten *nicht mit der Selektionshypothese begründet werden können*. Die intellektuellen Fähigkeiten dieser Volksstämme *waren nämlich im Wesentlichen identisch* mit denen des modernen abendländischen Menschen. Das heißt, die intellektuellen Fähigkeiten der Mitglieder dieser primitiven Stämme hatten sich bereits entwickelt, bevor sie für das Überleben notwendig gewesen waren. Das war ein tödlicher Schlag für die Theorie der natürlichen Selektion, und Wallace hat es so verstanden. Deswegen behauptete er bis zum Ende seiner Tage, dass diese Tatsache auf eine höhere Intelligenz hinweisen würde, die die Natur der menschlichen Intelligenz erklären würde. Nicht so aber Darwin, er reagierte darauf sehr barsch und bezichtigte Wallace, dem Mystizismus verfallen zu sein, und begründete dies mit der angeblichen Aufweichung seines Gehirnes. Es muss erwähnt werden, dass dieser Vorfall Wallace, dem Mitbegründer der Theorie der Selektion, sein Abgleiten in die Vergessenheit hätte kosten können.

Der Mensch tritt in der Geschichte nach L. Polo²² auf mit dem Erscheinen der praktischen Intelligenz, die in der Klugheit gipfelt, welche das *Abstrahieren von universellen Ideen voraussetzt*. Die Klugheit fordert zweifellos, konditionierende Überlegungen zu beachten, aber hinzu kommt das *Denken von feststehenden Vorstellungen, das sich mit anderen Überlegungen vergleichen lässt*: Eine universale Idee ist ein gedachter Gegenstand, der genügend stabil ist, um ihm beim Vergleichen mit einem anderen einen dauerhaft gefestigten Charakter zuzuerkennen. Dieses dauerhafte Festgehaltenwerden beinhaltet, dass die »gespeicherten Daten« von *universalen Ideen* einen autonomen Wert an sich haben. Damit bildet sich eine Art von System, eine komplexe Struktur.

Diesbezüglich ist ein Experiment sehr illustrativ, das Pavlov mit einem Schimpansen gemacht hat. Eine Insel in der Mitte eines Teiches wird mit Gasbrennern umgeben.

In die Mitte der Insel legt man das Futter, und man zeigt dem Schimpansen, wo es liegt. Sobald das Tier hungrig ist, wird es versuchen, auf die Insel zu gelangen. Doch (wie alle Tiere) fürchtet es sich vor dem Feuer. Daher baut man ein Floß, auf dem sich ein Behälter für Wasser und ein Schöpflöffel befinden. Den Behälter füllt man mit Wasser, und man zeigt ihm, wie man mit dem Löffel Wasser aus dem Behälter schöpft und es auf das Feuer schleudert. Das Feuer geht aus (das richtet man so her, dass der Schimpanse sich den Bedingungsbezug vorstellen kann), dann betritt er die Insel und frisst das dort liegende Futter.

Wenn man dem Schimpansen den Eimer ohne Wasser übergibt, dann wiederholt er automatisch die gleiche Handlung: Er wird versuchen, Wasser aufs Feuer zu schleudern, auch wenn er offenkundig nichts bewirkt. Damit hat der Schimpanse nicht das getan, was jeder Mensch tun würde: was würde er tun? Wasser aus dem Teich schöpfen. Er weiß aber nicht, was Wasser ist. Wenn A (Wasser), dann B (das heißt, es kann löschen). Aber für den Affen ist A nicht allgemein: wenn er die Intelligenz aktivieren könnte, würde er denken können, dass das Feuer mit Wasser gelöscht wird, ganz gleich, ob Wasser im Kübel ist oder nicht. Hauptsache es ist Wasser. Und

²² Einem langjährigen Kollege der Philosophischen Fakultät der Universität von Navarra.

noch eines: wenn ich kein Wasser habe, werde ich es mir besorgen, was dem Schimpansen nicht einfallen wird. Das Wasser ist das Gleiche: ob es hier oder dort ist, das Wasser löscht das Feuer. Um das aber zu erkennen, muss man wissen, was Wasser ist. Das ist das entscheidende Merkmal der menschlichen Intelligenz. In ihr erscheint das Allgemeine. Je nach der Fähigkeit zu verallgemeinern kann der Mensch seine praktische Handlung unterbrechen, das heißt, er kann eine reine Hirn-Tätigkeit entfalten.

Im Tier ist die empfundene Kenntnis eine Phase seines Benehmens, es kann keine reine kognitive Tätigkeit ausführen. Charakteristisch für die intellektuelle Tätigkeit ist, dass sie vom Verhalten unabhängig ist. Die Intelligenz kann als die Unterbrechung des praktischen Verhaltens durch eine Art von vitaler Tätigkeit beschrieben werden, die uns mit dem Allgemeinen konfrontiert. Sie ist das Abstrahieren. Und Abstrahieren heißt, die direkte Beziehung zur Umwelt oder zum praktischen Verhalten zu unterbrechen. Der Beweis dafür, dass das so ist, ist, dass es nichts Allgemeines gibt, das real ist, oder dass es nichts Reales gibt, das allgemein ist. Auf jeden Fall haben die Universalien ihre Grundlage *in re* (das ist die klassische Aufstellung).

Denken bedeutet: Kontakt mit einem Umfeld aufzunehmen, das nicht die reale, physische Welt, sondern die unveränderliche ist, die Welt der Ideen. Von dieser Welt aus kann man auf die praktische Ebene der realen Welt viel wirksamer Einfluss nehmen. Das intellektuelle Leben ist das Anhalten der praktischen Aktion, die durch eine andere Tätigkeitsart ersetzt wird, die sich dadurch charakterisiert, dass sie fähig ist, an universale Objekte oder allgemeine Ideen heranzukommen, um Konsistenzen zu betrachten, wie z. B. dass »das Wasser Wasser ist« (folglich, dass das Wasser Wasser ist, ganz gleich, ob es in einem Kübel oder im Teich ist, ändert nichts am Wasser selbst). Das praktische, physische Wasser ist immer das Besondere, das gedachte Wasser, auch wenn man darin nicht ertrinken kann und es den Durst nicht stillt, es ist allgemeines, abstraktes Wasser und nicht eine physische, praktische Wirklichkeit.²³

Die Intelligenz ist das Anhalten des praktischen Verhaltens, um einer anderen Art von Tätigkeit, welche der *homo sapiens* ausübt, Raum zu geben. Es besteht kein Zweifel, dass wir Intelligenz besitzen, dass wir verallgemeinern; aber sich mit Allgemeinem abzugeben bedeutet, das praktische Verhalten anzuhalten. Bevor der Architekt ein Gebäude errichtet, denkt er sich einen Bauplan aus. Einen Bauplan auszudenken ist nicht identisch mit dem Errichten eines Gebäudes, sondern mit dessen Modell. Und im Einklang mit diesem kann dann die praktische Tätigkeit des Bauens vonstattengehen.

Aber die Herstellung des Modells, des Bauplanes, ist keine praktische Tätigkeit, sondern eine theoretische. Der Unterschied zwischen beiden Tätigkeiten ist eindeutig, sie können miteinander verbunden werden, aber der jeweilige Einstieg ist unterschiedlich. Ebenso gilt, dass, wenn es für das Verhalten keine theoretische Führung

²³ A. Millan Puelles hebt die objektive und die existierende Unregelmäßigkeit hervor und dehnt sie auf die Projekte aus. Siehe sein Buch »*Teoría del objeto puro*«, Madrid 1990. Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, Madrid 2000 bietet eine exzellente Gesamtübersicht über die Philosophen dieser Richtung. Er hat jüngst das Buch *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid 2009 veröffentlicht.

gibt, es keine Ethik gibt. Das, was wir instinktiv machen, ohne es wahrzunehmen, fällt nicht unter unsere Verantwortung.

Die Ordnung des Gewissens, der Gedanken, stellt eine radikal neue Wirklichkeit dar, obwohl vorausgesetzt wird, dass das denkende Wesen die biologische Ordnung und daher die physische integriert und einschließt. Das Denken ist nicht wesentlich mit der Materie assoziiert. Seit Beginn der stufenweise ascendenten natürlichen Naturgeschichte kann man einen Sinn erkennen, einen Plan, der auf die Erscheinung des Menschen hingeeordnet ist, – ohne »a priori« zu beurteilen, ob über einen »stammbaumartigen« evolutiven Prozess oder nicht, mit dem erforderlichen schöpferischen Eingriff – gemäß dem die Information der Materie die Vorbereitung für die Genese des Gewissens ist.

Das Denken ist nicht im Körper wie eine Sache (*res cogitans*) in einer anderen (*res extensa*). Der lebende Körper ist ein *lebendiger, informierter Körper*, und die Information kann nicht von der Psyche getrennt werden. Der Mensch ist *weltlich*, aber nicht *innerweltlich*, das heißt, er identifiziert sich nicht restlos mit seinem materiellen Umfeld, in dem er lebt, nicht einmal mit seinem kulturellen Lebensraum. Der Dualismus, welcher den Geist und den Leib wie zwei Dinge sieht (das eine, das denkt, und das andere, räumlich ist, wie Descartes forderte), muss verworfen werden.

Das Gehirn ist weder das Organ der Intelligenz noch des Willens: Es ist das Endorgan der inneren und äußeren Empfindungen der Sinne. Und die Intelligenz kann nicht funktionieren ohne den Beitrag der Sinne, so wie der Wille die emotionalen Impulse voraussetzt. Sind die sensitiven Organe und die des Begehrens mit Sitz im Gehirn verletzt, dann sind die willentlichen und die intellektuellen Tätigkeiten behindert. Das Gehirn ist die notwendige, aber nicht ausreichende Voraussetzung für das Denken und Wollen.

In der Tat, die neurophysische Forschung hat dargelegt, wie die intellektuellen Kenntnisse und die freien Entscheidungen nicht nur im Gehirn geortet sind. In Wirklichkeit ist fast kein autorisierter Wissenschaftler Anhänger eines krassen Materialismus.

Ein Markstein in dieser Entwicklung markiert das Buch »*Das Ich und sein Gehirn*« von John Eccles, in dem die Dialoge wiedergegeben werden, die zwischen Eccles, Neurologe und Nobelpreisträger, und Popper, einer Schlüsselgestalt in der zeitgenössischen Theorie der Wissenschaft, stattgefunden haben: auch wenn beide unterschiedliche Meinungen vertreten, ist keiner der beiden Materialist; sie identifizieren das Denken nicht mit der zerebralen Tätigkeit.

Alle spezifisch menschlichen Charakteristika haben keine mögliche Parallele: die menschliche Sprache, das abstrakte Denken, die Persönlichkeit, das reflexive Selbstbewusstsein, die Freiheit, die Moral, das Vermögen, Wissenschaft zu betreiben. Die Wissenschaft, in deren Namen manchmal versucht wird, den Wesensunterschied zwischen dem Menschen und den Tieren zu leugnen, ist eine der deutlichsten Beweise, dass es diesen Unterschied gibt, da Wissenschaft nur möglich ist, wenn der Mensch eine theoretische und argumentative Fähigkeit besitzt, die bei den niedrigeren Lebewesen²⁴ nicht zu finden sind.

Alles, was wir hier über das Hervorgehen des Neuen im Leben – in seinem ersten Ursprung und in der Folge oder in der Evolution der Arten – dargelegt haben, schließt den Atheismus auf eine radikal absolute Weise aus.

Das Geschehen, das Parmenides auf unserem Planeten kannte, das Geborenwerden und das Sterben, meinte er als Illusion und bloße Erscheinung betrachten zu können, ebenso wie die Verfasser der alten Upanischaden. Das absolute Sein, dachte Parmenides, könne sich nicht im Werden befinden, weil der theogonische Mythos keinen Sinn gibt. Wenn also die Welt sich im Werden befindet, ist das der Beweis, dass sie nicht das absolute Sein ist.

Hegel bringt den alten theogonischen Mythos – entgegen der klassischen jüdisch-christlichen Theorie, die er neu interpretiert und somit im immanenten Sinn entstellt – wieder zur Geltung, wenn er behauptet, dass das Absolute im Werden ist, im Sich-selbst-Werden. Wenn also der Absolute seit Ewigkeit im Werden ist, wieso ist er nicht fertig?

Wieso ist es notwendig, auf die Philosophie von Hegel zu warten, damit der Absolute endlich sich selbst und absoluter Geist werde? Wie kann es im Absoluten eine tragische Geschichte und eine Entwicklung geben? Diese Theogonie, von Engels auf das materialistische Register übertragen, behauptet, dass das einzige Sein bzw. das absolute Sein nicht das Bewußtsein wie bei Hegel, sondern die Materie sei. Sie befindet sich nach Marx in Autogenese, in Selbstentwicklung, in Selbsterzeugung.

Aristoteles kannte die Evolution nicht, weder die kosmische noch die biologische. Aber er hatte erkannt, dass die Organisierung der Materie, ihre Information, ein Problem war. Man kann nicht sagen, wie die Atomisten es vorgaben, dass die vielfältige Materie genüge, um von sich aus ihre eigene Organisierung zu erklären. Die Organisierung kann nicht von sich selbst kommen, allein aus dem Chaos oder aus der nicht organisierten Materie. Es muss die Aktion eines Informationsprinzips, das etwas anderes ist als die Materie, anerkannt werden. Heute ist das Problem noch deutlicher, denn wir kennen einen Zustand der Materie, der ihrer Information, Stabilisierung, Vitalisierung und ihrem Bewusstsein vorausgeht. Wir können nicht sagen, dass diese nicht organisierte und nicht denkende Materie allein genügt, um das Erscheinen von organisierten und denkenden Wesen zu erklären.

Daraus folgt, dass wir entweder darauf verzichten, das Reale zu beurteilen und wir uns zufrieden geben, indem wir die Tatsache der Epigenese, der Evolution der nicht lebenden und nicht denkenden Materie zur lebenden und denkenden Materie akzeptieren. Oder wir sind gezwungen, um die Fakten beurteilen zu können, anzuerkennen, dass das Leben und das Denken auf der Welt aufgetreten sind, weil die Materie eine fremde Information empfangen hat, von innen bearbeitet worden ist durch ein organisierendes Prinzip, das zumindest dem gleich ist, was in der Erfahrung erscheint: es ist Sein, Leben, Denken. Das Sein kann nämlich nur vom Sein kommen.

²⁴ M. Artigas, *La mente del universo*, 110 ff. Die materialistische Theorie, welche die geistigen Zustände den physischen gleichstellt, entspricht dem, was Karl Popper und John Eccles als den Verheißungsmaterialismus bezeichnet, da er immer auf Versprechungen verweist und dabei behauptet, dass die zukünftige Entwicklung die notwendigen Erklärungen liefern werde. Aber diese Versprechen werden niemals eingelöst.

Das Leben kann nur vom Leben kommen. Das Denken kann nur vom Denken kommen und nicht von dem, was kein Denken ist.

Thomas von Aquin stellt diese klassische aristotelische Argumentation in einer noch radikaleren Weise vor, von der metaphysischen, transzendentalen Perspektive aus, die es ermöglicht, andersartig den Gott, der transzendent und Schöpfer ist, zu erreichen. In der Tat: Jener, der fähig ist, den geringsten Splitter des Seins hervorzu- bringen, was nicht nur Organisieren von Vorhandenem oder bloße Entfaltung von in ihm bereits vorhandenen Kapazitäten meint, sondern wahre Epigenesen oder Neuheiten von Sein, ist in der Lage, das Sein zu schenken. Dies geschieht dadurch, dass er allem bestimmt, dass es sei: der Welt in ihrer Integrität, und zwar, weil das Sein ein transzendentaler Wert ist: allumfassend, allbegründend, im Hinblick auf alles, was dem Untergang ins Nichts entkommt, das heißt, alles, was »Anteil hat am Sein«.

Es kann kein anderer sein als Jener, dessen Wesen ohne Einschränkungen ist und der die schöpferische transzendente Ursache der ganzen Ordnung der endlichen Wesen ist, die an ihm Anteil haben.

Es ist der Weg der Teilhabe – der vierte Weg, – der vollen metaphysischen Erkenntnis. Die vier Wege führen, indem man als Ausgangspunkt einen Indikator der Begrenzung nimmt, als solche zu einem Ersten Transzendenten.

IV. Einwände gegenüber dem darwinistischen Transformismus

Die wissenschaftliche Ehrlichkeit erfordert, auch die Stimmen, die aus streng wissenschaftlichen Gründen nicht mit der transformistischen Theorie im Einklang stehen, zu beachten. Es geht um wissenschaftliche Einwände, die systematisch zunichte gemacht und verborgen werden durch einen Fundamentalismus, der – so denke ich – noch verhängnisvoller ist als der Fundamentalismus einiger evangelischer Protestanten, insbesondere in den USA,²⁵ die ihre Ablehnung der ehrlichen, wissenschaftlichen Erforschung der Geheimnisse der Ursprünge in einer wortwörtlichen Auslegung der biblischen Schilderungen begründen. Aber die biblische Schilderung der Schöpfung ist eine inspirierte Erzählung, die, wie die Kirchenväter schon dargelegt haben, nicht die Absicht hat, wissenschaftliche, sondern Heilswahrheiten zu offenbaren, indem sie die alten babylonischen und ägyptischen Kosmogonien entmythologisiert.

Der inspirierte Text legt diese Wahrheiten in einer symbolischen, poetischen und katechetischen Sprache dar, die von den Mythen der kosmischen Religionen des Al-

²⁵ Das Forschungsinstitut für die Schöpfung (ICR) von Kalifornien verbreitet Hunderte von Veröffentlichungen insbesondere von Henry Morris, dessen Einfluss hinter den Maßnahmen der Staaten Kansas, Neu Mexiko und Nebraska steht, vom August 1999, gegen die Unterrichtung der Evolutionstheorie in den Erziehungsanstalten. Vgl. M. Artigas, D. Turbón, *Origen del hombre*, 42ff.

Über die einflussreiche Bewegung ID vgl. mein jüngstes Buch *Evolución y Creación*, Teil I, Kap. IV. Eine ausgewogene Kritik darüber bei W. E. Carroll, *Creation, Evolution, and Thomas Aquinas*, in: »Revue des Questions Scientifiques« 171 (2000) 319–347. Vgl. ebenfalls W. E. Carroll, *La Creación y las Ciencias Naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino*, Santiago de Chile 2003.

ten Orients weit entfernt ist. Dessen Lektüre muss von der anderen Lektüre der Wirklichkeit, die der komplementären, wissenschaftlichen in keinem Fall entgegensteht und die diesen Namen verdient, begleitet werden.

Die Einwände jener, die die metaspezifische Evolution als »wissenschaftlichen Mythos« in Frage stellen – außer jene des wissenschaftlich-biblischen Kreationismus –, beanspruchen einen exklusiven wissenschaftlichen Charakter.

Auch wenn einige Argumentationen von bekannten Vertretern der einflussreichen Bewegung ID (Intelligent Design) nicht wissenschaftlich sind (auch wenn sie beanspruchen, so zu sein) gibt es viele gewichtige Einwände – zunehmend an Zahl –, die im Namen der Wissenschaft den wissenschaftlichen Charakter des transformistischen Evolutionismus darwinscher Herkunft in Frage stellen.

Wie viel Wahres steckt in dem, was uns von nicht wenigen neodarwinistischen Antikreationisten als bewiesene Wissenschaft vorgeschlagen wird?²⁶ Schauen wir es uns in der folgenden synthetischen Selektion – aus der ausführlichen Darlegung – meines Buches²⁷ an:

1. Silvano Borruso, italienischer Ingenieur und Biologe, der seit vielen Jahren in Nairobi (Strathmore Colleg) arbeitet, prüft in seinem interessanten Buch »*Der Evolutionismus in Bedrängnis*« (El evolucionismo en apuros) (Madrid 2000) in einer unterhaltsamen Weise und didaktisch mit einem ironischen Skeptizismus die vorrangigsten Hindernisse, welche die Disziplinen wie die Molekularbiologie, die Genetik, die Paläontologie, die Geologie, die Wahrscheinlichkeitsberechnungen etc. aufwerfen. Das sind Schwierigkeiten, welche die Anhänger dieser Theorie nicht leugnen, über die aber keiner zu sprechen wagt. Oder was noch schlimmer ist, sie erfinden – um ein bedeutsames Beispiel zu nennen – »verschwundene Zwischenstufen«, manchmal in betrügerischer Manier. Die Geschichte des *Pithecanthropus*, auch bekannt als der Mensch von Java, ist nicht minder spannend als die des schon verstorbenen *Eoanthropus* von Piltdown.²⁸

Einer der zuletzt entlarvten Fälscher war der emeritierte Anthropologe und in seiner Disziplin weltberühmte Professor Reiner Protsch von Zieten, der von allen Aktivitäten suspendiert wurde, nachdem eine Gruppe von Fachleuten von der Universität Frankfurt eine spezifische Untersuchung durchgeführt und festgestellt hatte, dass dieser Professor während der letzten dreißig Jahren wissenschaftliche Daten des Öfteren manipuliert und gefälscht hatte. »Es ist klar, dass es sich nur noch um Müll han-

²⁶ G. PACE, in: Chiesa viva, Juni 1994. (Reproduziert und kommentiert durch Pablo Martín in seinem interessanten Essay *La Sinfonía de la Creación*, Quito 2002, 25 ff.)

²⁷ Vgl. J. Ferrer Arellano, *Evolución y Creación*, Madrid 2011, Teil I, Kap. 3.

²⁸ Eine ausführliche kritische Analyse über die fossile Offenkundigkeit des Ursprungs vom Menschen kann in dem Essay von R. O. Leguizamón, *Fósiles polémicos*, 141 ff. (über die Methoden der Datierung) Buenos Aires, 2002, nachgelesen werden, das einem gebildeten Publikum gewidmet ist, das oft betrogen wird durch das offizielle Schweigen des Establishments. Vor allem die Jugendlichen, die sich nicht unbedingt auf die von diesen »übernommenen Glaubensvorstellungen« festgelegt haben und sich daher in der optimalen Lage befinden, das Thema mit »neuen Augen« zu analysieren. Es analysiert kritisch Fossilien – einige sind eingeschmuggelt – vom Neandertaler, des *Pithecanthropus erectus*, *Sinanthropus pekinensis*, der *Australopithecus*, die umstrittene »Lucy«, der Piltdown. Er widmet ein interessantes Kapitel den von ihm genannten »Verbotenen Fossilien«, Reste des *Homo sapiens*, gefunden in Depots.

delt«, behauptete Thomas Terberger, der erste, der schon 2001 Zweifel über die Arbeiten von Protsch geäußert hatte.

Den Fossilien von Organismen, die von ihrer Struktur her die simpelsten sind, hat man ein höheres Alter zugewiesen als den Fossilien komplexerer Organismen. Hier-von ausgehend wird den geologischen Schichten das Alter zugewiesen, das den in ihnen sich befindenden Fossilien zugewiesen wurde. Indem man das Alter dieser Schichten nun kennt, ist es außerdem nun legitim, den in diesen Schichten neu gefundenen Fossilien dieses – für die Schichten festgelegte – Alter zuzuweisen. Einige Forscher haben nicht aufgehört, auf diesen Zirkel hinzuweisen, der hier aufgestellt wird, indem das Alter der Fossilien willkürlich bestimmt wird und demzufolge das Alter der Schichten. Was kann getan werden, um aus diesem Teufelskreis herauszukommen?

2. Die Methode, das jeweils absolute Alter festzustellen, die auf der Radioaktivität einiger Elemente basiert, wurde von den Evolutionisten sofort akzeptiert, insofern sie für lange Zeitabstände, unerlässlich für den evolutiven Prozess, von Vorteil zu sein schien. Aber die Erde ist viel jünger, als wie uns versichert wird. Durch die Erdkruste zirkuliert Strom, der aus der Erde einen riesigen Magnet macht, der um sich das entsprechende elektromagnetische Feld bildet. Die Kraft dieses Magnetfeldes schwindet von Jahr zu Jahr. Wenn man die Hypothese annimmt, dass diese Abnahme in einem gleich bleibenden Rhythmus vor sich geht, würde dies bedeuten, dass es in 4.000 Jahren diesen Erdmagnetismus nicht mehr geben wird. Aber andererseits bedeutet das, dass vor 20.000 Jahren der elektrische Strom, der durch die Erdkruste zirkulierte, eine solche Wärme erzeugt hätte, dass die Erdkruste verflüssigt worden wäre: Das bedeutet, dass die Erde, so wie sie jetzt ist, mit einer festen Kruste nicht über 20.000 Jahre alt sein kann. Die gehegte Zwangsvorstellung für lange Zeiträume führt einige Evolutionisten dazu, sich lächerlich zu machen im gleichen Augenblick, in dem sie sich anmaßen, als Lehrmeister aufzutreten: z. B. wenn sie einen einseitig behauenen Stein sowohl in die paläolithische Periode einordnen als auch in die neolithische, falls beide Seiten absichtlich behauen worden sind. Und sie lassen zwischen dem Paläolithikum und dem Neolithikum einige Jahrtausende verstreichen. Doch der Mensch, der die eine Seite des Steines behauen hat, hätte genauso gut die andere Seite zeitgleich behauen können.

3. Die ganze Sache mit den Fossilien hält der geringsten kritischen Prüfung nicht stand. Seit einiger Zeit greifen einige Verfechter der Hypothese vom Ursprung des Menschen vom Affen auf die Molekularbiologie zurück. Nach Meinung der Molekularbiologen (Vincent Sarich und vor allem Alan Wilson) hätten sich die Primaten und der Mensch von ihrem gemeinsamen »Vorfahren« vor knapp fünf Millionen Jahren getrennt, während die – mehr als in einem Sinn – Fossilienanthropologen bis zum Überdruß bewiesen hatten, dass diese Trennung vor 20 oder 30 Millionen Jahren stattgefunden habe (!). Der genealogische Stammbaum des Affen und der des Menschen, die beide von den *Molekularbiologen* vorgeschlagen worden waren, stehen im offenen Widerspruch zu den genealogischen Stammbäumen, die von den *Paläontologen*, die sich auf die Fossilien berufen, vorgeschlagen werden. Die Molekularbiologen gewannen die erste Schlacht, und die Mehrheit der Fossilienanthropologen

akzeptierte schließlich die von Sarich und Wilson angegebenen Zahlen. Die Enttäu- schung ließ nicht auf sich warten. Das Hämoglobin (das Protein der roten Blutkör- per), das im Menschen und im Affen vorhanden ist – beide sind praktisch identisch – erscheint auch in den Regenwürmern, in den Miesmuscheln, in einigen Insekten und sogar in einigen Bakterien (!).

Es gibt viele Gründe – in meinem zitierten Buch dargelegt –, weshalb es eine *evolutive Sequenz* (die berühmten genealogischen Stammesbäume der darwinschen My- thologie) nicht geben kann. Alle Lebewesen bilden nämlich eine je eigene perfekt definierte Gruppe, die voneinander isoliert sind. *Von der Molekularbiologie aus be- trachtet, gibt es also auch keine Zwischenwesen.* »Das stellt den totalen Zusammen- bruch der evolutionistischen Hypothese dar«, sagt der australische Molekularbiolo- ge Michael Denton in seinem Buch *Evolution: A Theory in Crisis*. Auf Grund der von ihm durchgeführten Studien über die chemische Zusammensetzung der Milch – ein gleich komplexes und grundlegendes Produkt wie das Blut – ist der Esel das dem Menschen nächststehende Tier. Andererseits wäre nach dem Cholesterol unser näch- ster Verwandter eine bestimmte Schlangenart (die Gartner snake), und auf Grund des Antigens im Blut wäre es eine Variante der Hülsenfrüchte (Butterbeam).²⁹

Weder die knöchigen Ähnlichkeiten (auf Grund der Fossilien) noch die molekula- ren Ähnlichkeiten beweisen etwas in Bezug auf die Verwandtschaft. Die so sehr hin- aus posaunte »Ähnlichkeit« zwischen den Affen und den Menschen erscheint völlig oberflächlich (Pfoten, die wie Hände aussehen) und verschwindet, sobald einer sich in die Knochen, in die Muskeln oder in die wirklichen Gewebe vertieft. Sogar die Transplantation von menschlichen Herzklappen wird von den Schweinen ausgehend durchgeführt, nicht von den Affen. Die Turbulenzen des Evolutionismus in den letz- ten Jahrzehnten führen in einer gesteigerten Manier zur Feststellung, dass der soge- nannte »Lebensbaum« seit mindestens vierzig Jahren keinen Stamm besitzt. Ebenso hat die Welt der Lebewesen überhaupt nichts zu tun mit den genealogischen Bäumen (das ist eine pure darwinsche Phantasie). Es ist vielmehr ein Mosaik, in welchem sich ähnliche Bestandteile (Strukturen, Moleküle, Funktionen etc.) untereinander vermischen, um die unterschiedlichen Arten oder Spezies zu bilden, ohne dass das bedeutet, die einen wären von den anderen hervorgegangen. Dies gleicht der Art und Weise eines Gemäldes, in dem der Künstler nicht für jede Figur eine andere Farbe verwendet, vielmehr kann er, indem er die Proportionen und die Formen variiert, – mit relativ wenig Farben – viele Figuren darstellen. So geschieht es in der Welt der Lebewesen, wo sich die Moleküle in einem mosaik- oder molekularartigen und nicht in einem baumartigen Muster einfügen. Das mosaikartige Muster ist Wissenschaft. Die genealogischen Bäume sind Phantasie.

4. Sind die *Arten festgelegt*? Wenn die Evolution ohne weiteres das von den Evo- lutionisten ausgedachte universale Gesetz der Natur sein sollte – wenn dies auch noch so lange Zeiträume verlangen würde – wäre zu beachten, dass diese Zeiten ver- rifizierbar sein müssten; und dennoch ist nach 250 Millionen Jahren nach der Uhr der Evolutionisten, der *Tuatara*, ein kleiner Verwandter der großen Dinosaurier ganz der

²⁹ Siehe R. O. Leguizamón, o. c. 25

Gleiche geblieben, wie er damals war! Das Gleiche muss von den Fledermäusen gesagt werden, deren älteste Fossilien wir uns identisch vorstellen, so wie sie auch heute sind.

Ein weiteres Beispiel unter vielen: die »Coelacanthimorpha oder Latimeria« Fische, die – gemäß den Evolutionisten – vor über 300 Millionen Jahren ausgestorben sein sollten, können heute noch entlang der Küste von Madagaskar gefischt werden und sind vollkommen identisch mit jenen Fossilien. Das Gleiche muss gesagt werden vom »Plesiosaurier«, einem Wasserraubtier mit einer Länge von etwa 10 Metern, das gemäß den Evolutionisten vor 100 Millionen ausgestorben war und das heute noch die Gewässer um Neuseeland unsicher macht, wo vor ein paar Jahren ein Exemplar von japanischen Fischern gefangen wurde und das mit den Fossilien von Plesiosauriern identisch ist. Im Staate Utah hat man einen »Friedhof« von Dinosauriern entdeckt, die lebend 10 bis 30 Tonnen schwer gewesen sind; doch Fossilien von Dinosauriern hat man, ohne die Antarktis auszuschließen, praktisch überall gefunden. Reptilien – mit veränderbarer Temperatur – haben also auf allen Breitengraden leben können, weil das Klima überall warm und gleichmäßig war, das heißt ohne den alternativen Wechsel der vier Jahreszeiten. Das Klima war warm wegen des »Treibhauseffektes«, verursacht durch die dichte Nebelwolke, welche die »Pangea« überdeckte. Auf dem ursprünglichen Kontinent, der sich später in sieben aufteilte, die heutigen Kontinente, herrschte gleichbleibendes Klima, ohne alternative Jahreszeiten, weil die Erdachse sich noch nicht in Bezug auf ihre elliptische Laufbahn geneigt hatte, sondern sich im rechten Winkel drehte.

E. Gilson sagt in seinem bekannten Werk »*Von Darwin zum Heiligen Thomas von Aquin*«: Der darwinische Evolutionismus, auch Transformismus genannt, *verneint die Wirklichkeit der Arten*. Denn zu sagen, dass die Arten festgelegt sind, ist eine Tautologie, aber zu sagen, dass die Arten sich (in ihrem Wesen – »Metaspeziation«) ändern, besagt, dass es dieselben gar nicht gibt.

Der Darwinismus hat eine philosophische Wurzel, ohne die dieser nicht vorstellbar wäre, und zwar die cartesianische und die baconische Leugnung der *substantiellen Form oder der Formursache*, wobei diese das Element ist, das die Arten gestaltet. Wenn es keine formale Ursache gäbe, könnte es logischerweise keine Arten geben. Außerdem ist, indem es keine geformte Substanz gibt, das einzige, was bleibt, die ausgedehnte Materie, die nur auf rein mechanische Veränderungen empfindlich ist, wie Mutationen. Wenn es aber keine formale Ursache gibt, wird der Begriff von *Zielursache* oder Zweck bzw. Teleologie philosophisch unverständlich. Die Leugnung der substantiellen Form führt zwangsläufig zur Leugnung der Endursache. Folglich ist alles ein Produkt des Zufalls. Doch hier tritt ein anderes Problem auf, und zwar, dass der Zweck, das »Wozu«, *nicht vom »Wie« getrennt werden kann*. Wo es keinen Zweck gibt, hört das »Wie an sich« auf zu sein, denn der Zweck ist es, was – über der intentionalen Schiene – den Agierenden zum Handeln führt. Wenn es kein Ziel gibt, kann es auch keine Aktion geben, wodurch der Begriff der »*causa efficiens*« (Wirkursache), das heißt die Kausalität,³⁰ unverständlich wird. Wenn wir aber nicht das Ursachen-Prinzip begründen können, fallen wir wieder in den Zufall als

»Erklärung« der Phänomene zurück. Daher kann der Evolutionismus alles erklären, weil er nicht an die Strenge des Kausalitätsprinzips gebunden ist.

5. Ein ausgezeichnetes Echo hat die *Theorie der Mikroevolution* von Daniel Raffard Abrienne gefunden, welche (vor allem in Italien und in Frankreich) mittlerweile Schule gemacht hat. Nach diesem angesehenen französischen Biologen ist es erforderlich, dass eine Hypothese als wissenschaftlich bezeichnet werden kann, solange die Fakten, die sie anführt, beobachtet werden können, verifizierbar und im Prinzip nach strengen Kriterien wiederholbar sind. Es ist nur gelungen, eine Mikroevolution zu erhärten, nicht aber die eigentliche »Metaspeziation« bzw. eine Makroevolution.

Nun gut, der größte Teil der Fakten, die zu Gunsten des Evolutionismus angeführt werden, stammen aus einer entfernten Vergangenheit, und sie entziehen sich den wissenschaftlichen Ermittlungen. Im Höchstfall können sie von ihren angeblichen Auswirkungen abgeleitet werden. Raffard de Brienne fasst in einem kurzen Memorandum das biologische Geschehen des Lebewesens zusammen: Das ganze biologische Geschehen des Lebewesens: Entwicklung, Funktionen, Vermehrung ist vorbestimmt durch einen Code, der in seiner ersten Zelle, die es von seinen Erzeugern geerbt hat, enthalten ist und der in allen seinen anderen Zellen reproduziert wird.

Die Zelle, umgeben von einer Membran, die den Austausch mit seiner Außenwelt reguliert, bildet ein chemisches Labor, das fähig ist, Millionen verschiedener Aggregate: Proteine, zusammengestellte Makromoleküle aus Aminosäuren und Enzyme bzw. kodifizierte Proteine, die die ganzen biologischen Prozesse auslösen, zu synthetisieren. Die Labormechanismen sind vertreten durch kleine Organe, die sich im Zytoplasma befinden: Mitochondrien, Ribosome, Liposome etc.

Dem Kern obliegt die Leitung. Im Kern sind die Chromosomen enthalten, und jedes von ihnen besteht aus einer sehr langen Kette von DNA Molekülen (Desoxyribonukleinsäure). Jedes DNA Molekül besteht aus zwei doppelten Kettenspiralen, und jede Spirale besteht aus einer Serie von Nukleotiden. Jedes Nukleotid bringt Zucker (Desoxyribose) mit sich, eine ortho-phosphorische Säure (PO₄) und eine von den vier Basen: zwei purinische Basen (Adenin und Guanin) und zwei pyrimidinische Basen (Thymin und Cytosin). Beide DNA-Stränge sind durch Basen verbunden: einer purinischen mit einer pyrimidinischen.

Die drei Buchstaben der DNA erlauben die Speicherung von einer großen Anzahl von Informationen: die 46 Chromosomen des Menschen enthalten das Äquivalent einer Bibliothek mit Abermillionen von Buchbänden.

Jeweils drei Buchstaben (Basentriplett) kodieren eine Aminosäure – so wie die Wörter, die zusammengestellt werden, Sätze bilden: Gene (Proteine), die sich wiederum zu einem Abschnitt zusammensetzen, und jeder von ihnen entspricht den Genen, die bei einer gleichen Funktion zusammenkommen.

Die DNA dirigiert alles. In einer annähernden Weise produziert die DNA – gleich einem Doppelgänger – eine Kopie ihrer selbst. Die DNA im Zytoplasma bewirkt, dass alle erforderlichen Prozesse in Gang kommen. Diese entwickeln sich unter der Kontrolle von Regulationssystemen, welche diese aktivieren oder blockieren kön-

³⁰ E. Gilson, *De Aristóteles a Darwin*, EUNSA, Pamplona, 1976, 278.

nen. Die Keimzellen geben nur die Hälfte der Chromosomen eines jeden Erzeugers ab, so dass sie die Mischung der genetischen Erbschaft ermöglichen und die Erscheinung von kleinen Zwischenfällen ausgleichen können, die in den genetischen Codes eventuell vorkommen.

Alles das ist äußerst komplex und noch nicht vollkommen bekannt. Aber es scheint offensichtlich zu sein, dass jede Evolution im Prinzip durch ein »System«, das grundsätzlich konservativ ist, behindert wird.

Durch Vererbung kann eine einzige im genetischen Code eingeschriebene Veränderung übertragen werden, und diese kann nur auf Grund eines Zwischenfalls entstehen, der sich im Augenblick der Verdoppelung (bzw. Entzweigung) der DNA-Kette ereignet hat. Es ist verständlich, weshalb die meisten genetischen Zwischenfälle lediglich die »Maschine« beschädigen, es sei denn, sie verursachen den Tod des Subjekts. Die einzigen Zwischenfälle, die eine neue Evolution einleiten könnten, sind solche, die zweitrangige Elemente betreffen, aber keine wesentliche Funktion beeinträchtigen. Es kann also keine Makroevolution (Makroevolution – die Evolution von einer Art zu einer anderen), sondern nur eine Mikroevolution geben.³¹

Die Forschungen über den Ursprung des Menschen haben bis zum heutigen Tag – bestätigt unser Verfasser – nicht mehr ergeben als wenige getrennte Fragmente eines Puzzles, dessen Gesamtbild nicht bekannt ist. Der Wunsch, mit den wenigen Daten, die gefunden worden sind, das gesamte Puzzle zu rekonstruieren, ist völlig legitim. Aber die Evolutionisten, die es versucht haben, haben dabei versagt. Die Rekonstruktion der Gesamtheit des Menschenbildes stößt auf eine Serie von unüberwindlichen Schwierigkeiten. Eine einzige würde genügen, um das Bild zum Scheitern zu bringen. Die Evolutionisten haben gut daran getan, dies zu versuchen, aber sie handeln falsch, wenn sie dabei verharren. Es ist schon oft vorgekommen, dass eine irrige Hypothese in der Wissenschaft einen Fortschritt bewirkt hat, doch das ist nicht möglich, wenn man so verbohrt weitermacht, und selbst erfundene Elemente in das Puzzle eingliedert, die aber nicht hineinpassen, und zugleich authentische Elemente ausschließt und andere modifiziert, mit dem Zweck, dass sie um jeden Preis hineinpassen.

Die Natur schreckt vor dem Vakuum zurück, auch die Wissenschaftler. Es bedarf eines großen Mutes, um eine Theorie, die von der Allgemeinheit als gültiges Ergebnis der Forschung akzeptiert wird, zu verwerfen, wenn es keine andere gibt, welche diese Theorie ersetzt. Dennoch ist es notwendig, den Evolutionismus grundlegend und endgültig zu verwerfen, denn er ist ein Hindernis für die wissenschaftliche Forschung und auch schlichtweg eine Irrlehre. Man ist der Wahrheit näher, wenn man die eigene Ignoranz bekennt, als wenn man im Irrtum verharrt.

Bis zum heutigen Tag wissen wir nicht, wie die lebenden Arten erschienen sind, wie sie sich entwickelt haben und wie manche von ihnen ausgelöscht wurden.

Die Mikroevolution, die schon immer akzeptiert wird, zumindest auf empirische Weise, kann die Dinge zwar modifizieren, aber sie darf nicht extrapoliert werden auf eine vermeintliche Makroevolution, die aus einer rohen, für ewig gehaltenen Materie hätte hervorgehen sollen.

³¹ Vgl. D. Raffard de Brienne, *Per finirla con l'evoluzionismo. Delucidazioni su un mito inconsistente*, Rom 2003 (Aus dem Französischen übersetzt von Cristina Bardele).

Es stimmt, dass gewisse Spuren, die in der Vergangenheit von Lebewesen hinterlassen worden sind, als seltsame Zeugen einer geheimnisvollen Geschichte erscheinen können, aber vorerst ist es nicht möglich, sie über Vernetzungen mit den Nachfahren in Verbindung zu bringen, ohne dabei auf unlösbare Widersprüche zu stoßen. Die jeweiligen Besonderheiten so wie die Widersprüche müssten durch harmonische Erklärungen eingebracht werden, durch die jedes Element seinen Platz bekäme. Denn die Wahrheit, ein Spiegelbild der Wirklichkeit, kann und muss eine einzige sein.

Der Tag, auf den wir warten, vielleicht in ferner Zukunft, an dem die menschliche Intelligenz durch eigene Kraft zur Wahrheit gelangt, ist schon gekommen – versichert drastisch Raffard de Brienne –, »um den Zustand von Scheinleben, den die Leiche des Evolutionismus künstlich erhält, abubrechen. Reißen wir ihm den Stachel aus«.³²

Zusammenfassende Reflexionen

1. Die zuverlässigsten wissenschaftlichsten Daten über die Ursprünge, ganz gleich, ob man die Hypothese der Evolution mehr oder weniger akzeptiert, tragen dazu bei, den experimentellen innerweltlichen Ausgangspunkt – es gibt keinen anderen – zu bestätigen, der unausweichlich – ausgenommen bei »selbstverschuldeter Verachtung« (J. Pieper) – zum Eingriff des Schöpfergottes und zu einer personalistischen Anthropologie – grundgelegt in der Bibel –, als einsichtiger Forderung führt, jedoch stets nur innerhalb der metaphysischen Ordnung.

Es gibt weder physische noch mathematische Beweise über Gott. Die positive experimentelle Wissenschaft ist notwendigerweise methodologisch atheistisch. Obgleich, wohlgemerkt, es nicht möglich ist, Wissenschaft zu betreiben und auch nicht irgendeine rein menschliche Tätigkeit auszuüben, ohne die Voraussetzung der transzendenten Öffnung des Menschen zum Sein anzuerkennen, der wegen des kausalen Eingriffs auf »jenen, der ist« (YHWH, Ex 3, 15), verweist, welcher der gleiche ist, der sich Moses auf dem Sinai offenbart hat, dessen Eingeborener zu uns gesprochen hat als die Zeit erfüllt war, in dem Rabbi Jesus von Nazaret, aus dem Stamme Davids, dem Fleische nach geboren von einer Frau (vgl. Gal 4, 4; Hebr 1, 2; Röm 1, 3).

2. Die Intuition von Darwin und Wallace (letzterer ist weniger berühmt) – über die Bedeutung der natürlichen Selektion, die über kleine Änderungen der Art, die sich zufällig bilden, wirkt (die so genannten Irrtümer bei der Verdoppelung der DNA, gemäß der modernen Synthese), kann nicht die »qualitativen Sprünge« – das Hervorgehen von Neuem – auf der ontisch gestuften Skala rechtfertigen. Die Selektion kann nur das begünstigen, was bereits vorhanden ist. Die Evolution ist kein schöpferisches Prinzip, das die Bildung von etwas wirklich Neuem zu erklären vermag, wie die Erscheinung des Lebens, vieler Arten und vor allem des Menschen.

Etlche Gelehrte – in den letzten Jahrzehnten sind es immer mehr geworden – verneinen entweder die Evolution oder sie akzeptieren sie nur für die Mikroevolution,

³² Vgl. D. Raffard de Brienne, *Evoluzionismo*.

und zwar nicht aus religiösen, sondern aus wissenschaftlichen Gründen (sie sei »ein Märchen für Erwachsene«). Der Zufall von kleinen Variationen (bzw. Mutationen) könnte nicht die Bildung von ziemlich komplexen Strukturen und von großen evolutiven Richtlinien der Wirbeltiere in relativ kurzer Zeit erklären.

3. Insbesondere der Mensch kann sich nicht als ein notwendiges und natürliches Produkt der Evolution betrachten. Das geistige Element – die Intelligenz und der freie Wille, die Gefühle, die ihn charakterisieren, können nicht aus der Materie hervorgehen. Das ist der ontologische Sprung, die Diskontinuität, welche das Lehramt der Kirche in Bezug auf die Erscheinung des Menschen immer behauptet hat und die einen positiven Schöpferwillen Gottes voraussetzt. So soll Chesterton gesagt haben: »Gott kann nur bis eins zählen und zerbricht das Modell, nachdem er es geschaffen hat«.

4. Wann, wo und wie Gott es gewollt hat, ist der Funke der Intelligenz gesprungen. Das ist es, was den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht, den einige vergessen wollen (hier sei an das Projekt »großer Affe« von Singer und Cabalieri erinnert, vom spanischen Parlament – unter anderen – approbiert). Das herauszufinden steht außerhalb des Rahmens der empirischen Wissenschaft und kann daher mit der Methodologie der Wissenschaft weder bestätigt noch verneint werden. Diese liefert nur empirisch feststellbare Fakten. Sie sind der unverzichtbare Ausgangspunkt der metaphysischen Beweisführung, die zum Schöpfer führt – zu jenem, der durch sich selbst existiert – im Lichte der ontologischen Erfahrung des transzendentalen Seins, das wir in der ontologischen Erfahrung des sensiblen Seins kennen. Diese Erfahrung ist es, die dem endlichen Menschen, der aber doch offen für die Unendlichkeit des Seins ist, die Möglichkeit eröffnet, das Wort der biblischen Offenbarung Gottes zu vernehmen.

5. Die »Wissenschaft ohne Glaube« glaubt, dass unsere Biologie das Geheimnis des menschlichen Lebens vollkommen aufdecken kann, indem sie rein wissenschaftliche Erklärungen hinsichtlich des Denkens, der Liebe, der Kreativität, der Moral und selbst über unseren Glauben an Gott, als bloße »Phänomene unseres Gehirns« von sich gibt. Es gibt sogar einen, der behauptet, dass er im menschlichen Gehirn das »Modul Gottes« entdeckt hat, dessen Aktivität die religiösen und mystischen Erfahrungen zuzuordnen sind. Die Biopropheten – wie R. Dawkins – sagen uns, dass wir uns auf dem Weg hin zu einer neuen Phase der Evolution befinden, hin zur Schöpfung einer nachmenschlichen Gesellschaft, die auf Wissenschaft und Technologie gründet. Die Bedrohung unseres Lebens kommt nicht so sehr aus dem Glauben an die Wanderung unserer Seele im anderen Leben, als vielmehr aus der Verneinung der Seele in diesem Leben.

6. *Aber der Mensch ist – von seinem Wesen her – ein unheilbar religiöses Lebewesen.* In einer grausam materialistischen Atmosphäre kann er einfach nicht überleben. Daher folgt auf jede Epoche eines klassischen Materialismus das, was Spengler die *zweite Religiosität* nennt, ein Ersatzmythos. Und der Evolutionismus wird eine der Säulen dieser neuen Religiosität sein. Es ist ein fast religiöser Glaube daraus hervorgegangen, der auf dem antikreationistischen Evolutionismus gründet: die neue Heidenreligion vom Typ des »New Age«, die letzte Version der Kabbala und der alten Gnosis, welche die esoterischen, freimaurerischen Logen überlebt hat.

7. Trotz allem, was die »Wissenschaft ohne Glaube« behauptet, widerlegt die angebliche Evolution unseres Ursprungs – was von immer mehr Wissenschaftlern, vor allem im letzten Jahrzehnt (wie schon gesagt) verworfen oder bezweifelt wird – nicht die Wahrheit über unsere menschliche Einmaligkeit. Die Geschichte unseres Werdeganges kann nicht das unmittelbare Wissen über unser Sein, über das, was wir geworden sind, ersetzen. *Um den Menschen kennenzulernen, müssen wir studieren, wie er ist und was er tut. Es reicht nicht, zu wissen, wie er so geworden ist.* Um unsere Natur zu verstehen – das, was wir sind – oder welche unsere Stellung unter den Lebenden ist, ist es belanglos, ob wir aus dem Urschlamm hervorgegangen sind oder aus einer »evolutionierenden Schöpfung«, wovon so viele überzeugt sind. Was hervorgegangen ist – allein das zählt – ist nicht bloß etwas Affenartiges. Der Mensch kann seinen Ursprung nicht exklusiv im biologischen Prozess der Evolution gehabt haben. Er manifestiert intellektuelle Reflexionsfähigkeiten und einen freien Entscheidungswillen, was nicht auf die Materie zurückzuführen ist. Er besitzt eine spirituelle Dimension, und der Geist kann nicht aus lebender Materie hervorgegangen sein.

Es ist undenkbar, dass der Geist aus der Materie hervorgegangen ist. Das Zeugnis, mit dem das Leben sich dem Lebenden durch seine vitale Tätigkeit offenbart (»vivere viventibus est esse«), ist unmittelbarer, überzeugender und glaubwürdiger als die abstrakten Erklärungen, welche die erlebte Erfahrung verwischen und sie mit irgendeiner körperlichen Mutation identifizieren. *Jeder, der irgendwann geliebt hat, weiß, dass die Liebe nicht auf Neuronenüberträger zurückzuführen ist.*

Der atheistischen und materialistischen Deutung von Jacques Monod, dass wir »das Produkt eines Zufalls« sind, hat Benedikt XVI. zu Beginn seines Pontifikates und dann wieder in seiner Enzyklika »Caritas in veritate« widersprochen: »Wir sind kein zufälliges und sinnloses Produkt der Evolution. [...] Der Mensch ist nicht etwa ein verlorenes Atom in einem Zufalls-Universum, sondern ein Geschöpf Gottes, das von ihm eine unsterbliche Seele empfangen hat und von Ewigkeit her geliebt worden ist.«³³

³³ Benedikt XVI., Enzyklika »Caritas in Veritate« vom 24. 4. 2005, nr. 7 und 29.

Die Konstitution und Entwicklung des Lebendigen

Ein Beitrag zur Schöpfungslehre

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

1. Das Wesen des Lebendigen

1.1 Der lebendige Organismus als integrale Ganzheit

Zu Darwins Zeiten wusste man noch nichts von der Molekularbiologie. Heute steht fest, dass die Charakteristika eines jeden Organismus, alle seine Lebensvollzüge bis ins kleinste Detail durch den genetischen Code rigoros programmiert sind. Dieser Code besteht aus einem Komplex von ererbter Information, der von der Elterngeneration auf die jeweiligen Nachkommen übertragen wird, und der genau festlegt, dass ein lebendiges Wesen immer nur einen neuen Organismus (ein anderes lebendiges Wesen) derselben *species* hervorbringen oder zeugen kann nicht aber einen Organismus mit einem anderen Bauplan.

Auch die einen gewissen Druck auf die Populationen ausübende natürliche Auslese, die immer nur an einem schon bestehenden, formierten Organismus ansetzt, und nicht etwa an den Genen, vermag dies nicht. Nach Auskunft der Biologen und der synthetischen Evolutionstheorie¹, die hier als bekannt vorausgesetzt wird, wirkt die natürliche Selektion am Phänotyp, nicht am Genotyp.² Kann hier die Molekularbiologie weiterhelfen, um die Theorie von der schrittweisen Veränderung des Erbgutes durch Mutation abzusichern? Mutationen sind zufällig auftretende Veränderungen in der chemischen Komposition der Gene, d.h. in der äußerst komplexen Molekülstruktur der DNS, in der die ererbte Information gespeichert ist.

Eine zufällige Veränderung in einer hochkomplexen Struktur tendiert unvermeidlich zu deren Verschlechterung. Es könnte sein, dass die Mutation einen geringen Effekt hat, der das Überleben des Organismus nicht gefährdet. In diesem Fall könnte sie nie eine Artumwandlung bewirken. Oder aber die Mutation hätte eine hinreichende Größe, um gegebenenfalls die *species* zu verändern, in diesem Fall wäre sie tödlich. Hier liegt der Grund, weshalb die Hypothese einer transspezifischen Evolution notwendigerweise nicht so sehr Mutationen, die (für den betreffenden Organismus) günstig sind, als vielmehr Transmutationen, mit denen ein qualitativer »Sprung« erreicht wird, nötig macht. Damit ergibt sich die Notwendigkeit, Evolutionssprünge zu postulieren, die, ausgelöst durch das Auftreten von kreativen Mutationen, biologisch neuartige Strukturen und Baupläne im Zusammenspiel eines funktionierenden Organismus produzieren könnten.

¹ Vgl. T. Dobzansky / F. J. Ayala / G. L. Stebbins / J. W. Valentine, Evolution, San Francisco 1977.

² Vgl. F. M. Wuketits, Grundriß der Evolutionstheorie, Darmstadt ²1989, 125.

Aus solchen größeren Veränderungen müsste das Auftreten der verschiedenen, nicht-kreuzbaren Typen von Lebewesen und aller Arten des Lebendigen, angefangen von der Amöbe, bis hin zum Menschen, erklärt werden.

Dass einzelne, in einem Organismus auftretende Mutationen unmöglich ganze Baupläne liefern können, die für neue Organe notwendig sind, ergibt sich aus ihrem nachteiligen Charakter (so sie – anders als die Mikromutationen – die Funktionsweise eines Organs verändern), aber auch aus der begrenzten Häufigkeit, mit der sie sich ereignen.³ Deshalb ist in der darwinistischen Pseudowissenschaft kein Platz gewesen für das Konzept des lebendigen Organismus, d.h. für ein unendlich komplexes aufeinander-Abgestimmt-Sein von integralen Strukturen, die wie *ein* Ganzes funktionieren.

Als eines der geistigen Erben Descartes' mit seiner mechanistischen Vision vom Körper, der wie eine Maschine funktioniert, denkt das evolutionäre Erklärungsmodell Lebendiges in den Begriffen von Teilen, die aneinander gekoppelt sind.⁴ Auf diese Weise gelangt man hier zu der Überzeugung, ein Organismus werde durch den schrittweisen Austausch von Teilelementen, die – wenn man sie dann aufsummiert – ein anderes Funktionsgefüge ergeben, in einen anderen Organismus transformiert. Die höheren Säugetiere und auch der Mensch besitzen jedoch eine äußerste Differenzierung, was – in Relation zu ihrer Umwelt und den anderen Individuen ihrer Spezies – einen höchsten Grad von Spezialisierung besagt. Aristoteles hatte von der jedem Individuum einer »Art« eigenen substantialen Wesensform gesprochen – dem Formalgrund seines Soseins sowie seiner konkreten Verwirklichung in der »Natur der Dinge«, d.h. seines Lebendigseins. Den wesentlichen philosophischen Grundintuition des Aristoteles folgend, wird man auf die substantiale Form zurückkommen müssen, von der die gesamte Materie eines Lebewesens, angefangen von seiner äußeren Konfiguration (Phänotyp) bis hin zur spezifischen Ausdifferenzierung seiner konstitutiven Moleküle, ihre Determination empfängt. Am deutlichsten wird dies beim Menschen sichtbar, der einen höchsten Grad an biologischer Differenzierung besitzt; aber auch die anderen höheren Formen von Lebewesen weisen diesen hohen Grad an Differenzierung in ihren Lebensfunktionen auf.

Innerhalb der verschiedenen Gruppen von Lebewesen lässt sich kein Autotransformismus beobachten, vielmehr ist es ein durch die Empirie bestätigtes biologisches Gesetz, dass kein differenziertes (spezialisiertes) Wesen sich ohne weiteres Weise in ein anderes, ebenso differenziertes Wesen transformiert, was etwas grundsätzlich Anderes ist, als sich durch Fortpflanzung zu vermehren.

³ Vgl. Ph. Awadalla, Variation in genomwide mutation rates within and between human families, in: *Nature Genetics* 6 (2011) 1–12. Der Artikel widerlegt die bisherige Auffassung der Humangenetiker, dass sich das Genom in jeder Generation in hundert bis zweihundert Stellen verändert.

⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart, 1996, 146: »Die Krise des Personbegriffs ergibt sich aus dem cartesianischen Dualismus und aus der Unmöglichkeit, im Rahmen dieses Dualismus *Leben* zu denken [...] Schöpfung ist etwas anderes als die Konstruktion einer Maschine. Gott stiftet, im Unterschied zum *homo faber*, dem Geschaffenen ein *telos* als dessen eigenes. Das heißt, er kann Leben als Selbstsein schaffen.«

1.2 Das Lebensprinzip⁵

Im Vergleich mit der unbelebten Materie und den organischen Substanzen (d.h. den Molekülverbänden aus Aminosäuren) stellt jedes Lebewesen ein *Novum* dar, denn es ist mehr als ein Agglomerat solcher Substanzen. Es zeichnet sich aus durch ein inhärentes, einheitsstiftendes Prinzip, das die Stoffwechselprozesse, die Zellteilung, die Wahrnehmung, das Wachstum und die Vermehrung – ausgehend von der in der DNS gespeicherten Information – steuert. Nach aristotelischem Verständnis, das sich in der zeitgenössischen Philosophie etwa bei X. Zubiri wiederfindet, wird das Leben vom Lebensprinzip, d.h. von der substantialen Form, die einen Organismus eben zu diesem lebendigen Seienden macht, getragen.⁶ Der Aristoteliker wird davon ausgehen, dass Lebewesen sich in einer entitativen Andersheit von nichtlebenden Dingen unterscheiden und dass eine Reduktion von Lebensvorgängen auf rein chemische Prozesse nicht möglich ist. Die verschiedenen Funktionen und Prozesse, die alle aufeinander abgestimmt und auf das Ganze des funktionierenden Organismus ausgerichtet sind, verlangen nach diesem tragenden und steuernden Prinzip, das der Grund und die Quelle dieses Lebens ist.⁷

Der lebende Organismus zeichnet sich durch das Prinzip »Seele« aus – nicht eine eigene, abgetrennte Substanz, die beim Menschen als »res cogitans« (geistiges Bewusstsein) mit dem Körper als »res extensa« durch mechanische Zwischenglieder verkoppelt wäre, sondern Akt (Wirklichkeit) des organischen Körpers.⁸ Es ist die Seele, die substantiale Form, die die Materie bestimmt und formt und zu einem lebendigen Organismus macht. Sie ist, wenn man Aristoteles folgen will, der »erste Akt« eines physischen organischen Körpers.⁹

Auch die Wirkungen, die kennzeichnend für lebendige Wesen sind, werden von diesem Lebensprinzip verursacht und können unbelebten organischen oder anorganischen Verbindungen nicht zukommen. Während wir nach heutigem Sprachgefühl »Seele« zunächst für das Lebensprinzip des Menschen verwenden, geht Thomas von Aquin z.B. noch davon aus, dass es eine »ratio communis« der Seele gibt, die es erlaubt, den Begriff auf die drei Hauptklassen von Lebewesen anzuwenden.¹⁰ In jeder dieser drei Klassen (Geistiges, Sinnlich-Wahrnehmendes und vegetatives) von Leben haben wir es – abstrakt gesprochen – mit unterschiedlichen Formen der »Selbstbewegung« und des »Selbstbesitzes« zu tun, angefangen von den pflanzlichen Stoffwechselprozessen,

⁵ Dass der Versuch, von einem »Lebensprinzip« zu handeln, unter das Verdikt des längst überwundenen »Vitalismus« gestellt werden könnte, hält mich hier nicht davon ab, dieses als Formalgrund jedes eigenständig existierenden, dynamischen und lebendigen Seienden zu betrachten, da es mir nicht darum geht, den alten Vitalismus neu zu beleben.

⁶ Vgl. X. Zubiri, *Vom Wesen*, München 1968, 190f: »Das Wesen konstituiert genau und formal das Moment der Selbstheit. Der Angriff auf das Wesen ist nicht ›Wider-Sinn‹, sondern ›Wider-Realität‹; er ist die physische Vernichtung der substantiven Realität. [...] Für das Vorhandensein der substantiven Selbstheit reicht die Fortdauer der Substanz nicht aus. [...] Der Organismus bewahrt seine Selbstheit so unabhängig von den Substanzen, dass er gerade deshalb die Substanzen als Singuläres austauschen kann.«

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *S. C. G. II* 73.

⁸ Vgl. Aristoteles, *De anima II* 1.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *S.Th. I* 18,3.

über die sinnliche Wahrnehmung der Tiere, die eine instinktive Reaktion nach sich zieht, bis hin zur intellektuellen Erkenntnis des Menschen, der dann mit seinem Willen die verschiedenen Güter anstrebt. Alle diese Wirkungen, zu denen Lebewesen fähig sind, werden von der Seele als dem Prinzip seiner Einheit getragen und geleitet.

2. Erste Stufe der Evolution – der Übergang von nicht belebter Materie zum Leben

2.1. Schwierigkeiten der Erklärung

Ein Gemisch von organischen Substanzen wie Aminosäuren stellt noch nichts Lebendiges dar. Alle Attribute des Lebendigen finden sich – in elementarer Form – in der Zelle eines lebendigen Organismus. Das Problem der Lebensentstehung konzentriert sich in der Frage, wie es dazu kam, dass die erste Zelle auf den Plan trat. Entweder fand das Leben seinen Ursprung spontan, aus der unbelebten Materie oder nicht. Eine dritte Möglichkeit ist wissenschaftlich ausgeschlossen. Wenn aber die erste Möglichkeit zutrifft, wird die empirische Wissenschaft in der Lage sein müssen, den Mechanismus der Lebensentstehung mit ihren Mitteln zu erklären. Die Hypothese der Biogenese nimmt an, dass das Leben seinen Anfang nahm bei der spontanen Organisation von unbelebten Molekülverbänden.¹¹

Materie, die sich ihre Organisationsstrukturen aufbaut, von einfachen Atomen und anorganischen Molekülen bis hin zu einer Zelle (»molekulare Evolution« genannt) – schrittweise, durch zunehmende Komplexität – wäre der Ursprung für das Auftauchen der ersten Lebenseinheiten, das sich, von chemisch-physikalischen Gesetzen regiert, über Millionen von Jahren hingezogen hätte. Der Zufall¹² in den molekularen Bewegungen hätte in Übereinstimmung mit den Gesetzen von Physik und Chemie, die die unbelebte Materie beherrschen, als die treibende Kraft in dieser spontanen »Biogenese« gewirkt.

Es war der amerikanische Chemiker Stanley Miller, der ab 1953 in einer Reihe von Laborexperimenten diesen Prozess empirisch nachzuvollziehen versuchte. Der Versuch Millers hat seitdem zahlreiche Nachfolgeexperimente gefunden, die das Ergebnis von damals bestätigt haben: In den Reaktionsgemischen findet sich eine kleine Menge Kohlenstoff, überwiegend Monokarbonsäuren – Verbindungen, die bereits in geringen Konzentrationen ein Kettenwachstum verhindern, und etliche verschiedene Aminosäuren, darunter maximal dreizehn von jenen, die auch Bestandteile von Proteinen sind. Man weiß nicht, warum die Zahl der Aminosäuren, die in lebenden Zellen angetroffen werden, auf zwanzig beschränkt worden ist,

¹¹ Vgl. F. M. Wuketits, Grundriß der Evolutionstheorie, 61: »Wie immer auch belebte von unbelebten Systemen abgegrenzt sein mögen – es kann kein Zweifel daran bestehen, dass das Organische aus lebloser Materie hervorgegangen ist, als Folge von Prozessen, deren Erkenntnis heute die Annahme immaterieller Faktoren für die Lebensentstehung überflüssig macht.« Der Autor unterscheidet (wie die meisten Vertreter der modernen Evolutionsbiologie) nicht zwischen Kausalfaktoren und Konstitutionsprinzipien der Dinge; er kommt ohne letztere aus – auch dann, wenn es philosophisch wird.

¹² Einen eindrucksvollen Versuch einer Rehabilitierung des Zufalls gegenüber dem Determinismus eines mechanischen Weltbildes unternimmt D. Hatrup in seinem zusammen mit B. Hallensleben und G. Vergaunen verfassten Beitrag »Durch Zufall geworden? Oder wie die Theologie von Design reden kann«, in: G. Augustin / M. Brun / E. Keller / M. Schulze (Hgg.), »Christus – Gottes schöpferisches Wort« (FS für Christoph Kardinal Schönborn zum 65. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2010) 41–57, hier: 44ff.

obwohl eine größere Auswahl zur Verfügung gestanden hätte.¹³ Selbst bei diesen »proteinogenen« Aminosäuren handelt es sich um optisch inaktive Gemische, die für eine Proteinbildung nicht in Frage kommen. Man hat – ausgehend von diesen Experimenten – eine Reihe von Theorien vorgelegt, die den Übergang von Nicht-Leben zu Leben erklären wollen.¹⁴ Aber viele Fragen bleiben hier offen. Manches erscheint äußerst rätselhaft: Allein die DNS eines Bakteriums, das wir zu den einfachsten Formen des Lebendigen zählen, verfügt über circa 2 Mio. Nukleotide, deren innere Organisation darüber entscheidet, ob diese DNS funktional ist und die Produktion von über einer Milliarde von Proteinen steuern kann.

Das auf der Erde vorfindliche Leben verdankt sich einer Interaktion von Nukleinsäuren (DNS, RNS) und Proteinen. Es steht außerdem fest, dass diese Makromoleküle eine enorme Komplexität besitzen, die nicht dafür spricht, dass sie sich spontan, vom Zufall gesteuert, organisiert haben. Jedenfalls hat jedes Laborexperiment bestätigt, dass es nicht möglich ist, Proteine zu synthetisieren, ohne eine bereits existierende lebende Zelle vorzusetzen.

Zur Proteinsynthese ist bereits die Zelle in ihrer Totalität verlangt: Membranen, Transport- und Umsetzungsmechanismen, Enzyme, Nukleinsäuren usw. Letztlich muss immer ein Prozess der Informationsübertragung vorausgesetzt werden: Die gesamte Zellstruktur und die Funktion einer Zelle – kleinste Einheit des Lebendigen – hängen von einer Programmierung ab, die sich in der DNS findet, und die mittels Autoreplikation innerhalb der Zelle »gelesen« werden kann, um die Synthese aller lebensnotwendigen Proteine in ihrem Zusammenwirken zu leisten.

2.2. Die Zelle mit ihrer irreduziblen Komplexität

Von der präbiotischen Chemie führt kein gerader Weg zu zellulärem Leben oder zu zellähnlichen, lebenden Strukturen. Man kann aber auch den umgekehrten Weg einschlagen und fragen: Wie weit lassen sich lebende Systeme vereinfachen, um sich den Vorgängen in der präbiotischen Chemie zu nähern?¹⁵ Anders gefragt: Welche Komplexität muss ein System aufweisen, um zellähnlich genannt zu werden? Man hatte nach der Entdeckung der Archaeobakterien darüber spekuliert, dass diese Mikroorganismen gute Modellsysteme dafür sein können, wie die ersten Vorläufer von Zellen entstanden sein könnten, musste dann aber feststellen, dass gerade Archaeobakterien komplexe Stoffwechselsysteme darstellen, was dann mit der Entdeckung der kompletten DNS-Sequenz des Genoms eines solchen Organismus (1995) bestätigt wurde.¹⁶ Es gibt keine Lebewesen, die weniger komplex wären als diese Organismen. Zwischen ihnen und bloß organischen Molekülgemischen liegt ein gewaltiger Sprung, der große Rätsel aufgibt.¹⁷

¹³ Vgl. R. Junker / S. Scherer, *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen 41998, 139.

¹⁴ Vgl. J. Horgan, *Tendencias en evolución*, in: *Investigación y ciencia* 175 (1991), 80–90; M. Artigas, *Desarrollos recientes en evolución y su repercusión para la fe y la teología*, in: *Scripta Theologica* 32 (2000) 249–273.

¹⁵ Vgl. R. Junker / S. Scherer, *Evolution*, 147.

¹⁶ Vgl. ebd., 147.

¹⁷ Vgl. B. Fuchs, *Der Traum der Molekularbiologie: die Selbstentstehung des Lebens*, in: *Imago Hominis* 14 (2007) 115–130, hier 124: »Der von Joyce und Orgel formulierte Traum eines ›Standard-Modells‹ zur Lebensentstehung bleibt bisher im Bereich der Spekulation. Weder für die präbiotische Herkunft der Bausteine von Nukleinsäuren und Proteinen gibt es sichere experimentelle Daten, noch für eine Urform eines sich selbst replizierenden genetischen Systems, weiter ist die Frage der Organisation des genetischen Materials auf zellulärer Ebene unbeantwortet.«

Bereits die einfachste Zelle benötigt eine spezielle Membran, Mechanismen zur Kontrolle des Stoffwechsels, Mechanismen zur Verwertung der in der DNS gespeicherten Information, zum Duplizieren der DNS usw. Dies führt zum *Prinzip der irreduziblen Komplexität*: Eine Anordnung von Funktionselementen, von denen jedes einzelne eine notwendige Bedingung ist, damit das Gesamtsystem funktioniert, muss immer schon gegeben sein. Alle Lebewesen enthalten irreduzibel komplexe Systeme. Würde man ein einziges dieser Funktionselemente entfernen, stände die Gesamtfunktion des Organismus still. Solche Systeme können nicht durch graduelle Weiterentwicklung entstehen, da sie ohne das intakte Ganze eines jeden dieser Elemente nicht lebensfähig sind.¹⁸

Es ist eine Illusion, der manche wie der Nobelpreisträger J. Monod aufgefressen sind, zu glauben, mit der Entdeckung der mikroskopischen Molekülstruktur der DNS, die das wesentliche Konstitutionsmoment der Chromosomen im Inneren des Zellkerns darstellt, habe man das Geheimnis des Lebens erklärt.

2.3. Die Sicht der Schöpfungstheologie

Aus der Sicht der Schöpfungstheologie fordert die Entstehung von lebenden Systemen aus vorgängigen chemischen Verbindungen ein schöpferisches Wirken und Urheben Gottes als einer höchsten Ursache, die das gesetzhafte Wirken von Physik und Chemie transzendiert.

Lebende Organismen stellen gegenüber der unbelebten Materie ein solches *Novum* dar, dass sie aus dem Wirken der naturgesetzlich festgelegten Kausalität von materiellen Wirkursachen allein nicht erklärt werden können. Sie bedürfen – theologisch gesprochen – einer neuen Sinnurhebung als schöpferischer Formgebung, aus der die auf Information basierende innere Architektur sowie der Funktionsplan des jeweiligen lebenden Systems entspringen.

Freilich wird darauf zu achten sein, dass das Wirken der naturimmanenten Zweitsachen – für sich genommen – intakt bleibt und ohne »Intervention« der göttlichen Schöpfermacht (*causa prima*) auf gleichem Wirkniveau wie die naturimmanenten Ursachen auskommt. Im Falle von ständigen Interventionen Gottes auf dem Niveau von innerweltlichen, natürlichen Ursachen hätten wir es mit einer Verendlichung des transzendenten Schöpferwirkens zu tun, da Gott in dem Fall selbst zu einem Glied innerhalb einer naturimmanenten Ursachenkette würde. Gottes Schöpferhandeln ist aber immer transzendent und außerzeitlich. Gott kann in seinem lebengebenden Handeln nicht in eine geschöpfliche Ursachenkette hineinverspannt werden.

3. Die Typen des Lebendigen – ihre Verbindung und ihr Eigensein

3.1. Grundtypen in der Taxonomie

Das *Novum* des Seienden in jeder Ordnung des Lebendigen stellt den Evolutionstheoretiker vor große Probleme. Wichtige Arbeiten über molekulare Grundbausteine (Insu-

¹⁸ Vgl. J. Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, Witten 2009, 176ff., 182f.

lin, Myoglobin, verantwortlich für den Sauerstoff-Transport innerhalb der Zelle, Relaxin etc.) haben gezeigt, was bereits die Auswertung der zahlreichen Fossilfunde ergeben hatte, dass nämlich über einige beiläufige Ähnlichkeiten hinaus die taxonomischen Basisgruppen (Gattungen, Familien) vollständig voneinander getrennt sind – ohne ein Mittleres, das sie miteinander verbände. Schon aus der Sicht der Molekularbiologie erweist es sich als unmöglich, eine evolutive Sequenz aufzustellen, die alle Grundbausteine und Formen des Lebendigen miteinander in Zusammenhang bringt. Vielmehr zeigt sich, dass alle Lebewesen genau determinierte Gruppen bilden, die untereinander vollkommen verschieden sind. Für die Molekularbiologie existieren auch keine Übergangsformen.

Man hatte – aufgrund der Ähnlichkeiten der Lebewesen untereinander – gehofft, Proteinstammbäume zu rekonstruieren, die die relative Lage der Organismen zueinander präzise angeben. Der australische Molekularbiologe M. Denton hatte ein vielversprechendes Forschungsprogramm zur molekularen Klassifikation der Organismen entworfen. Damit konnten Vorstellungen gradueller Übergänge nicht mehr gerechtfertigt werden. Auch C. Patterson hatte noch 1993 versucht, evolutionäre Stammbäume, die auf molekularen Sequenzen beruhen, aufzustellen. Doch man konnte keinen einzigen widerspruchsfreien Stammbaum aller Lebewesen konstruieren.¹⁹ Und damit nicht genug: Aufgrund von Studien über die chemische Zusammensetzung der Milch – in ihrer Bedeutung ebenso fundamental wie das Blut – entpuppt sich der Esel, allen bisherigen Anschauungen zum Trotz, als das dem Menschen meist verwandte Tier. Nimmt man hingegen das Cholesterin als Ausgangsbasis, so ist unser nächst verwandtes Wesen eine Natterart, und im Falle des Antigens A im Blut ist es eine Variation der Hülsenfrüchte.²⁰

Je mehr Proteinsequenzen analysiert werden, desto schärfer rofilert sich eine molekulare Typologie der Organismen. In seinem Buch »*Evolution: A Theory in Crisis*« (1999) hat M. Denton dies als den »totalen Kollaps der evolutionistischen Hypothese« bezeichnet.

Das Meer des Lebendigen hat real absolut nichts mit genealogischen Stammbäumen zu tun. Es erweist sich vielmehr als ein Mosaik mit mehr oder weniger großen Ähnlichkeiten, in dem sich die unterschiedlichen Strukturen, Moleküle und Funktionen vermengen, um ganz unterschiedliche Gattungen und Typen, die nicht voneinander ableitbar sind, zu bilden. Dieses Mosaik ergibt eine Zeichnung von verschränkten Lebensbäumen, die keine transformistische Ableitung indiziert – eine große Serie von parallel verlaufenden Sackgassen ohne genealogische Verbindungslinien, die auf einen Meta-Transformismus schließen ließen.

Die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiet der Molekularbiologie haben dazu geführt, dass immer mehr kritische Biologen einen polyphyletischen Ursprung der

¹⁹ Vgl. R. Junker / R. Scherer, *Evolution*, 167: »Die auf Aminosäuresequenzen gestützte Konstruktion von Stammbäumen ist um so schwieriger und widersprüchlicher, je mehr Organismen bzw. Proteine verglichen werden. Es sind inzwischen so viele Beispiele bekannt geworden, wo keine Übereinstimmung mit den erwarteten Evolutionsstammbäumen gefunden wurde, daß diese Methode keine allgemein gültige, unabhängige Bestätigung der klassischen Evolutionsvorstellungen liefern kann.«

²⁰ Vgl. R. O. Leguizamon, *La ciencia contra la fe*, Buenos Aires 2006, 25; vgl. http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=ciencia&artigo=conto_macaco&lang=esp.

Arten postulieren. Sie haben der Vorstellung von einer einzigen Amöbe (Urzelle), aus der sich die vielen Arten entwickelt hätten, den Abschied gegeben. Ein gemeinsamer genealogischer Stammbaum mit nur einer einzigen Wurzel erweist sich vielen heute als nicht haltbares Konstrukt. Stattdessen zeigen sich verschiedene Ursprünge der Basistypen, die jeweils separat und unabhängig voneinander auftreten – in einer ontisch aufsteigenden Skala, die bis zum Menschen führt. Diese Zweige des Lebendigen können nicht auf eine einzige Amöbe und auf ein Proteinmolekül zurückgeführt werden, zeichnen sich doch alle diese Lebensformen durch eine nicht hintergehbare Komplexität aus.

3.2. Fossilabfolge als Bestätigung einer kontinuierlichen Entwicklung?

Es ist immer wieder behauptet worden, die Fossilabfolge²¹ bestätige den schrittweisen Übergang von Basistypen des Lebendigen ineinander. Aber schon die Tatsache, dass mit dem Anbruch des Kambrium (vor 570-510 Mio. Jahren) plötzlich die meisten Baupläne der Organismen, lebender – wie sie uns noch heute unverändert begegnen – wie ausgestorbener, auftreten, stellt eine starke Anfrage an diese These dar: Ohne jede Vorstufe im Präkambrium findet sich in diesem Zeitalter, zu Beginn der dokumentierten Fossilüberlieferung, auf einmal eine hochdifferenzierte Tierwelt, in der die wesentlichen Unterschiede in den großen Bauplänen bereits existieren.²²

Können mikroevolutive Prozesse eine hinreichende Bedingung für das Auftreten solcher »Sprünge« sein? Eine wachsende Anzahl von Biologen kann diese Frage nicht mehr einfach bejahen. Der Beweise für evolutionäre Übergänge gibt es heute nicht mehr, sondern weniger als zu Darwins Zeiten.²³ Jedes Novum im Bereich der Organismen tritt in der Regel mit einem Schlag auf, und daher lassen sich die Fossilien nur sehr schwer in einen Abstammungszusammenhang bringen.²⁴ Was die Fossilabfolge insgesamt betrifft, die ja nach dem Beginn des Kambrium die Entstehung der Wirbeltiere, die Transformation vom Fisch zum Amphibium, den Ursprung der Säugetiere bis hin zum *homo sapiens sapiens* dokumentieren soll, so zeigen sich erstaunlicherweise, wie St. J. Gold schreibt, zwei Merkmale, die den Gedanken einer allmählichen Entwicklung durchkreuzen: (1) Die meisten Formen, die in der Taxonomie »Arten« heißen (Biospecies), zeigen in der Fossilabfolge wenig Veränderung von der Zeit ihres Auftretens bis zu ihrem Verschwinden. Es erhärtet sich – abgesehen von begrenzten morphologischen Veränderungen – der Eindruck einer Stabilität der wesenhaften Gestalten lebender Wesen, um es philosophisch zu formu-

²¹ Heute sind mindestens 250.000 verschiedene fossile Arten und unzählige Milliarden von Individuen bekannt. Vgl. R. Junker /S. Scherer, *Evolution*, 209.

²² Vgl. A. Seilacher, Vendobionta als Alternative zu Vielzellern, in: *Mitteilungen des Hamburger zoologischen Museum Instituts* 89 (1992) Erg. Bd. 1, 9–20, hier 19: »Was danach noch an evolutiven Transformationen erfolgte, waren bei aller Formenvielfalt im Grunde nur Variationen der in der kambrischen Revolution etablierten Grundbaupläne.«

²³ Vgl. D. Raup, *Conflicts Between Darwin and Palaeontology*, in: *Field Museum of Natural History Bulletin*, Januar 1979, 25.

²⁴ Vgl. N. Eldredge, *Time Frames. The Evolution of Punctuated Equilibria*, Princeton 1985, 144f.

lieren.²⁵ (2) Als Faktum ist darüber hinaus anzusehen, was für die kambrischen Lebewesen bereits konstatiert wurde, dass nämlich nirgendwo eine Art durch graduelle Veränderung ihrer Vorfahren entstand. Sie erscheint jeweils plötzlich und »voll entwickelt«.²⁶ Der paläontologische Befund beeindruckt heute viele Biologen durch die Isoliertheit der organischen Formen und das generelle Fehlen der Übergänge.²⁷

Offensichtlich hegen führende Experten größte Zweifel daran, dass die gut dokumentierte Fossilabfolge die neodarwinistische synthetische Theorie der Evolution auf der Makroebene (hinsichtlich der Transformation der Typen des Lebens) in dem Maße unterstützt, wie es oft behauptet wird.²⁸ Wenn sich hier von der Biologie her ein Paradigmenwechsel abzeichnet, wäre die Theologie nicht schlecht beraten, beim empirisch belegten Befund anzusetzen und diesen Paradigmenwechsel mitzuvollziehen, so zwar, dass es nicht zu unglücklichen Überschreitungen der Kompetenzbereiche und zur Vermengung der Formalobjekte von Theologie und Naturwissenschaften kommt.²⁹ Die Schöpfungslehre verdiente unter der Voraussetzung, dass die Lebensformen in ihrer typologischen Gestalt (»Grundtypus«) im Wesentlichen konstant bleiben, eine Neuformulierung, die sie von vorschnellen Harmonisierungsmodellen mit dem evolutionistischen Paradigma abheben würde. Es scheint zumindest legitim, die Frage zu erörtern, wie viel heute dafür spricht. Die Auswertung der Fossilfunde zeigt jedenfalls, dass die ersten Individuen der je verschiedenen Kategorien von Lebewesen nicht etwa zunächst nur zum Teil funktionsfähig waren oder – verglichen mit späteren Nachkömmlingen – nur primitive Vorläufer darstellten.³⁰

Im Gegenteil: Die unterschiedlichen Lebensformen sind offensichtlich immer schon bei ihrem ersten Auftreten vollkommen »fertig«, d.h. an ihren Lebensraum –

²⁵ Als eine in vielen Fällen mit der »Familie« parallele der taxonomische Kategorie hat man in der Biologie jene des »Grundtyps« eingeführt, die verschiedenste Biospezies unter sich begreifen kann. Der Grundtyp ist wie folgt definiert: »Alle Individuen, die direkt oder indirekt durch Kreuzungen verbunden sind, werden zu einem Grundtyp gerechnet.« Vgl. R. Junker / R. Scherer, *Evolution*, 34; genauere Ausführungen dazu ebd., 34–46. Die Fruchtbarkeit ist dabei – im Gegensatz zur Biospezies-Definition – nicht gefordert.

²⁶ Vgl. St. J. Gold, *The Episodic Nature of Evolutionary Change*, in: *The Panda's Thumb*, New York 1985, zitiert nach J. Lennox, *Hat die Naturwissenschaft Gott begraben?*, 163f.

²⁷ Vgl. S. C. Morris, *The Crucible of Creation*, Oxford 1998, 4; vgl. auch N. Eldredge, *Reinventing Darwin. The Great Debate at the High Table of Evolutionary Theory*, New York 1996, 3: »Stattdessen fand ich heraus, dass Arten, die einmal in der Fossilabfolge erscheinen, sich tendenziell überhaupt nicht viel verändern. Arten bleiben wie selbstverständlich hartnäckig und unerbittlich resistent gegen Veränderung – oft über Millionen von Jahren hinweg.«

²⁸ Vgl. J. Lennox, *Hat die Wissenschaft Gott begraben?* 167.

²⁹ Das von mir favorisierte Überdenken bisheriger Positionen, die derart harmonisierend waren, dass sich Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft einander prinzipiell gar nicht in die Quere kommen konnten, läuft nicht auf einen Kreationismus hinaus. Der Kreationismus, wie er oft in der Amerikanischen Evangelikalenbewegung vertreten wird, liest die biblischen Aussagen in der Genesis zur Schöpfung wie eine naturwissenschaftliche Theorie, die mit den modernen Naturwissenschaften konkurrieren könnte. Dadurch kommt es zur Einführung von übernatürlichen Erklärungsmustern im Bereich der natürlichen Abläufe und zur Vermengung der Zuständigkeitsbereiche. Gleiches findet man häufig auch bei Vertretern des »Intelligent Design«, wiewohl hier eine Reihe von durchschlagenden Argumenten auftauchen, die auch unabhängig von der Zugehörigkeit zu dieser Bewegung einen Wert an sich haben. Vgl. S. Collado González, *Grundlagen zum Verständnis des Intelligent Design*, in: *Imago Hominis* 14 (2007) 151–167.

³⁰ Vgl. W. Kuhn, *Stolpersteine des Darwinismus*, Bd. 2, Berneck 1985, 154–164.

entsprechend ihren Bedürfnissen – angepasst.³¹ Ein anderes Faktum, das sehr schwer in den Rahmen einer graduellen Makroevolution eingepasst werden kann, ist die große Zahl »lebender Fossilien«, die den rezenten Formen in der Komplexität ihres Bauplans gleich sind.³²

4. Das Auftreten von Neuem und die fortgesetzte Schöpfung

4.1. Grundsätzliches zur Unterscheidung der Formalobjekte von Theologie und Naturwissenschaft

Aus der Sicht der Theologie ist nicht mit ständigen Sondereingriffen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge zu rechnen, dergestalt, dass eine qualitative Veränderung oder das Entstehen einer neuen Struktur je auf einen Wirkanteil Gottes und einen der natürlichen Kausalfaktoren zu verteilen wäre. Der Naturwissenschaftler, der Metaphysiker und der Theologe können das gleiche Materialobjekt betrachten: Das Entstehen der lebendigen Naturdinge und ihre Abhängigkeit von vorausgehenden Formen des Lebendigen; nur tun sie es unter einem je verschiedenen Blickpunkt, der ein unterschiedliches Formalobjekt ergibt:

Den realen Zusammenhang zwischen früheren und späteren Formen des Lebendigen so zu erforschen und zu formulieren, dass er eine zeitliche, von natürlichen Ursachen gelenkte Bewegung darstellt, ist Sache der Naturwissenschaft. Sie muss aufgrund ihres Formalobjektes mit erforschbaren natürlichen Ursache-Wirkung-Schemata auskommen. Der Rekurs auf höhere ontologische Ursachen ist von ihrem Selbstverständnis her – empirische Wissenschaft zu sein – nicht erlaubt. Es wäre abwegig, wollte der Naturwissenschaftler bei seinen diversen Erklärungsnöten ständig metaphysische Faktoren heranziehen, die die empirische Wirkursächlichkeit ersetzen. Er wird im Gegenteil darauf bestehen, dass er auf der Ebene seines Forschens mit natürlichen, naturgesetzlichen Zusammenhängen, die durch Beobachtung (z. B. der chemischen Polykondensation von langen Molekülketten, auch des Fossilmaterials) erhärtet werden müssen, auskommen kann. Naturwissenschaft ist gehalten, innerhalb der Grenzen ihres Gegenstandsbereichs zu bleiben und nicht zu extrapolieren oder auf metaphysische Erklärungen auszugreifen.

Die Metaphysik betrachtet denselben naturgeschichtlichen Realzusammenhang von ihrem eigenen Formalobjekt her – unter einem überzeitlichen Aspekt. Sie fragt

³¹ Vgl. R. Junker / R. Scherer, *Evolution*, 279f.: »Die ersten Insekten stehen in ihrer Komplexität heutigen vergleichbaren Formen in nichts nach, und Solnhofener Libellen aus dem Jura gleichen den heutigen bis in Details hinein.«

³² Allein unter den heute noch anzutreffenden Säugetierfamilien sind über 80% auch als Fossilien bekannt. Vgl. ebd., 280; vgl. auch ebd.: »Man argumentiert, dass die Lebensräume dieser Organismen z. T. für Hunderte von Millionen von Jahren unverändert blieben und daß daher stabilisierende Selektion wirksam war. [...] Doch ist dann nicht leicht verständlich, warum sich in eben diesen Lebensräumen [...] parallel eine ganz »moderne« Fischfauna entwickelt haben soll. Außerdem scheinen viele »lebende Fossilien« stark wechselnde Umweltbedingungen unverändert überstanden zu haben, worauf Vertreter des Punktualismus [...] hinweisen.«

nach den Konstitutionsprinzipien der Dinge und öffnet sich dabei ontologischen Faktoren, die allerdings nicht in jene Ursachenfolge einzubrechen haben, mit denen es die Naturwissenschaft zu tun hat. Letztere hat – innerhalb ihrer Grenzen – autonom zu bleiben. Es steht der Metaphysik nicht zu, ontologische Faktoren einzuführen, die nur »getarnte Kausalfaktoren« sind.³³ Umgekehrt muss sich eine metaphysische Erklärungsweise ihres transempirischen Gesichtspunktes vergewissern. Sie hat – genauso wie die Theologie – die von den Naturwissenschaften *gesicherten* Fakten zur Kenntnis zu nehmen und kann in der ihr eigenen Fragestellung daran anknüpfen. Für den Ontologen, der die materiellen wie nichtmateriellen Konstitutionsprinzipien der wirklichen Dinge in den Blick nimmt, ist es entscheidend, den Naturwissenschaften ihre Eigenständigkeit im Hinblick auf die Untersuchung von materiell bestimmten Abläufen, die den Naturgesetzen (mit den durch die Quantenmechanik eröffneten »Freiheitsspielräumen«) gehorchen, zu belassen. Er darf nicht in die Domäne der Naturwissenschaften einbrechen, um dort metaphysische Kausalzusammenhänge als *Deus ex machina* einzuführen, wo materielle Wirkursachen für eine Erklärung hinreichend sind oder auch an eine Grenze stoßen.³⁴

Ein Wechsel des die Blickrichtung bestimmenden Formalobjekts muss jederzeit möglich sein. Der Naturwissenschaftler hat keinen Grund, die Autonomie seines Forschens gefährdet zu sehen, wenn der Philosoph andere Erklärungsprinzipien heranzieht, die innerhalb seiner naturwissenschaftlichen Fragestellung nicht in den Blick treten können. Wo aber die Naturwissenschaft, ihren eigenen Gegenstandsbereich verlassend, sich zu metaphysischen All-erklärungen versteigt (»Die gesamte Wirklichkeit des Lebendigen kann aus materiellen Ursachen erklärt werden.«), dort hat die Philosophie Ideologiekritik zu leisten, indem sie solche Theorien als falsch erweist.

Wieder einen neuen Gesichtspunkt bringt die Theologie, die sich auf Offenbarungswissen stützen kann, ein, wenn sie von der Erschaffung des ganzen Seienden (Sein und Wesen) durch Gott spricht. Sie betrachtet Gott als erste und höchste, transzendente Ursache, die in ihrem sinn- und seigebenden Wirken nicht verzeitlicht werden darf. Gottes schöpferische Tätigkeit, die alles Geschaffene bis auf seinen innersten Seinsgrund durchdringt, wird sich beim Entstehen der Lebewesen konkret im kategorialen Bereich auswirken. Sie kann davon nicht geschieden und abgehoben werden, um als »transzendentaler Grund« von allem, aber ohne konkreten Einfluss, in abgesonderter Höhe zu wesen, wie es jene Theologie will, die dem transzendentalen Ansatz verpflichtet ist:

³³ Vgl. H.-E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, München 1963, 189.

³⁴ Hier ist M. Rhonheimer recht zu geben, wenn er schreibt: »Wir könnten annehmen, dass die gesamte Entwicklung sich einem dauernden, wenn auch für uns unsichtbaren Eingreifen einer transzendenten intelligenten Ursache d.h. Gott – verdankt. [...] Gott wird gleichsam in die Natur hineingeschmuggelt, diese selbst wird als eigenständiges *Ursache-Wirkungs-Gefüge* entthront, Gott wird zum *Deus ex machina*, der der impotenten Natur auf die Sprünge hilft. Diese Position – meiner Ansicht nach typisch für ID – scheint mir inakzeptabel.« Vgl. M. Rhonheimer, *Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer*, in: *Imago Hominis* 14 (2007) 47–82, hier: 62.

Die transzendente Systematik rechnet mit einer »aktiven Selbsttranszendenz« des Geschaffenen.³⁵ Es können – ihrer Werdens-Ontologie zufolge – Dinge von höherem Seinsgrad entstehen, jedoch nicht ohne Einfluss der schöpferischen Erstursache. Durch sein Wirken als Seinsgrund aller Dinge befähigt Gott endliche Wesen, in ihrem Wirken über sich (d.h. ihre Wesensgrenzen) hinaus zu wirken und selbständige Seiende von höherer Seinsqualität hervorzubringen. Das geschöpfliche Eigenwirken gehorcht kategorialen Ursachen, während die Ermöglichung zu dieser Selbsttranszendenz Gott als erster, nicht-kategorialer, sondern transzendentaler Ursache zugeordnet wird. Dies ist insofern ein dualistischer Ansatz, als das schöpferische Wirken Gottes den kategorialen Bereich des Irdisch-Wesenhaften hier nicht mehr berührt: Gott bringt keine neuen Sinnurhebungen im Geschaffenen hervor – dieses überschreitet sich selbst, durch den seingebenden Einfluss Gottes ermächtigt, auf Neues und Höheres hin.³⁶

Zurückhaltender im Hinblick auf das durch wesenhafte Bestimmungen festgelegte Wirken von endlichen Ursachen ist ein Denkansatz, der sich am analogischen Beziehungsgefüge der Dinge, und hier besonders der lebendigen Dinge, orientiert. Dazu einige Überlegungen:

4.2. Die wesenhaften Gestaltprinzipien als sinnstiftende Schöpfergedanken Gottes

In einer Betrachtungsweise, die analogische Zusammenhänge zwischen den substantiell und wesenhaft verschiedenen Formen des Geschaffenen herstellt, wird man der Auflösung der Selbstände, wie sie der Evolutionismus vollzieht, nicht folgen können.

Denn unterscheidende Konturen, die von der klassischen Transzendentalienlehre thematisiert werden³⁷, verlieren im evolutionistischen Systemdenken ihr Profil. Es verschwinden die substantialen Formen des Lebendigen zu einer globalen Seinsmasse, die nur noch Zustandswechsel kennt; jede kategoriale Einheit des Lebendigen, jeder analogische Wesensbestand der Dinge, wird nominalistisch aufgelöst; jede Einheit eines Lebendigen ist nur noch ein Übergang von einer früheren zu einer späteren Formatierung der Materie. Alle Selbstände und Prinzipien verschwimmen in solcher

³⁵ Vgl. K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutionen Weltanschauung, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln 1962, 183–221; vgl. ders., Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9, Einsiedeln 1970, 227–242, hier: 235: »Alles kreatürlich Seiende ist ein Werden-Seiendes, alles Werden aber, wo es diesen Namen wirklich verdient, ist ein Werden des qualitativ Höheren, das dennoch die Tat des Niedrigeren ist. Und eben dies ist gemeint, wenn von Selbsttranszendenz die Rede ist.«

³⁶ Vgl. B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt (FThSt 15), Frankfurt 1973, 127ff; vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg u. a., 1976, 191.

³⁷ So z. B. das Prinzip »Omne ens est aliud.« Vgl. Thomas von Aquin, De veritate q. 1, a. 1: »Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*: dicitur enim aliquid quasi *aliud quid*; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est *ab aliis divisum*. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente.« (Hervorhebungen von mir)

Seinsverflüssigung ineinander. Selbst zwischen Materie und Geist ist – wie zwischen Anorganischem und Lebendigem – keine Grenze mehr zu ziehen.

Wesenhafte Bezüge zwischen den geschaffenen Dingen verlangen – gerade wo es um Lebewesen geht – echte Differenzen, ohne die alles monistisch zu einer einzigen Seinsmasse, an der wir nur Zustandsveränderungen wahrnehmen können, konglomeriert. Erst die Differenz zu einem anderen konstituiert jedes Seiende mit seiner quidditativen Andersheit und seinem *esse proprium* transzendental als ein *aliquid*.³⁸

Gerade die lebenden Wesen sind nicht durch materielle Ursachen allein, sondern erstens durch ein wesenhaftes Gestaltprinzip (Artlogos oder *Essentia*) bestimmt, das sie gegenüber Lebendigem anderer Ordnung abgrenzt, und zweitens durch ein diesem Wesen entsprechendes substantielles und individuelles Formprinzip (aristotelisch: »*entelechia*«) konstituiert. Erst diese konstituierenden Prinzipien ergeben zusammen mit der molekular strukturierten Materie ein lebendiges, substantielles Wesen von eigenem, unvermischbarem Selbstand.

Eine analogisch ausgerichtete Metaphysik der Natur, die dem ontologischen Konstituiertsein der Dinge Rechnung trägt, kann nun den in der neueren Biologie sich erhärtenden Befund, dass die nach ganz unterschiedlichen Bauplänen konstruierten Kategorien von Lebewesen in ihren wesentlichen Charakteristika konstant sind, integrieren: Dabei braucht man nicht unbedingt für jede – taxonomisch scharf definierte – Biospezies ein eigenes wesenhaftes Gestaltprinzip anzunehmen, wohl aber für jeden abgegrenzten Typus von Lebewesen, der sich – im Vergleich mit anderen Typen – durch andere Organfunktionen und morphologische Strukturelemente auszeichnet. Diese philosophische Forderung findet ihr naturwissenschaftliches Korrelat in der Einsicht, zu der nicht wenige zeitgenössische Biologen vorgestoßen sind, dass nämlich das Wechselspiel von Mutation und Selektion, mag es auch bei den mikroevolutiven Differenzierungsvorgängen ausschlaggebend sein, keineswegs die Entstehung höherer taxonomischer Einheiten (wie Familien, Ordnungen, Klassen) erklären kann.³⁹

Die beiden deutschen Biologen R. Junker und S. Scherer haben das Grundtypen-Modell entwickelt, indem sie von der prinzipiellen Kreuzbarkeit aller Individuen eines Grundtyps (der in vielen Fällen mit der taxonomischen Stufe der Familien korreliert) ausgegangen sind.⁴⁰ Sie konnten ihre Hypothese, »dass im Organismenbereich klar unterscheidbare Grundtypen erkennbar sind«⁴¹, bis jetzt an einigen Beispielen aus der Tier- und Pflanzenwelt gut belegen.

³⁸ Vgl. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, Paris 1922, 165: »Tout être est d'une nature déterminée.« Vgl. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Bd. 1, Regensburg 1985, 171: »Wenn Gott einem Etwas das Sein gibt, wird diese Weise der Teilnahme verwirklicht. Dies bedeutet, daß Gott zusammen mit dem Sein (*esse*) und in ihm auch das Wesen als Subjekt, das begrenzend und bestimmend für das Sein ist, schafft. Dieser verwirklichte Wesen wird von Thomas auch *esse essentiae* genannt.«

³⁹ Vgl. W. Kuhn, *Stolpersteine des Darwinismus*, Bd. 1, Berneck 1987, 169; vgl. A. Remane / V. Storch, *Evolution*, München ⁵1980, 175.

⁴⁰ Vgl. Fußnote 23.

⁴¹ Vgl. R. Junker / R. Scherer, *Evolution*, 36.

Aber auch, wenn man diesem Modell nicht die entsprechende heuristische Leistungsfähigkeit zutraut, zeigen sich in der Biologie immer mehr klar gegeneinander abgegrenzte Lebewesen-kategorien, deren Grenzen nicht transformistisch verflüssigt werden können. Auf philosophischer Ebene bedarf es zur Erklärung eines Lebewesens, das keine Anhäufung von Makromolekülen und auch keine funktionierende Maschine, sondern ein Gebilde ganz eigener Art mit immanenten Zwecken (*telos*) ist, zweier die Materie transzendierenden Konstitutionsprinzipien: Zu einem lebendigen Wesen gehören notwendig das Wesen als allgemeines Formprinzip und die Seele (*Entelechie*) als individuelles Gestaltungsprinzip. Diese beiden Prinzipien bedingen die *Einfachheit und Einheit eines Organismus*.

Der Theologie, die um die urbildhafte Präsenz der Wesenheiten der Dinge im schöpferischen Intellekt Gottes weiß, wird in den wesenhaft unterschiedenen Ordnungen des Lebendigen einen je eigenen, ihnen mitgeteilten und in ihnen verwirklichten Schöpfungssinn erblicken. Jedes Novum im Bereich des Lebendigen ist im göttlichen Intellekt vorgedacht und findet in dessen eigenem Wesen sein Urbild, bevor es als schöpferisches Sinngebilde im Geschaffenen präsent wird.⁴²

Es widerspricht dem Wesen des Lebendigen, von diesen Konstitutionsprinzipien abzusehen und im Ganzen seiner Gestalt nur die Summe von (vorgängigen) Teilen – eine additiv zusammengefügte Menge einzelner Moleküle und Teilfunktionen – zu erblicken. Genauso widerspricht es dem Wesen des Lebendigen, wenn man das transformistische Schema der Höherentwicklung beibehält, dabei aber die zufälligen Mutationen und die Selektion durch zielgerichtete göttliche Planung, die als *Deus ex machina* in das Naturgeschehen eingeführt wird, ersetzt (das Modell einer von Gott »gesteuerten« Evolution). Der kausale Transformismus, in dem die Grundtypen nahtlos ineinander übergehen, behauptet sein Terrain nur in einer wesenslosen Evolutionswelt, in der alle Formen des Lebendigen – ohne jede Ausnahme – notwendigerweise eine Evolution vor und hinter sich haben.⁴³

4.3. Das Auftreten von wesenhaft Neuem als Wirkung unmittelbarer Schöpfertätigkeit Gottes

4.3.1. Der Übergang von der metaphysischen zur theologischen Betrachtungsebene

Die Ergebnisse der Biologie im Hinblick auf die vielfältige Variationsbreite der Populationen innerhalb eines Typus von lebenden Wesen (»Mikroevolution«) sowie auf die zähe Konstanz der durch bestimmte Baupläne und organischen Funktionen ausgezeichneten, in gestalthafter Differenz zueinander stehenden Lebensformen liefern die Berechtigung, in einer metaphysischen Betrachtungsweise eine Korrespon-

⁴² Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I 16,6; I 44,3.

⁴³ H.-E. Hengstenberg hat den totalitären Grundzug des Evolutionismus herausgestellt. Vgl. dazu ders., Evolution und Schöpfung, 35: »Der Evolutionismus ist *notwendig totalitär*. Denn wenn es nur eine einzige Ausnahme gibt, sei es, daß eine Art keine Evolution hinter sich hat, oder sei es, dass sie keine vor sich hat, so muß man zugeben, daß das angenommene evolutive Werden nicht wesensnotwendig jeglicher Art eigen ist.«

denz zwischen dem biologischen Organisationstypus eines Lebewesens und der Wesenheit, von der die aristotelisch-thomanische Philosophie spricht und die ein ontologisches Konstitutiv der Naturdinge ist, zu konstatieren: Die wesenhafte Gestalt, die jedem Lebewesen eignet, ist für die Schöpfungstheologie der unmittelbare Ausdruck eines vorgängigen sinnvollen schöpferischen Entwurfs, einer geschaffenen Sinngestalt, die ihren Ursprung in Gott selbst findet. Und dass die unterschiedlichen Grundtypen der Lebewesen in einem zeitlichen Nacheinander in der Erdgeschichte auftreten, berechtigt den Theologen, der – anders als der Biologe – Offenbarungsgesichtspunkte in natürliche Zusammenhänge »einblenden« darf, dazu, für jeden dieser neuen Grundtypen ein unmittelbares Schöpferhandeln Gottes zu fordern.

4.3.2. *Das Problem*

Das Problem, das sich dabei stellt, ergibt sich aus Folgendem: Von Seiten der Theologie ist die Forderung geltend zu machen, dass Gott sich nicht je neu zu kontingenten schöpferischen Interventionen entschließt, wenn er in der Welt schaffend tätig wird. Gottes schöpferisches Wirken darf nicht verzeitlicht werden.

Wie aber, wenn laufend bisher nicht dagewesene Lebensformen sowie in *rerum natura* existierende Individuen entstehen und wenn diese »Emergenz« von wesenhaft und substantiell Neuem – unter Anknüpfung an schon Bestehendes – auf das Wirken Gottes als der ersten Ursache zurückgeführt werden soll? Wird Gott damit nicht zu einem Zwischenglied in einer Kette von endlichen Kausalprozessen (Zweitursachen)? Haben wir es in diesem Fall nicht mit einem »Lückenbüßer«-Gott zu tun, der immer dann bemüht werden muss, wenn natürliche Erklärungen an einem Punkt versagen?

Ständige Sonderinterventionen des Schöpfers innerhalb des geschaffenen Bereichs mit seinem Kausalnexus würden doch unweigerlich zu einer Verendlichung und Verzeitlichung des schöpferischen Wirkens Gottes führen. Von der Schöpfungstheologie her muss dies aber ausgeschlossen werden.

4.3.3. *Lösungsversuch: Creatio continua als Erhaltung im Sein und gestufte Schöpfung*

Es soll hier an die Lehre von der *creatio continua* erinnert werden, die zu dem metaphysischen Gesetz führt, dass alles akthafte Sein von Gott stammt, so zwar, dass es den geschaffenen Dinge als *actus essendi* selbst zu eigen⁴⁴ wird und sie dieses selbst vollziehen, obwohl es ihnen von Augenblick zu Augenblick von Gott zugewirkt werden muss.⁴⁵ Da die kontingenten Dinge das *esse* nicht aus sich selbst hervorbringen, müssen sie es ständig aus Gott als der Quelle allen Seins empfangen. Wenn Gott aufhörte, sie jeden Augenblick in ihrem Sein zu erhalten, würden die geschaffenen Wesen sofort ins Nichts stürzen.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Thomas von Aquin, S. C. G. III 107: »Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae.«

⁴⁵ Vgl. ders., S. Th. I 104,32: »Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis *continue* influit esse.«

⁴⁶ Vgl. ders., S. Th. I 104,1.

In der thomanischen Metaphysik ist das *esse* deswegen bedeutsam, weil die individuelle Natur darin vollendet und abgeschlossen wird, so dass sie einen Selbststand gewinnt, durch den sie von anderen Dingen abgehoben ist.⁴⁷ Durch die ständige Zuwirkung des Seins durch Gott gewinnen die Naturdinge eine Teilnahme, die eine fortwährende Gemeinschaft mit der ersten Ursache bedeutet.⁴⁸ Da den geschaffenen Lebewesen ihr Sein und Leben konstant von Gott her zufließt, sind auch ihre Lebensvollzüge, wenngleich selbst gewirkt, in ihrer Aktualität oder ihrem Wirklichsein auf Gott zurückzuführen. Diese Abkünftigkeit der aktuellen Lebensvollzüge von der ersten seingebenden Ursache bewirkt eine ständige, die vier Gattungen der Kausalität transzendierende unmittelbare Gegenwart Gottes im Geschaffenen.

Es muss aber in unserem Zusammenhang gefragt werden, wie der Einfluss Gottes auf die Entstehung von neuen Wesen (entweder selbständigen Individuen einer schon bestehenden Grundform oder Individuen eines neuen Typs von Lebewesen) zu denken ist. Wie der Seinsakt des neuen Individuums von Gott geschaffen sein muss, so auch das (beim Menschen geistige) Lebensprinzip sowie der individuelle entelechiale Gestaltungsfaktor, da der elterliche Gestaltungsfaktor und das »alte« psychische Lebensprinzip nicht in der Lage sind, die jeweils neuen zu erzeugen.⁴⁹ Sie sind auf der Ebene ihrer Ursächlichkeit lediglich für die innere Ordnung des weitergegebenen genetischen Materials (Information) verantwortlich.

Wenn schon bei der Entstehung eines jeden neuen lebendigen Individuums – soweit es den theologischen Diskurs betrifft – zumindest beim Menschen⁵⁰ ein unmittelbares schöpferisches Wirken Gottes angenommen werden muss, dann a fortiori bei der Entstehung eines neuen Typs von Lebewesen, der an einem Punkt der Erdschichte in einem Exemplar oder mehreren Individuen auftaucht.

Dabei will aber das Gesetz der Ähnlichkeit zwischen den Lebensformen – in der Funktion der zellularen Prozesse, in der Genetik, in der Zusammensetzung der Proteine und in der Morphologie – beachtet sein: Die Biologie konstatiert einen »naturgeschichtlichen Realzusammenhang« (Hengstenberg) zwischen den Lebensformen. Von einem schöpfungstheologischen Ansatz her liegt es nahe, dass Gott, wenn er eine neue Lebewesenkategorie schafft, dabei an die früheren Lebensformen und ihre Wirkweise, d. h. den natürlichen Tradierungsvorgang (Zeugung) anknüpft und nicht an die ungeformte Materie als Nullpunkt – wie bei der ersten Schöpfung.

Kann Gott auf diese Weise, indem er die aktiven Potenzen geschaffener Wesen akkuiert, weiterschaffen, ohne das natürliche Gefüge von geschaffenen Zweitursachen

⁴⁷ Vgl. ders., In I Sent. d. 33, q.1, a.1.

⁴⁸ Vgl. ders., S. Th. I 5,2, sed contra; III 2,7, ad 3; S. C. G. III 107; III 68.

⁴⁹ Thomas von Aquin scheint – wie vordem Aristoteles und Averroes – der Meinung gewesen zu sein, dass die Formen der übrigen geschaffenen Dinge bei ihrer Entstehung aus der Materie »eduziert« werden. Vgl. ders., De potentia q. 5, a. 3c.: »formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione.« Die *ipsa natura* hingegen ist für ihn Wirkung eines göttlichen Schöpfungsaktes.

⁵⁰ Vgl. H.-E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung, 193: »Für [den] neuen Gestaltungsfaktor und [das neue] psychische Prinzip kommt also nur unmittelbare totale Neuschöpfung durch Gott in Frage.« Ich weise darauf hin, dass die beiden Termini innerhalb der etwas komplizierten Formenlehre Hengstenbergs anders verwendet werden als hier, wo sie einfach das psychische Vitalitätsprinzip und das individuelle morphologische Gestaltprinzip, in dessen Abhängigkeit die Neuordnung der genetischen Information steht, bezeichnen.

zu diskreditieren und ohne in Abhängigkeit von endlichen Wirkursachen zu geraten? Dies war ja das eingangs formulierte Problem.

Man hat von der »fortgesetzten Schöpfung« gesprochen. Fortgesetzte Schöpfung kann nicht bedeuten, dass Gott zu jeder neuen Stufe des zu Schaffenden jeweils einen neuen Entschluss fassen muss, der zu einer neuen Aktivität führt, denn dies würde der transzendenten Schöpfungstätigkeit Gottes ihren überzeitlichen Charakter nehmen. Kontingenz würde in den Bereich göttlicher Entschlüsse eintreten. Die geschaffenen Dinge entstammen indes dem überzeitlichen, zugleich wesen- und seingebenden Schöpfungsakt Gottes, der ihnen ständig neu ihr *esse proprium* verleiht, das auf ihre Wesensfülle abgestimmt ist und sie in ihre substantielle Selbständigkeit entlässt.

Wenn auf der erdgeschichtlichen Zeitskala neue Typen von Lebewesen (polyvalente Stammformen) auftreten, so ist dies – schöpfungstheologisch – als eine im *concursus Dei* begründete neue Hervorbringung, die an bereits Geschaffenes anknüpft, zu interpretieren. Das Vorhandensein von Strukturen des Lebendigen ist die Bedingung der Möglichkeit für das Entstehen neuartiger Formen, die zu untersuchen unter das Formalobjekt einer *konditionalen* Evolutionstheorie⁵¹ fallen.

Aus der Sicht der Theologie aber ist dabei von fortgesetztem Schöpfungshandeln Gottes zu sprechen, das Gott nicht in eine innerweltliche Kausalkette hineinverspannt, da es die vier Genera der Kausalität übersteigt. Geschöpfliches Wirken und geschöpfliche Ursächlichkeit, die Gott jeweils aktualisiert, werden vom transzendenten Schöpfungshandeln Gottes nicht desavouiert. Konkret heißt dies: In seinem Wirken als Schöpfer vermag Gott an jene natürlichen Kräfte und Mechanismen anzuknüpfen, die in ihrem aktualisierten Vollzug für gewöhnlich zu einer neuen Keimzelle führen, die sich zu einem voll ausgebildeten Organismus auszeitigt.

Wenn Gott bei dem, was bereits in der Natur existiert, ansetzt, um sein ewig-einmaliges Schöpfungswirken durch das Hervortreten von Neuen zeitlich zu realisieren, so wird das jeweils erste Lebewesen eines neuen Grundtyps unter der (generierenden) Mitwirkung der elterlichen Individuen eines früheren Grundtyps entstehen. Dabei kann es sich aber nicht um eine formelle Mitwirkung handeln, weil kein Lebewesen solche Kräfte und Möglichkeiten besitzt, dass es Nachkommen eines anderen Grundtyps, der immer ein komplexes Ganzes ist, hervorbringen könnte. Dass überhaupt Neues entsteht, verdankt sich dem Anschluss an bereits bestehende organische Materialien, Formen und Bauplänen des Lebens. Insofern haben wir es durchaus mit einer *Abhängigkeit* des Späteren vom Früheren zu tun, wie sie von der Evolutionslehre aufgewiesen wird: Die neu auftretenden Formen des Lebens entstehen »aus« den schon existierenden, indem das Erbgut jeweils eine Umprägung und die genetische Information eine wesentliche »Anreicherung« erfahren.

Durch die schöpferische Tätigkeit Gottes erhält der Genbestand mit seinem durch die Chromosomensätze bestimmten informativen Gehalt eine Neuprägung und Er-

⁵¹ Zum Begriff vgl. H.-E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, 17: »Nun scheint es unbestreitbar, daß dieser Realzusammenhang zwischen Organen und Funktionen der früheren und jenen der späteren Art naturwissenschaftlich nur als *Konditional-*, nicht als *Kausalzusammenhang* ausgesagt werden kann. ›Wenn es die frühere Art nicht gegeben hätte, wäre auch die spätere nicht entstanden‹, so lautet diese konditionale Formulierung. Mehr scheint uns in den empirischen Fakten nicht drinzustecken.«

weiterung, so dass die Ausrichtung und zielgerichtete Entwicklung des Embryos auf die Ausprägung einer neuen Gestalt tendiert.⁵²

Die *creatio continua* erstreckt sich auch auf die gewöhnliche Fortpflanzung unter den Lebewesen. Es findet auch hier eine Um- und Neuordnung des genetischen Materials unter der Einschaffung eines neuen individuellen Gestaltungsfaktors und eines neuen individuellen psychischen Prinzips statt. Nur wird bei der gewöhnlichen Fortpflanzung kein neuer Artlogos, kein neuer typologischer Gestaltungsfaktor geschaffen. A fortiori gilt dies bei der Entstehung jedes neuen individuellen Menschen unter Mitwirkung der menschlichen Zeugungstätigkeit.

4.3.4. Gestaltprinzipien und Erbinformation

Ohne Gott als einen kontingent Wirkenden einzuführen, der endlich-geschöpfliche Kausalketten unterbricht oder die Funktion natürlicher Ursachen ersetzt, muss die schöpferische Einwirkung Gottes in dem Augenblick zur Geltung kommen, in dem die elterlichen Gameten bei der Fortpflanzung aufeinander einwirken, um sich zum vollen, die Gestalt des entstehenden Lebewesens determinierenden Satz der Chromosomen mit der darauf gespeicherten Erbinformation zusammenzufügen.⁵³ Um Gottes Handeln als Schöpfer aller Dinge nicht zu verendlichen, kann die Umprägung der Erbinformation nicht einfachhin Gott als nächster Ursache unmittelbar zugeschrieben werden. Eine vermittelnde Rolle kommt hier den nicht-subsistierenden Konstitutionsprinzipien zu: dem wesenhaften und individuellen Gestaltungsfaktor. Fortgesetzte Schöpfung muss so verstanden werden, dass Gott unmittelbar in das vorgeprägte genetische Material hinein den jeweils neuen wesenhaften (typologischen) und individuellen Gestaltungsfaktor⁵⁴

⁵² In einem Aufsatz aus dem Jahre 1964 erklärt X. Zubiri die psychosomatische Struktur des Embryos: »El individuo humano está ya integralmente constituido en la célula germinal; todo lo que vaya a ser su humana substantividad individual está en su célula germinal: las estructuras germinales somáticas y su psique intelectualiva«. Vgl. ders., El origen del hombre, in: Revista de Occidente 17 (1964) 146–173, hier: 169; vgl. ders., Inteligencia y Logos, Madrid 1982, 48: »Son algo más profundo. Porque en el decurso genético de esa célula llega un momento postnatal, en que esas mismas estructuras bioquímicas, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán para su propia viabilidad, el uso de la inteligencia, es decir la actuación de la psique intelectualiva. Ahora bien, este carácter exigitivo está germinalmente prefigurado en la célula germinal.«

⁵³ Nicht denkbar ist, dass der Schöpfer erst die embryonalen Zellen des alten Typs entstehen lässt – der Embryo ist immer ein neues, in sich selbst existierendes Seiendes – , um sie dann, nach ihrer Vernichtung, für den neuen zu instrumentalisieren. Gott als die höchste seingebende Ursache vernichtet nicht, was er einmal geschaffen. Und auch deshalb ist dies nicht möglich, weil solche vernichtende »Umprägung« eines bereits existierenden Wesens eine Zustandsveränderung wäre – mithin eine Bewegung, die Gott in seinem schöpferischen Handeln nicht zukommen kann, da sie seine Tätigkeit zu einer innerweltlichen Zweitursache degradieren und – als zeitliche Erstreckung – verendlichen würde.

⁵⁴ In der untermenschlichen Ordnung des Lebendigen lässt sich über letzteres streiten. Beim Menschen aber ist dies immer der Fall. Aufgrund der geistigen Subsistenzweise der Seele kann sie nicht einfach durch die Zeugung der Eltern tradiert werden. Nach der Lehre der Kirche kann sie nur durch Erschaffung ihren Ursprung finden. Die Seele muss dem Menschen im Augenblick seiner Empfängnis unmittelbar von Gott eingeschaffen werden. Dabei gesellt sich die *anima intellectiva* nicht zu einem bereits vorhandenen vegetativen und psychischen Lebensprinzip, denn sie ist die *unica forma corporis*. Als Leib kann nur der bereits beseelte Organismus gelten. Von den Eltern wird die Keimkraft der Eizelle, die durch das männliche *semen* aktiviert wird, als Disposition zur Verfügung gestellt, die dann durch den individuellen Gestaltungsfaktor (Seele) überformt wird. Vgl. DH 360; 361; 684; 1007; 1440; 1441; 2015–2017; 3220–3224.

einschafft, und zwar so, dass der Prozess der von den natürlichen Kräften getragenen Fortpflanzung in seinem *ordo causalitatis* intakt bleibt.⁵⁵ Es sind diese geschaffenen Prinzipien, die konkret, gestützt auf das aktuiierende Wirken Gottes, diese Umprägung der Erbinformation leisten.

Gottes Wirken, immer transzendent in Relation zu den geschöpflichen Ursachen, ist ein den wesenhaften Sinngehalt in seinem Denken eidetisch vor-gabendes und seinstiftendes. Die Materie ist ein Ausdrucksmedium für den Gestaltungsfaktor, der seine eidetische Sinnhaftigkeit von seinem Hervorkommen aus dem göttlichen Schöpfungsplan ableitet. Was konkret in den Genbeständen beim »Übergang« eines Lebewesens in ein typologisch anderes geschieht – die Erweiterung der genetischen Information – muss, obgleich von Gott als Erstursache ausgehend, durch den wesenhaften und individuellen (entelechialen) Gestaltungsfaktor *vermittelt* werden. Es sind die geschaffenen Prinzipien, die diese Umgestaltung leisten und eine neue Ordnung der Materie herbeiführen.⁵⁶ Bevor die ausdifferenzierende Embryonalentwicklung anhebt, muss ein typologisch neuer Gestaltungsfaktor (*essentia*), der vom Schöpfer eingeschaffen wird, ordnend wirksam werden.

Das von jeder Schöpfungstheologie voraussetzende Dogma vom transzendenten Schöpferwirken Gottes verbietet es, die Neuordnung der genetischen Information direkt auf den Schöpfer als unmittelbare Ursache zurückzuführen. Sonst hätten wir es bei jedem qualitativen Sprung in der Taxonomie des Lebendigen jeweils mit einen »Sondereingriff« Gottes in geschöpfliche Kausalnexus zu tun. Das Wirken Gottes würde dadurch verzeitlicht. Vielmehr müssen die von Gott den Lebewesen eingeschaffenen neuen Wesensformen – in ihrer konkret-individuellen entelechialen Dynamik – diese Aufgabe übernehmen, denn sie sind die gestaltgebenden Prinzipien.

⁵⁵ Zu Recht betont M. Rhonheimer, dass der Rekurs auf übernatürliche planende Eingriffe Gottes im Bereich der Naturwissenschaften nichts erklärt. Ein solcher Interventionismus würde jede Zweitursächlichkeit zerstören und die berechtigte Autonomie der Naturwissenschaft – gegenüber Philosophie und Theologie – aufheben. Vgl. ders., Neodarwinistische Evolutionstheorie, 67.

Allerdings offenbart dieser Beitrag ein weites und nicht hinterfragtes Vertrauen in die Evolutionsbiologie als einer exakten Naturwissenschaft. Rhonheimer, der als Vertreter thomanischer Philosophie gilt, bemüht wiederholte Male den von Thomas aufgegriffenen Satz des Aristoteles, wonach die Formen der lebendigen Dinge – mit Ausnahme des geistigen menschlichen Seelenteils – »ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione«, um von da aus einen Transformismus der Lebensformen philosophisch denkbar erscheinen zu lassen. Vgl. ebd., 66: »Ich denke [...], dass wir vielleicht erkennen müssen, dass ›Materie‹ bzw. primitive Formen des Lebens und der genetischen Information Potentialitäten besitzen, die wir als Philosophen und Theologen bislang unterschätzt haben.« Ein kontinuierlicher Übergang durch eine Art von additiver Typogenese erscheint ihm als philosophisch unproblematisch. Dass die Formen des Lebens indes nicht nahtlos ineinander übergehen, sondern »Sprünge« aufweisen – was heute auch Evolutionsbiologen zugeben –, wird von Rhonheimer nicht thematisiert. Vgl. S. Otto / S. Wiedenhofer, Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, Augsburg 2007, 110f. Ich beziehe mich hier auf den Diskussionsbeitrag des Biologen P. Schuster.

Rhonheimer, der wenig auf konkrete Phänomenbestände eingeht, bewegt sich in seinem Aufsatz durchwegs auf einer abstrakten Metaphysik des Geistes, statt zu einer Metaphysik der Natur vorzustoßen, die empirisch erhärtete Fakten mit in ihr *raisonnement* aufnimmt. Philosophisch bleibt die Frage virulent: Inwieweit hat der *ordo essentialis* einen Platz im Gesamtgefüge einer thomanischen (nicht-essentialistischen) Metaphysik?

⁵⁶ Innerhalb des evolutionistischen Interpretationsschemas sind es die durch die synthetische Theorie benannten kausalen Faktoren, vor allem zufällige Mutation und Selektion, die dies zustande bringen.

Wenn der neue Gestaltungsfaktor ordnend auf die schon molekular differenzierte Materie einzuwirken beginnt, so berührt dies in keiner Weise die eigene geschöpfliche Wirkursächlichkeit der elterlichen Individuen. Die im Zeugungsprozess zum Tragen kommenden Kausalfaktoren bleiben gleich. Die in den Stammzellen komplex differenzierte Materie (die die Information tragenden DNS-Abschnitte) erfährt dabei eine andere Anordnung – das »Programm« für das nachkommende Individuum.⁵⁷

Der Bauplan des neuen Typs von Lebewesen muss – ausgehend von dem eingeschaffenen wesenhaften Gestaltungsfaktor – als Information in eine veränderte Sequenz der Basenpaare auf der DNS-Kette umgesetzt werden. Das Ablesen der neuen Information gehorcht dann wieder wirkursächlichen Faktoren, die den Prozess der Informationsübertragung regulieren. Mit der Neuordnung des Genbestandes kann durch den geschaffenen Gestaltungsfaktor (»Artlogos«), zu dem sich im Anfang der Embryonalentwicklung ein individuelles psychisches Prinzip gesellt, ein Individuum entstehen, das diesen neuen Typ von Lebewesen repräsentiert, u. z. ohne dass die im Bereich der molekularen Chemie ineinander greifenden Kausalnexus dabei willkürlich durchbrochen würden. Allerdings führt die Neuordnung der Erbinformation unter der Leitung eines neu eingeschaffenen Gestaltprinzips in Verbindung mit einem neuen Seinsakt zu einem ganz neuen ontologischen Sinngehalt. Dieses rückt freilich erst für die metaphysische Betrachtungsweise in den Blick.

Jedes Lebewesen besitzt – analog zu einem sprachlichen Lautgebilde – ein materielles und ein essentielles (gestalthaftes) Konstitutionsprinzip: Sicherlich ist die eben erwähnte Umprägung des Erbgutes wesentlich durch das Hinzutreten neuer DNS-Abschnitte, das zur Umstrukturierung der genetischen Information führt, mitbedingt, doch die materielle Struktur unterliegt einer Um- und Neuordnung durch *geschaffene Faktoren*, die Prinzipien der Einheit sind: Die neuen Gene der neuen Zygote können nur im Zusammenspiel mit dem materiellen Gesamtbestand, den Abläufen in der Zelle und der entsprechenden Biochemie zur Existenz kommen.

Materie und Form sind Konstitutionsprinzipien des Seienden. Das bedeutet: Weder können die alten und neuen materiellen Bestandteile den Gestaltungsfaktor im neuen Lebewesen hervorbringen, noch können die Gestaltprinzipien ihrerseits die neuen Bestände an Materie, die sie ja ordnen, autonom erzeugen. Diese Prinzipien können vielmehr nur in Existenz treten und ordnend wirken, wenn zugleich altes und neues biochemisches »Material« vorhanden ist, das entsprechend wirkt.

Wo Gott in seinem Schaffen an schon Bestehendes anknüpft, dort geschieht dies nicht im Sinne einer additiven Dazugabe, sondern so, dass Eigensein und Eigentätigkeit der alten und neuen materiellen Ordnungen gewahrt bleiben. Damit wird aber nicht das Dogma von der totalen Schöpfung von Seiten Gottes in Frage gestellt, denn es steht fest, dass Gottes Schaffen alle Dinge bis in die untersten Bereiche, d. h. den chemischen Substanzwandel bei der Zellteilung hinein, durchwirkt und dass alle bio-

⁵⁷ Dieser Vorgang besitzt eine Analogie mit der Entstehung eines lauthaften Sprachgebildes: Mit dem gleichen Energieaufwand und den gleichen Kausalreihen können die gleichen Schallwellen dazu dienen, entweder ein sinnvolles oder sinnloses Lautgebilde zu übertragen. Das Wort ist ein schöpferischer Ausdruck, der »oberhalb« dieser Art von Kausalität angesiedelt ist. Möglicherweise ergeben verschiedenen Laute auch verschiedene Wörter. Vgl. dazu H.-E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, 82; 224f.

chemischen Verbindungen mittelbar aus der Schöpfermacht Gottes herrühren. Was aber die Materie der erstmalig entstandenen Zygote des neuen Grundtyps als ganze angeht, so müssen wir sagen, dass sie in ihrer Ganzheitlichkeit neu ist. Gott schafft das ganze Sein mit allen seinen Gründen (Thomas von Aquin).

So findet sich letztlich der Begriff der Evolution bestätigt, wie er in der Einführung verwendet worden ist: Es besteht ein naturgeschichtlicher *Konditionalzusammenhang* zwischen früheren und späteren Formen des Lebendigen. Naturwissenschaftlich darf man diese konditionale Aussage nicht überschreiten. Der neue Gestaltungsfaktor ist nicht das Produkt der wirkenden Materie oder der früheren Form. Indem wir aber zum metaphysischen Formalobjekt hinübergewechselt sind, können wir über die Wirklichkeit, die Ordnung, den Wert und das Wirken der Materie als Konstitutionsprinzip mehr aussagen als innerhalb der Naturwissenschaft, die von ihrer Blickrichtung her auf die bloße Empirie festgelegt ist.

4.4. Ausblick

Über den Zusammenhang von Schöpfung und Evolution ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Das Aufdecken neuer Zusammenhänge und Sachverhalte von Seiten der Naturwissenschaft wird ein Überdenken bisheriger Positionen notwendig machen. Der Theologie wird es gut zu Gesicht stehen, echte Erkenntnisse der Biologie als solche zur Kenntnis zu nehmen. Dabei muss es ihr unbenommen sein, bei der Formulierung einer Schöpfungslehre an konkrete Phänomene anzuknüpfen und diese auch unter philosophischer Hinsicht auszuwerten. So etwa wird die Form als Lebens- und Gestaltprinzip der Organismen noch nicht vom biologischen, sondern erst vom philosophischen Frageansatz aus in den Blick treten. Sie könnte aber dem Biologen wieder »die Ganzheit des Lebendigen« vor Augen führen. Durch ein stärkeres interdisziplinäres Bemühen könnte man sich einer Beschreibung des Lebens nähern, die sowohl den Ansprüchen der Biologie als auch der Philosophie genügt – einer Philosophie freilich, die sich nicht als reine Geistmetaphysik, sondern mehr und mehr als »Metaphysik der Natur« versteht, der es gelingt, beim konkreten Geschehen in der Natur anzusetzen.

Spiritualität

San Josemaría Escrivá de Balaguer Santo Rosario, en Obras Completas de San Josemaría I/2 (Kritisch-historische Ausgabe, verfasst von Pedro Rodríguez (Leitung), C. Ánchel und J. Sesé), Madrid 2010, 370 Seiten, ISBN 978-84-321-3818-8.

Santo Rosario ist eine schöne Betrachtung der Geheimnisse des Rosenkranzes, die Anfang Dezember 1931 geschrieben wurde. Das Buch, das unmittelbar dem Gebetsleben seines Autors entspringt, wollte jenen, die er mit seiner pastoralen Arbeit erreichte, Wege der Kontemplation erschließen. Sowohl *Der Weg*, das bekannteste Werk des hl. Josefmariá, als auch *Der Rosenkranz* wurden 1934 zum ersten Mal veröffentlicht und sind ein Teil eines einzigen kulturellen und historischen Ganzen. Das rührt nicht nur von der zeitlichen Nähe her, sondern vor allem von der Beziehung der beiden Bücher zu vielen Stellen der *Aufzeichnungen (Apuntes intimas)*, die den geistlichen Weg des hl. Josefmariá in diesen Jahren widerspiegeln. Die Kenntnis dieser Grundlagen, in denen beide Bücher wurzeln, ist vielleicht der beste Weg, um den geistlichen Reichtum und die feinen Schattierungen ihres Inhalts entsprechend zu schätzen.

Die kritische Ausgabe von *Der Weg* erschien 2002 (Rialp, Madrid), verfasst von Prof. Pedro Rodríguez, der schon damals Experte auf diesem Sektor war; ihm verdanken wir die kritische Ausgabe des *Catechismus Romanus* (EUNSA, Pamplona 1982). Rodríguez ging damals nicht nur dem Ursprung der Punkte von *Der Weg* und der verschiedenen Redaktionsschichten nach, sondern erforschte auch das Leben des hl. Josefmariá in diesen Jahren, die Mitteilungen vieler Zeugen und seine *Aufzeichnungen*, in denen er die intimsten Erfahrungen seiner Seele niederschrieb. Durch die Aufnahme dieses ganzen Reichtums in die kritisch-historische Ausgabe von *Der Weg* bot Rodríguez dem Leser sehr wertvolle Daten für das bessere Verstehen der Tiefe des Textes und half ihm vor allem, die Innerlichkeit einer höchst wichtigen, geistlichen Botschaft zu erfassen. Ähnliches geschieht nun mit der kritischen Ausgabe von *Der Rosenkranz*.

In dieser Ausgabe sind die Erklärungen und Bemerkungen so genau und reichlich wie bei der Ausgabe von *Der Weg*. Die angeführte Bibliographie ist erschöpfend. Der Text gibt ganz genau die historischen Umstände wieder, die vom hl. Josefmariá im Laufe der Jahre vorgenommenen Korrekturen, und ist bereichert mit den Illustrationen, die in den zahlreichen Auflagen des Buches erschienen. Der Leser

findet in diesem vorzüglich gestalteten Band alle derzeit verfügbare Information in Bezug auf *Der Rosenkranz*.

Das Inhaltsverzeichnis gibt einen guten Überblick über das Buch: Nach einem Vorwort von Msgr. Javier Echevarría, Prälat des Opus Dei, und einer Einleitung zur Ausgabe folgt die allgemeine Einführung, die auf die Textgeschichte, die Illustrationen und den theologisch-spirituellen Kontext eingeht.

Der zweite Teil, Text und historisch-kritischer Kommentar, untersucht den Text mit zugehörigen Anmerkungen kritisch und enthält Einführungen allgemeiner Art und auch zu jedem Geheimnis. In einem Anhang findet sich ein Kommentar zu den *lichtreichen Geheimnissen*, die Johannes Paul II. in den Rosenkranz einfügte, der aus anderen Schriften des hl. Josefmariá zusammengestellt wurde.

Der hl. Josefmariá riet häufig, die Einheit des eigenen Lebens zu suchen – durch die Verbindung von Aktion und Kontemplation, eines Lebens intensiver Arbeit und eines nicht weniger intensiven Gebets. Im Vorwort dieser Ausgabe betont Msgr. Javier Echevarría die Wichtigkeit, die diese Einheit im Leben und in der Botschaft des hl. Josefmariá besitzt: Das war sein Rat während seines ganzen Lebens: »Man soll die Gebete, die mit dem Mund gesprochen werden (vor allem die des Rosenkranzes: das Vaterunser, das Gegrüßet seist du Maria und das Gloria), vom kontemplativen Gebet, das »ohne Lärm von Worten« in der Vertrautheit des Herzens, von du zu du mit Gott, gehalten wird, nicht trennen«. Das bedeutet allgemein zugänglich zu machen, was allen zukommt – die Berufung zur Heiligkeit betrifft alle – und was gleichzeitig alle transzendiert: die Kontemplation, der vertraute Umgang mit unserem Herrn und seiner heiligsten Mutter.

Der schöne literarische Stil des Buches dient diesem Ziel: er soll helfen, dass das Gebet des Rosenkranzes für jeden zu einem kontemplativen Gebet wird. Msgr. Echevarría bemerkt: »Viele Schriftsteller und unzählige Leser betrachten dieses Buch als ein wahres Juwel in literarischer Hinsicht, wegen seines Stils und seiner eindrucksvollen Bilder; wegen der Klarheit seiner Prosa, wegen der Tiefe und Einfachheit, mit der es die Szenen des Evangeliums darlegt, mit einfachen Worten, die dem Text eine beachtliche Einprägsamkeit verleihen«.

Der Rosenkranz lässt die Quelle der gewaltigen übernatürlichen Energie durchscheinen, die bis zum letzten Moment seines Lebens auf Erden unermüdetlich die Aktivität und den guten Humor des Gründers des Opus Dei aufrechterhielt. Im Nachwort schreibt er: »*Mein Freund: Ich habe dir etwas von meinem Geheimnis aufgedeckt. Dir kommt es zu,*

mit der Hilfe Gottes den Rest zu finden. Das Geheimnis – er spricht von seiner Innerlichkeit – ist folgendes: Man muss klein werden, denn der Herr verbirgt sich vor den Stolzen und offenbart die Schätze seiner Gnade den Demütigen«.

Und so ist es: Der hl. Josefmaria »entdeckt« – diskret und aufrichtig – dem Leser den Weg der geistlichen Kindschaft, den er in dieser Zeit durchlief. Es wurde schon auf den offensichtlichen Parallelismus zwischen *Der Rosenkranz* und *Der Weg* hingewiesen. *Der Weg* ist ein gutes Beispiel dafür, dass das »Leben der Kindschaft« als sicherer Weg im inneren Leben des hl. Josefmaria in diesen Jahren sehr wirksam war. In *Der Weg* hat er ihm zwei Kapitel – *Geistliche Kindschaft, Leben der Kindschaft* – gewidmet. Das Vorwort von *Der Rosenkranz* entspringt kraftvoll und sanft diesem wesentlichen Kern des geistlichen Lebens des Autors. Die kritische Ausgabe bietet dem Leser viele Aussagen des hl. Josefmaria in Bezug auf das »Leben der Kindschaft« in seinen *Aufzeichnungen* in der Zeit zwischen dem 2. Oktober 1931 und dem 2. Januar 1932. Es sind eindrucksvolle Texte, die die theologische Perspektive – den Glauben, der sich im Denken und in der persönlichen Überzeugung ausdrückt – zeigen, die diese Seiten prägen.

Durch die Eigenart und den Stil des Buches ist *Der Rosenkranz* ein wunderbares Zeugnis für die Art, wie der hl. Josefmaria die Heilige Schrift »las«. Seine Beziehung zum Wort Gottes ist eine vitale und kontemplative Beziehung, oftmals ausgehend von der Feier der Liturgie und durchdrungen vom klaren Bewusstsein seiner Gotteskindschaft. Diese Leseweise ist auch ein Teil seiner geistlichen Botschaft. Papst Benedikt XVI. (*Verbum Domini*, 48) hat das auch hervorgehoben, als er die Heiligen als Vorbilder bezeichnete, von denen man »lernen« kann, die Heilige Schrift zu lesen, – denn jeder Einzelne ist wie »ein Lichtstrahl, der vom Wort Gottes ausgeht«

Der Rosenkranz, der geschrieben wurde, »um beim Gebet zu helfen«, hat vielen Menschen diesen Weg eröffnet und ist – dem Gleichnis des Evangeliums entsprechend – zu einem dichten Baum geworden, in dem viele Vögel Ruhe finden. Seine kritische Ausgabe ist willkommen, da sie die spezifischen Anforderungen einer kritischen Analyse erfüllt und außerdem reichliche historische Information enthält. Eine deutsche Übersetzung der spanischen kritisch-historischen Ausgabe des Buches liegt noch nicht vor.

Lucas F. Mateo-Seco, Navarra

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Esther Hempel (Studiengemeinschaft Theologie und Biologie),

Heinrich-Heine-Straße 17, 38440 Wolfsburg

Prof. Dr. Joaquín Ferrer Arellano, Playa Reyes Magos 11/2d, Es-28007 Madrid

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

B 51765

27. Jahrgang Heft 4/2011

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

- Christian Schulz: »*Wer das erfassen kann, der erfasse es (Mt 19,22) –
Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung in der ›Theologie des Leibes‹
bei Johannes Paul II.* 249
- Manfred Lochbrunner: *Das Erbe des Lehramtes von Papst Pius XII.* 270
- Johannes Vilar: *Das Taufpriestertum und seine Implikationen
für die Arbeit des Menschen* 281

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Ralph Weimann: *Erneuerung und Neuevangelisierung* 308

BUCHBESPRECHUNGEN 324

Kirchengeschichte – Spiritualität

*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

»Wer das erfassen kann, der erfasse es (Mt 19,22) –
Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung in der
›Theologie des Leibes‹ bei Johannes Paul II.«¹

Von Christian Schulz, Oberglaim

»Wer das erfassen kann, der erfasse es – Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung« – mit dieser Übertitelung ist gewissermaßen die Marschroute des Ganzen vorgegeben. Weder ist allein eine Beschränkung auf die verpflichtende Ehelosigkeit der Weltpriester in der lateinischen Tradition intendiert. Die Themenstellung ist weitaus umfassender und lässt sich nicht einzig auf den Priesterzölibat fokussieren, wengleich dieser umgekehrt untrennbar mit den daraus zu gewinnenden Einsichten verknüpft ist. Noch viel weniger soll hiermit ein expliziter, weiterer Beitrag zur immer wieder – und in letzter Zeit wieder heftiger – aufflammenden Diskussion um die Abschaffung des Priesterzölibates geleistet werden. Dennoch sei in diesem Zusammenhang eine etwas ausführlichere Vorbemerkung vorangestellt. Erfreuliches und – leider, häufiger noch – Entbehrliches ist gerade in den vergangenen Monaten erneut zur Zölibatsfrage in die öffentliche Debatte eingebracht worden. Erfreulich, weil fundiert, beispielsweise der in dieser Zeitschrift erschienene Artikel von Manfred Hauke »Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme«². Manche bezüglich der historischen Hintergründe gerade auch mit Blick auf die Ostkirchen immer wieder behauptete Wahrheiten zur Infragestellung der Zölibatsverpflichtung in der heutigen Zeit erweisen sich nicht nur als nicht vollumfänglich belegt, sondern nach der dargebotenen Faktenlage als geradezu widerlegt. Entbehrlich dagegen war beispielsweise die Wortmeldung des emeritierten Bamberger Dogmatikers Georg Kraus³, der seine Argumentation letztlich allein auf die These gründet, dass letzte Konzil habe mit dem Dekret über die Ausbildung der Priester ›*Presbyterorum ordinis*‹ (PO) Art. 16 klar herausgestellt, dass der Zölibat »nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert« sei. Vor diesem Hintergrund bildet für ihn die ebenfalls vom Konzil genannte Angemessenheit des Zölibats unter wenigstens kurzer Nennung christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Aspekte nicht viel mehr als theologischen Zierrat. Die Frage nach Sinn und Bedeutung der »Ehelosigkeit

¹ Unter diesem Titel gehalten als Vortrag beim Sommerkurs der Gustav-Siewerth-Akademie (Weilheim-Bierbronn) am 18. August 2011.

² M. Hauke, Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme, in: FKTh 27 (2011), 1–30 (Heft 1).

³ Georg Kraus, Plädoyer für die Freiwilligkeit des Zölibats der lateinisch-katholischen Kirche, in: StZ 9/2010, 579–588.

um des Himmelreiches willen« ist überhaupt – und für den priesterlichen Dienst im Besonderen – scheinbar obsolet geworden. Und schließlich stellt der Zölibat selbst nur mehr einen notwendig abzuwerfenden Ballast dar. Zwar zitiert der genannte Autor unkommentiert die einschlägigen Dokumente des kirchlichen Lehramtes von PO über Paul VI. und ›Sacerdotalis caelibatus‹ bis hin zu Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben ›Pastores dabo vobis‹, doch anstatt die hier offensichtlich bezeugenden Anknüpfungspunkte für eine positive Theologie der Ehelosigkeit zu nutzen, begründet er die abschließende Forderung nach Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für die Weltpriester des lateinischen Ritus mit der Feststellung: »Der Zölibat hat keine dogmatische Verbindlichkeit, sondern er ist ein kirchenrechtliches Gesetz. Da dieses Gesetz geschichtlich entstanden ist und da Gesetze in neuer geschichtlicher Situation geändert werden können, ist es der Dogmatik gestattet bzw. sogar ihre Pflicht, vom Evangelium her Gründe vorzubringen, die eine Änderung des Gesetzes nahelegen«⁴. Wenden wir uns mit Kraus nun dem angesprochenen Gesetz konkret zu, so heißt es in can. 277 § 1 – CIC 1983: »Die Kleriker sind gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen (*propter Regnum coelorum*) zu wahren; deshalb sind sie zum Zölibat verpflichtet, der eine besondere Gabe Gottes ist«. Mit Aufnahme der vom Konzil unter Zitierung von Mt 19, 12 gebrauchten Worte ›*propter Regnum coelorum*‹ in das kirchliche Gesetzbuch wird der in PO Art. 16 aufgezeigte theologisch-spirituelle Hintergrund der Zölibatsverpflichtung angesprochen. Es geht also – und hier kehren wir wieder zur notwendig grundlegenden Fragestellung zurück – um die theologische Fundierung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen an sich. Nicht umsonst sprechen die Konzilsväter, bevor sie über den Priesterzölibat handeln, in ganz allgemeiner Weise von der herausragenden Bedeutung der vollkommenen und ständigen »Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen, die von Christus dem Herrn empfohlen, in allen Jahrhunderten bis heute von nicht wenigen Gläubigen gern angenommen und lobenswert geübt worden ist« (PO Art. 16). Zur vertieften theologischen Begründung des ›*coelibatus propter Regnum coelorum*‹ hat nun Johannes Paul II. im Rahmen seiner Mittwochskatechesen zur »Theologie des Leibes« einen – wie sich zeigen wird – beachtenswerten Beitrag geleistet. Dies zumal vor dem Hintergrund der nachkonziliaren Debatte um den Zölibat, worauf der Hl. Vater selbst in seinem Brief an die Priester zum Gründonnerstag 1979, Nr. 8 hinwies: »Wir können nur versuchen, das Problem tiefer zu verstehen und ausgewogener darauf zu antworten, indem wir uns von den verschiedenen Einwänden frei machen, die schon immer – und so auch heute – gegen den priesterlichen Zölibat vorgebracht wurden, wie auch von den verschiedenen Deutungen anhand von Kriterien, die dem Evangelium, der Überlieferung und dem Lehramt der Kirche fremd sind. Diese Kriterien, so fügen wir hinzu, erweisen sich, was ihre anthropologische Zuverlässigkeit und Begründung angeht, als sehr zweifelhaft und von nur relativem Wert«. Es sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich die jüngst im EOS-Verlag erschienene Dissertation »Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung. Die Sicht des Zölibates bei Johannes Paul II. / Karol Wojtyła und

⁴ StdZ 9/2010, 584f.

dessen anthropologisch-spirituellen Grundlagen« von Martin Mayer, Schüler von Joachim Piegsa, im Sinne einer umfassenden Darstellung empfohlen. Unser hiermit vorliegende Beitrag nimmt sich bescheidener, aber von seiner inhaltlichen Tragweite nicht weniger entscheidend aus: Es geht um den inneren Zusammenhang zwischen der bräutlichen Bedeutung des Leibes und der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen unter der Perspektive der endzeitlichen Vollendung. Bei diesem theologischen Entwurf wird stets als Prämisse mit zu bedenken sein, worauf Dominik Schwaderlapp ausdrücklich hingewiesen hat: »Der ›Theologie des Leibes‹ geht gleichsam eine ›Philosophie des Leibes‹ voraus. Ohne die Theologie des Leibes (aber) bliebe seine Philosophie unvollendet und umgekehrt hinge eine Theologie des Leibes ohne Philosophie in der Luft«⁵.

Als einer Frucht dieser wechselseitigen Beziehung dürfen wir uns nun dem Verständnis von Auferstehung und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in den von Papst Johannes Paul II. in der Zeit vom 11. November 1981 bis zum 21. Juli 1982 gehaltenen sog. Mittwochskatechesen⁶ zuwenden. Katechesen, die diesen Zeitraum überschreiten, werden natürlich, wo inhaltlich notwendig, mit in die Überlegungen einbezogen.

Im Wesentlichen stützen sich die vom Papst hierzu präsentierten Erwägungen auf die katechetische Darlegung zweier neutestamentlicher Fundstellen aus den Evangelien. Sie stellen fraglos die Hauptreferenzen der gesamten Ausführungen dar, unbeschadet auch der wichtigen Verweise auf die paulinische Theologie zu Auferstehung und Ehelosigkeit. Zum einen geht es, was die eschatologische Vollendung anbelangt, um die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung und um die entsprechende Antwort Jesu. Mit gewissen Unterschieden und Nuancen wird diese Szene von allen drei Synoptikern überliefert (Mt 22,23–33; Mk 12, 18–27 u. Lk 20,27–40). Zum anderen wird vor diesem Hintergrund – und erst von diesem ihre tiefe Bedeutung empfangend – die ›Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen‹ in den Blick genommen. Jesus handelt von letzterer im Anschluss an das Streitgespräch mit den Pharisäern in dem es um Ehebruch und die Grundlagen der Unauflöslichkeit der Ehe geht. Dabei bezieht er sich – und dies stellt den zweiten herausragenden Aspekt dar – auf die Zeit des Anfangs, also auf das Geheimnis der Schöpfung selbst. Begegnet uns dieses Streitgespräch grundsätzlich bei Mt (19,3–12) und bei Mk (10,2–12) zugleich, so ist der anschließende Dialog zwischen den Jüngern und Jesus, der das Wort des Herrn über die Ehelosigkeit hervorbringt, allein in der Schilderung des Matthäus, näherhin in Mt 19,10–12 zu finden. Bezüge auf das Wort Jesu von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und auf die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung scheinen übrigens auch in Art. 16 von ›*Presbyterorum ordinis*‹ auf, wo es heißt: »Durch die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen werden die Priester in neuer und vorzüglicher Weise Christus geweiht«; und sie sind so »ein lebendiges

⁵ Dominik Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas / Johannes Pauls II, 163.

⁶ Übertragen u. veröffentlicht in: Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Mittwochskatechesen von 1979–1984, Hrsg. und eingeleitet von Norbert u. Renate Martin, Kisslegg ³2011 (zit. als: Theologie des Leibes).

Zeichen der zukünftigen, schon jetzt in Glaube und Liebe anwesenden Welt, in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden«. Es bleibt allerdings bei bloßer Zitierung, ohne dass eine tiefere Deutung vorgenommen wird. Noch viel weniger wird der innere Zusammenhang beider Topoi erläutert. Und gerade an dieser wechselseitigen Beziehung ist nun Papst Johannes Paul II. besonders gelegen. Beide Worte Jesu verweisen unter heilsgeschichtlicher Rücksicht jeweils in entgegengesetzte Richtungen: bei der Antwort auf die Anfrage zur Auferstehung von den Toten geht es um den *Vorgriff* auf die Dimension der kommenden Welt, also um den Zustand der Vollendung in der Auferstehung (die Eschatologie ist ihrem Gegenstand nach gewiss nicht auf die offenbarungsgemäße Beschreibung und Deutung dieses Vollendungs-zustandes einzugrenzen. Da dieser Vollendungs-zustand in Verbindung mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen aber für die ›Theologie des Leibes‹ von fundamentaler Bedeutung ist, ergibt sich darum eine entsprechende Fokussierung aus der Sache selbst); bei dem Eingehen auf die pharisäische Frage nach der Ehescheidung steht – noch bevor die Einladung zur ›Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen‹ ergeht – der *Rückgriff* auf die Dimension des Anfangs im Vordergrund, es geht also um den praelapsarischen Zustand, d.h. um den Zustand der menschlichen Natur vor dem Sündenfall. Dazwischen steht, aber keineswegs isoliert von den beiden anderen Phasen, wie sich bei näherem Eingehen zeigen wird, die Erfahrung der historisch-irdischen Existenz des Menschen in seiner geistig-leiblichen Verfasstheit im *status naturae lapsae*, im Zustand der gefallenen Menschennatur. Gleichwohl gilt aber insgesamt als vorausgesetzt, worauf Johannes Paul II. ausdrücklich hinweist: Auch wenn sich die Identität des Menschen »in der eschatologischen Erfahrung in anderer Weise verwirklicht, als in der Erfahrung des Anfangs und der ganzen Geschichte. Dennoch wird es immer derselbe Mensch sein, wie er aus den Händen seines Schöpfers und Vaters hervorgegangen ist«⁷. Dieser Zusammenhang gewährleistet auch, dass, obwohl die Wahrheit des Anfangs und die Wahrheit der Vollendung nicht mit den bloßen Mitteln der Erfahrung und der reinen Vernunft erfasst werden können, die Erfahrung der eigenen leiblichen und personalen Existenz des geschichtlichen Menschen besonders angesichts seiner geschlechtlichen Differenzierung und angesichts des Todes und der Zerstörung des Leibes den Nährboden und die Grundlage, also gewissermaßen den wesenhaft inneren Anknüpfungspunkt für die Vorstellung von Anfang und Vollendung bildet. Zwar hat die Ursünde die ursprüngliche personale Integrität des Menschen schwer beschädigt, nicht aber zerstört. Der Schlüssel für diesen Zusammenhang der verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte liegt gemäß der ›Theologie des Leibes‹ Johannes Pauls II. in der mit dem Begriff der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* bezeichneten Wirklichkeit.

Nun also überblickshaft zu den drei Dimensionen *Anfang – geschichtlicher Zustand – Vollendung* (der an mittlerer Stelle genannte Begriff des ›geschichtlichen Zustandes‹ bzw. der ›Geschichtlichkeit‹ wird von Johannes Paul II., darauf sei vorweg hingewiesen, grundsätzlich zur Bezeichnung des postlapsarischen Zustandes verwendet. Wir wollen hier dieser Begriffswahl folgen, womit jedoch keineswegs die

⁷ 69. Katechese, 13. 1. 1982, – Theologie des Leibes, 414.

Geschichtlichkeit eines praelapsarischen Urzustandes gelegnet sein soll. Eine solche Intention ist auch trotz der in dieser Hinsicht wenig differenzierten Begriffswahl in den Mittwochskatechesen nicht ersichtlich).

1. Der Zustand des Anfangs

»Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins« (Mt 19,4ff). Mit dieser Berufung Jesu auf den Anfang wird offensichtlich der Zustand des Menschen in seiner *ursprünglichen Unschuld* mit dem Zustand des geschichtlichen Menschen in der Sünde kontrastiert. Das gedankliche Überschreiten der damit gegebenen heilsgeschichtlich bedeutsamen Schwelle verlangt er nicht nur seinen damaligen Gesprächspartnern, sondern all jenen ab, auch uns, die in der Zeitlichkeit von diesem Worte getroffen werden. Worin liegen nun die in Zusammenhang mit dem Gesamt unserer Überlegungen wesentlichen Charakteristika dieses Urzustandes?

a) Die Erfahrung des Alleinseins und die menschliche Subjektivität

Der Papst weist zunächst darauf hin, dass der in Gen 2,18 ausgesprochene Aspekt des *Alleinseins* (»Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibe. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ähnlich ist«) nicht in Hinsicht auf die geschlechtliche Differenzierung des Menschen erfolgt. Diese wird in Unterscheidung von Mann und Frau im sog. zweiten Schöpfungsbericht sprachlich erst manifest und inhaltlich relevant mit der Erschaffung der Frau. Es geht also in Gen 2,18 um die grundsätzlich sich aus dem Wesen des Menschen ergebende Dimension des Alleinseins im Verhältnis zur übrigen geschaffenen Wirklichkeit. In der Erfahrung des Alleinseins offenbaren sich dann in weiterer Auslegung des Schöpfungsberichtes als für den Menschen wesensbestimmend Identitätssuche (im Sinne von Suche nach Selbstbestimmung), Selbstbewusstsein und Erkenntnisvermögen. Hierzu gehört auch, dass sich der Mensch nach den Worten des Papstes »von Anfang an in der sichtbaren Welt als Körper unter Körpern findet und den Sinn seiner eigenen Körperlichkeit entdeckt«⁸. Die nur dem Menschen eignende Fähigkeit, den Ackerboden zu bebauen (vgl. Gen 2,5), ist durchaus dahingehend zu begreifen, dass in der Körperlichkeit des Menschen die Ermöglichung »für spezifisch menschliches Handeln« liegt. »In diesem Tun – so führt der Papst diese Einsicht schlussfolgernd fort – »bringt der Leib die Person zum Ausdruck«. Der Mensch als lebendiges Wesen ist Subjekt durch Selbstbestimmung, Selbstbewusstsein und durch den ihm eigenen Körper⁹. Und als solches ist er bereits im Anfang vor die Wahl zwischen Tod und Unsterblichkeit gestellt, die besonders den »vom Ackerboden geschaffenen Leib« betrifft. Keimhaft scheint hier bereits ganz am Anfang eine eschatologische Perspektive auf.

⁸ 6. Katechese, 24. 10. 1979, – Theologie des Leibes, 107.

⁹ Vgl. 7. Katechese, 31. 10. 1979, – Theologie des Leibes, 109.

b) Die Einheit der Personen (*communio personarum*)

Grundlage für die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau, auf die Jesus sich im Streitgespräch mit den Pharisäern beruft, ist die zuvor kurz beschriebene, geschlechtsunabhängige Subjektivität des Menschen. Mann- und Frausein sind nichts anderes als verschiedene Verleiblichungen derselben. Die damit gegebene gleiche menschliche Natur in der Unterschiedenheit der Geschlechter kommt sehr schön im freudigen Ausruf Adams selbst zum Ausdruck: »Das endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch! Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen!« (Gen 2,23). Einheit und Zweiheit zugleich liegen hier offen zu Tage. Neben dem Aspekt des grundsätzlichen Gutheit des geschaffenen Menschen (eingeschlossen in das die gesamte Schöpfung betreffende Wort des ersten Schöpfungsberichtes [vgl. Gen 1,31]) wird die Gutheit des *Füreinander-Geschaffenseins* von Mann und Frau sichtbar. Hier ereignet sich Entscheidendes und ebenso Großartiges: Ist die Erfahrung des Alleinseins als Grundkonstitution des Menschen untrennbar mit der Erfahrung der Verschiedenheit von aller anderen Kreatur verbunden, so ist ihr andererseits die Suche und die Sehnsucht nach einer Entsprechung, nach dem Ähnlichen eigen. Letzteres so sehr, dass Johannes Paul II. festzuhalten vermag: »Dieses ›Sich-Öffnen‹ bestimmt den Menschen als Person nicht weniger, ja wahrscheinlich noch mehr, als das ›Sich-Unterscheiden‹«¹⁰. Dies wiederum begründet die in diesem Zusammenhang bereits vom Konzil genannte *communio personarum* (personale Gemeinschaft)¹¹. Unter der im ersten Schöpfungsbericht genannten ›Abbildhaftigkeit‹ des Menschen in Relation zu Gott darf weiterführend – unter trinitätstheologischer Rücksicht – gerade auch für die sich aus dem zweiten Schöpfungsbericht ergebenden Einsichten konstatiert werden, dass der Mensch vor allem »im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes wird«¹². So ist der Mensch begabt mit der Einheit zwischen dem, was auf menschliche Weise und durch den Körper in ihm männlich und was weiblich ist¹³. Der menschlichen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit wächst mit dem ihnen innewohnenden Vermögen zu leiblicher Einigung und damit potentiell verbundener Fruchtbarkeit herausragende Bedeutung zu. In der ehelichen Einigung, in dem, was unter »ein Fleisch sein« zu verstehen ist, drückt sich aus und vollzieht sich jene Einheit, auf die hin der Mensch geschaffen ist. Diese Einigung ist jedoch niemals isoliert, als ein bloß instinkthaft-animalisches Geschehen aufzufassen, vielmehr vollzieht sich in ihr echte *Hingabe*, indem im Rahmen bewusster Wahl (ehelicher Bund) ein ›Sich-Schenken‹ in Überschreitung »der Grenze des Alleinseins des Menschen vollzogen wird«¹⁴. Das Vermögen von Vater- bzw. Mutterschaft ist, wie ja schon Paul VI. in der Enzyklika *Humanae vitae* (HV) hervorhob¹⁵, untrennbar mit der Ehe und den ehelichen Akten verknüpft, in denen sich die Einheit von Mann und Frau leiblich

¹⁰ 9. Katechese, 14. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 119.

¹¹ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 12.

¹² 9. Katechese, 14. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 119.

¹³ Vgl. ebd. 121.

¹⁴ 10. Katechese, 21. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 125.

¹⁵ *Humanae Vitae* Nr. 11f.

vollzieht. Es versteht sich von selbst, dass die so erkannte innere Struktur der ehelich zwischen-personalen Begegnung nicht allein Beschreibung des Faktischen bedeutet, sondern ebenso auf der Ebene der Moralität ein *Sollen* konstituiert, also normative Bedeutung mit sich bringt¹⁶. In seinem Werk »Liebe und Verantwortung« formuliert Karol Wojtyła entsprechend, der Mensch könne im Trieb »nicht allein die Libido suchen, denn das ist im Gegensatz zu seiner Natur und steht einfach in Widerspruch zu dem, was der Mensch ist. Ein Subjekt, das mit einem derartigen Inneren ausgestattet ist wie der Mensch, ein Subjekt, das eine Person ist, kann die ganze Verantwortung für den Gebrauch des Triebes nicht an den Instinkt abgeben und dabei den Genuss zu seinem einzigen Ziel machen, sondern muss die volle Verantwortung für die Art und Weise, in der er sich des sexuellen Triebes bedient, übernehmen. Diese Verantwortung stellt die grundlegende, vitale Komponente in der Sexualmoral des Menschen dar«¹⁷. Es sei in diesem Zusammenhang zumindest verwiesen auf die Ausführungen Benedikts XVI. in seiner ersten Enzyklika »*Deus caritas est*« zum rechten Verständnis und Verhältnis von Eros und Agape¹⁸. Hinsichtlich des besonderen Verhältnisses von menschlicher Liebe und Geschlechtstrieb hebt nun Johannes Paul II. weiter hervor: »Liebe ist (...) nicht nur eine natürliche oder auch psychisch-physiologische Kristallisierung des sexuellen Triebes, sondern ist etwas grundlegend davon Verschiedenes. Denn obwohl die Liebe daraus erwächst und sich auf jener Basis und in der Richtung jener Bedingungen erfüllt, welche dieser Trieb im psycho-physischen Leben konkreter Menschen schafft, erhält sie ihre endgültige Form doch durch Akte des Willens auf der Ebene von Personen«¹⁹. Unverkennbar tritt hier das klassische Motiv der *inclinaciones naturales*, das Motiv der *natürlichen Neigungen*, verbunden mit der vernunftgemäßen Hinordnung derselben auf das ihnen angemessene Ziel, das *debitum*, letztlich auf das Gute, hervor²⁰. Prinzipielles hierzu führt Johannes Paul II. besonders in seiner Moralenzyklika »*Veritatis splendor*« aus und zwar gegen eine Sichtweise, die den menschlichen Leib wie »Rohmaterial, bar jeglichen Sinnes und moralischen Wertes«²¹ behandelt. Notwendig schienen ihm diese Klarstellungen aufgrund der Einsicht, dass entsprechende Tendenzen subtil oder auch ganz offen seit geraumer Zeit Eingang in die akademische, katholische Moraltheologie gefunden haben. Nicht nur, aber hier sehr offensichtlich, vor allem mit Folgen auf dem Gebiet der Sexualmoral.

Nun zu einem dritten und letzten Punkt hinsichtlich der Rede vom Anfang, in dem die ursprüngliche Bestimmung und Unschuld des Menschen, seiner Leiblichkeit und der personalen Beziehungen – das zuvor Dargelegte gleichsam zusammenfassend – ganz anschaulich wird:

¹⁶ Vgl. K. Wojtyła, Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979, 11–68, hier: 47.

¹⁷ K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung, München 1979, 98f.

¹⁸ *Deus caritas est*, Nr. 5ff.

¹⁹ K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung, 77.

²⁰ Vgl. zum Begriff der *inclinatio naturalis* insgesamt D. Composta, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zürich 1971.

²¹ VS 48.

c) Die ursprüngliche Nacktheit

»Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, sie schämten sich aber nicht voreinander« (Gen 2,25). Die hiermit ausgesprochene Nicht-Scham angesichts der unverhüllten Körperlichkeit des jeweils anderen Geschlechts verdankt sich im Zustand des Anfangs keinesfalls einer Form der Schamlosigkeit im herkömmlichen Sinne, oder sagen wir besser: einer Form der Schamlosigkeit, die dort im negativen Sinne Raum greift (also im Grunde als Mangel), wo sonst Scham ist bzw. für normal, für angebracht gehalten wird. Dies träfe den geschichtlichen Zustand des Menschen, dem allein die Erfahrung von Scham und andererseits auch von möglicher Schamlosigkeit zuzuordnen ist. Darauf wird bei der Betrachtung der menschlichen Verfasstheit in der Zeitlichkeit noch zurückzukommen sein. Vielmehr ist Scham als solche für den urständlichen Menschen in Begegnung mit dem anderen ›Ich‹ unter der Bedingung der Verschiedenheit der Geschlechter schlichtweg überhaupt keine Kategorie. Gerade im Schauen der nackten Körperlichkeit, das »nicht nur eine Teilnahme an der äußeren Sichtbarkeit der Welt, sondern auch eine innere Teilhabe am Schauen des Schöpfers selbst« ist, offenbart sich »der reine Wert des Menschen als Mann und Frau«²². Nacktheit und Freisein von Scham zugleich, verbunden mit der ursprünglichen Unschuld des Erkennens, offenbaren in besonderer Weise die Freiheit von körperlichem und sexuellem Zwang. Diese vollkommene Freiheit ist die unerlässliche Voraussetzung für freies *Sich-Schenken*, für reine *Hingabe* und *Liebe*, also für eine echte *communio personarum*. Der Mann des Anfangs – ganz darum wissend, von Gott allein um seiner selbst willen gewollt zu sein, also vollkommen von Gott geliebt zu sein – gibt sich also ganz der Frau hin und nimmt die Frau an, ebenso wie sie von Gott um ihrer selbst willen gewollt ist. Eben solches gilt für die Perspektive der Frau in Bezug auf den Mann. Das gegenseitige *Sich-Schenken* bedingt also immer auch ein *Empfangen* in der Annahme des gegenseitigen Geschenks. Selbstverständlich schließt diese Ganzhingabe die Leiblichkeit des Menschen mit ein, in der sich »die Unsichtbarkeit der Person offenbart«²³ und ihre Hingabe realisiert. Wenn hier die *bräutliche Bedeutung* des Leibes in der Ursprünglichkeit des Menschseins in Verschiedenheit der Geschlechter und in ihrer *personalen Gemeinschaft*, die eben auch die Geschlechtlichkeit mit einschließt, aufscheint, so erfolgt an dieser Stelle bereits der Hinweis Johannes Pauls II., dass Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, wie Jesus sie über die Berufung zur Ehe hinaus als weitere Berufung offenbart hat, keineswegs im Widerspruch hierzu steht, sondern umso stärker beweist, »dass es im Bereich der körperlichen Existenz die Freiheit des Geschenks, der Hingabe gibt. Das heißt, dass diesem Leib eine volle bräutliche Bedeutung zukommt«²⁴. Darauf wird noch ausführlicher zurückzukommen sein. Nach dieser kurzen Darstellung des *Anfangs* und der dem biblischen Schöpfungsbericht innewohnenden Offenbarung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes*, die freilich nur einen skizzenhaften Abriss darzustellen vermag, sei nun wenigstens in Grundzügen der Zustand des

²² 13. Katechese, 2. 1. 1980, – Theologie des Leibes, 137.

²³ M. Mayer, Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung, 176.

²⁴ 15. Katechese, 16. 1. 1980, – Theologie des Leibes, 153.

Menschen im *status naturae lapsae*, also der Zustand des gefallen Menschen, in den Blick genommen:

2. Der geschichtliche Zustand

Das Wort Jesu im Gespräch mit den Pharisäern um Ehe und Ehescheidung »Am Anfang war das nicht so!« (Mt 19,8) stellt nicht einfach einen zeitlichen Rückgriff dar, vielmehr wird hiermit ganz bewusst eine inhaltliche Zäsur markiert, die größer und für die gesamte Schöpfung verhängnisvoller nicht gedacht werden kann. Es geht um den Einbruch und um die Folgen der Ursünde. Zunächst beginnt im Menschen dem Bericht der Genesis zufolge Zweifel an der göttlichen Liebe zu seinem Geschöpf Raum zu greifen. Dieser bohrende Zweifel zeitigt schließlich das Übertreten des göttlichen Gebotes, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Indem der Mensch »in seinem Herzen den tiefsten Sinn des Sich-Schenkens, also der Liebe als eigentlichen Grund der Schöpfung und des ursprünglichen Bundes, in Zweifel zieht, kehrt der Mensch Gott, der die Liebe ist, dem Vater, den Rücken zu«²⁵. Im Verlangen, wie Gott sein zu wollen, und in der Tat, die dies zu erlangen suggerierte, tritt im Grunde nichts anderes als die selbstgewählte Korruption der menschlichen Bestimmung hervor. Dies wirkt sich – noch bevor überhaupt weitere, von Gott verhängte Straffolgen dieser Ursünde, wie z.B. der leibliche Tod, genannt werden – bemerkenswerterweise auf der Ebene der Beziehungen aus. Auf dieser Ebene – wir erinnern uns der Anmerkungen zum Urzustand – vollzog sich ja wesentlich die Selbstverwirklichung der menschlichen Person, und zwar in vollkommener Bereitschaft und Fähigkeit zur Hingabe. War die Erfahrung der Nacktheit am Anfang, wie Dominik Schwaderlapp es ausdrückt, »erkenntnisvermittelnd«²⁶, um die bräutliche Bedeutung des Leibes zu erfassen, so erfährt sie nach dem Sündenfall eine radikale Veränderung²⁷. Zum einen offenbart sich an ihr die Entfremdung von Gott, ja sogar Furcht vor dem Schöpfer selbst, zum anderen – für das Verständnis der *communio personarum* im *status naturae lapsae* von allergrößter Bedeutung – zeigt sich in der Scham, die sich in der Wahrnehmung des eigenen Nacktseins wie auch in der gegenseitigen Wahrnehmung des Nacktseins von Mann und Frau einstellt, eine grundlegende Störung. Wobei im Empfinden der Scham selbst, da sie sich nun einmal eingestellt hat, gewiss etwas durchweg Positives zu erkennen ist, schließlich ist sie ja untrennbar verbunden mit dem Wissen um das oder zumindest mit einer Ahnung von dem, was eigentlich sein sollte²⁸. »Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz« (Gen 3,7). Im »Verstecken« und im »Bedecken« der Nacktheit äußert sich der Bruch in der ursprünglich geistig-körperlichen Einheit des Menschen. Dieser Verlust der Harmonie von

²⁵ 26. Katechese, 30. 4. 1980, – Theologie des Leibes, 207.

²⁶ D. Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe, 146.

²⁷ Vgl. 27. Katechese, 14. 5. 1980, . Theologie des Leibes, 215.

²⁸ Vgl. hierzu besonders J. Piegsa, Ehe als Sakrament – Familie als Hauskirche. Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit, St. Ottilien 2001, 30–34.

geistiger und leiblicher Dimension des Menschen bringt die Gefahr mit sich, dass der Leib – ursprünglich als authentischer Ausdruck der Hingabe und des Sich-Schenkens der ganzen Person geschaffen – nicht mehr zum Medium der Liebe, sondern zum Medium des Egoismus gerät, und dass im Leib selbst wiederum auf der Ebene des bloß Triebhaften der Anreiz zu einem verkehrten Willen gegeben ist. Johannes Paul II. schreibt zu diesem Zustand: »Während einerseits der Körper, der in der Einheit des personalen Subjekts konstituiert ist, nicht aufhört, das Verlangen nach personaler Vereinigung zu erregen, eben aufgrund seiner Männlichkeit und Weiblichkeit, so lenkt andererseits und gleichzeitig die Begehrlichkeit dieses Verlangen in ihre eigene Richtung [...]. Die Begehrlichkeit des Fleisches lenkt dieses Verlangen auf die Befriedigung des Fleisches, oft auf Kosten einer echten und vollen Gemeinschaft der Personen«²⁹. In der Disharmonie von Geist und Leib und in der Trübung des Erkennens und in der Schwächung des Willens liegt das Übel begründet, nicht in der Leiblichkeit bzw. der Geschlechtlichkeit als solcher. Es drängt sich in diesem gesamten Zusammenhang geradezu die Deutung des hl. Augustinus in seinem Werk *De civitate Dei* XIII,13 zur Scham der ersten Menschen nach dem Falle auf. In den Mittwochskatechesen erfolgt kein Bezug hierauf. Gewiss gäbe es Unterschiede in der jeweiligen anthropologischen Konzeption, besonders aber bezüglich der Schlussfolgerungen hinsichtlich von Sinn und Bedeutung der Sexualität herauszuarbeiten. Wir wollen hier allerdings nur die eindruckliche Darstellung der offensichtlichen und auch unserer Erfahrung alles andere als fremden Dissoziierung von Seele, Seelenvermögen und Leib auf uns wirken lassen:

»Sie [*die ersten Menschen*] fühlten also eine bisher nicht gekannte Regung ihres unbotmäßigen Fleisches, gleichsam die zurückprallende Strafe ihrer eigenen Unbotmäßigkeit. Schon entglitt nämlich der Seele, die sich an ihrer auf das Verkehrte gerichteten Sonderfreiheit ergötzte und Gott zu dienen verschmähte, der Zügel der Herrschaft über den Leib, und weil sie den Herrn über sich aus eigenem Gutdünken verlassen hatte, vermochte sie den Diener unter sich nicht mehr unter das eigene Gutdünken zu beugen und hatte das Fleisch nicht mehr in allweg zum Untertanen, wie sie es immerfort hätte haben können, wenn sie selbst Gott untertan geblieben wäre. Damals also begann das Fleisch zu begehren wider den Geist, und wir werden mit diesem Widerspruch behaftet schon geboren, und von jener ersten Sünde überkommen wir den Anfang des Todes und tragen wir in unseren Gliedern und unserer verderbten Natur den Kampf mit dem Tode oder den Sieg des Todes«³⁰.

²⁹ 31. Katechese, 25. 6. 1980, – Theologie des Leibes 230.

³⁰ *Civ. XIII, 13*: »Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiatataque natura contentionem eius sive victoria de prima praevaricatione gestantes«. Vgl. *civ. XIV, 17.21*.

Die generelle Folge der Zerstörung der ursprünglichen Harmonie charakterisiert der Papst schließlich als einen Kampf im Herzen des Menschen zwischen Liebe und Begehrlichkeit, wobei auch im gefallenem Zustand das Wissen um die bräutliche Bedeutung des Leibes nicht ganz verloren gegangen ist. Diese Bedeutung mit Blick auf Christus im Kontext der Erlösungsordnung zu entdecken und in der Hingabe zu realisieren, ob in der sakramentalen Ehe, in der dem Leib sakramentale Bedeutung zukommt, da er zum Zeichen für die Hingabe Christi für seine Kirche wird (vgl. Eph 5,21–33), oder in der um des Himmelreiches willen frei gewählten Ehelosigkeit, letzteres wird später noch detaillierter auszuführen sein, ist der Weg für die Selbstverwirklichung des Menschen schlechthin. Dies erfordert freilich, anders als im Zustand des Anfangs, für den die Integrität der Person naturhaft selbstverständlich war, nun im postlapsarischen Zustand, in dem die Erlösungstat Christi jedoch schon wirksam ist, beständige und bewusste Arbeit durch die Übung entsprechender Tugenden und ist niemals möglich ohne die göttliche Gnade.

3. Der Zustand der eschatologischen Vollendung

Zur Verdeutlichung dieser letzten heilsgeschichtlichen Dimension wenden wir uns nun der sadduzäischen Anfrage über die Auferstehung an Jesus und dessen Antwort zu, denen der Hl. Vater für die »ganze Theologie des Leibes« fundamentale »Bedeutung« beimisst. Und zwar sowohl für die Ehe, wie auch – für uns hier von vorrangigem Interesse – für die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«³¹. Dabei können wir uns hier darauf beschränken, Grundlegendes in Erinnerung zu rufen. Gewiss aber bietet die Eschatologie und ebenso die ›Theologie des Leibes‹ keine »theologisch präsentierte Vorabinformation über den materiell-empirisch zu beschreibenden Endzustand«³². Vielmehr bietet sie den prinzipiellen Entwurf einer auf die Vollendung hin bezogenen Deutung der Selbstmitteilung Gottes, der Schöpfer *und* Vollender ist. Das ›Wie‹ der Auferstehung insbesondere als Frage nach der Gestalt der kommenden Leiblichkeit – so heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche – »übersteigt unsere Vorstellung und unser Verstehen; es ist uns nur im Glauben zugänglich«³³. Während Johannes Paul II. in den Mittwochskatechesen immer wieder systematisch und differenziert Vergleiche zwischen den Synoptikern und ihren diesbezüglichen Überlieferungen anstellt, wollen wir uns schwerpunktmäßig einzig auf die den dreien gemeinsamen Hauptaussagen stützen, um so die wesentlichen Elemente für das Verständnis der Auferstehung in der ›Theologie des Leibes‹ darzulegen. Lassen wir nun zunächst im Zusammenhang den Evangelisten Markus (Mk 12, 18–27) mit seiner Fassung der sadduzäischen Frage nach der Auferstehung der Toten zu Wort kommen: »Von den Sadduzäern, die behaupten, es gebe keine Auferstehung, kamen einige zu Jesus und fragten ihn: Meister, Mose hat uns vorgeschrieben: Wenn ein Mann, der ei-

³¹ 72. Katechese, 10.2.1982, – Theologie des Leibes, 430.

³² G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg ²2007 (Sonderauf-
lage), 517.

³³ KKK 1000.

nen Bruder hat, stirbt und eine Frau hinterlässt, aber kein Kind, dann soll sein Bruder die Frau heiraten und seinem Bruder Nachkommen verschaffen (Dtn 25,5f; Gen 38,8). Es lebten einmal sieben Brüder. Der erste nahm sich eine Frau, und als er starb, hinterließ er keine Nachkommen. Da nahm sie der zweite, auch er starb, ohne Nachkommen zu hinterlassen, und ebenso der dritte. Keiner der sieben hatte Nachkommen. Als letzte von allen starb die Frau. Wessen Frau wird sie nun bei der Auferstehung sein? Alle sieben haben sie doch zur Frau gehabt. Jesus sagte zu ihnen: Ihr irrt euch; ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten. Sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel. Dass aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? (Ex 3,6,15f). Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden. Ihr irrt euch sehr«.

Das Faktum der Auferstehung an sich, das sich dem Erbarmen und der Macht des lebendigen und lebensspendenden Gottes verdankt, sei hiermit einfach vorausgesetzt. Jesus selbst versucht dies den Sadduzäern ganz unter Rückgriff auf das Zeugnis der Schrift zu erweisen, ohne dies aber mit einem ja möglichen Vorgriff auf seine eigene Auferstehung zu verknüpfen. Inkarnation des Logos, Kreuzesopfer und Sündenvergebung, Auferstehung Christi, Bedeutung von Glaube und Taufe, alles in allem die Mitterschaft Christi im ›Neuen Bundes‹, sei darum auch hier nicht thematisiert. Für uns soll bei der Frage nach dem *Zustand der eschatologischen Vollendung* allein jenes zentrale Wort des Herrn im Mittelpunkt stehen, das da im Markusevangelium lautet: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25). Ganz ähnlich bei Matthäus: »Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein, wie die Engel im Himmel« (Mt 22,30). Bei Lukas etwas ausführlicher: »Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten. Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Lk 20,34ff). Allen drei Versionen ist eben neben dem Faktum der kommenden Auferstehung die Beschreibung des zu erwartenden Zustandes grundsätzlich gemeinsam. Wesentliche Einsichten lassen sich hieraus unter dem Gesichtspunkt der bräutlichen Bedeutung des Leibes gewinnen:

Erstens: Das Motiv des Zusammenhangs

Der Hinweis »*sie werden sein, wie die Engel im Himmel*« mag zunächst den Eindruck erwecken, als bestünde die Vollendung des Menschen gerade in seiner Entleiblichung, da die Engel als personale Geistwesen und ohne Geschlecht zu denken sind. Der Gebrauch dieses Vergleiches aber ist inhaltlich anders motiviert und entsprechend anders zu verstehen. »Auf die ›Geschlechtslosigkeit‹ der Engel« – so Karl Kertelge in seinem Kommentar zum Markusevangelium – »dürfte dabei weniger Gewicht fallen als auf die den irdischen Regeln und Vorstellungen entzogene Daseinsform ›im Himmel‹«³⁴. Zur Matthäusstelle hält Rudolf Schnackenburg fest: »Die positive Aus-

sage ›sie werden wie Engel im Himmel sein‹ nimmt die jüdische Anschauung auf, dass Gott den Engeln keine Frauen zugeteilt hat³⁵. Hiermit liegt also einzig eine Bekräftigung der ohnehin erfolgten Aussage vor, die Menschen würden nach der Auferstehung nicht mehr heiraten. Und zur Entsprechung bei Lukas ist mit Jakob Kremer festzuhalten, dass die Menschen in der Auferstehung den »vom Tod nicht bedrohten Engeln (deren Leiblosigkeit außer Betracht bleibt)«³⁶ gleichen. Der Vergleich mit den Engeln also wäre völlig missdeutet, wollte man darauf gründend unter dem Vollendungszustand die Erlösung *vom Leib* verstehen und nicht die Erlösung des Menschen *an Leib und Seele*. Johannes Paul II. weist zudem darauf hin, dass ansonsten auch die Rede von der *Auferstehung* überhaupt keinen Sinn ergeben würde, da die Wendung ›*αναστασις νε φων*‹ bzw. ›*ε νε φων*‹ bei aller Vielschichtigkeit »die Wiedereinsetzung der menschlichen Leiblichkeit in ihr wahres Leben, das auf Erden dem Tod unterworfen ist« bedeutet, dass es also sicher um »die leiblich-seelische Natur des Menschen«³⁷ geht. Ebenso ist der Hinweis auf das ›Nicht-mehr-Heiraten‹ der Menschen in der kommenden Welt, auch wenn er einen Paradigmenwechsel markiert, vom Prinzip her als Anknüpfung an den Anfang und an die Historie nach dem Sündenfall zu begreifen: Der in der Auferstehung zurückgewonnene und neugestaltete Leib wird seine männliche und weibliche Eigenart beibehalten, wobei aber Mann- u. Frausein sich anders darstellen werden, als in den vorausgegangenen heilsgeschichtlichen Abschnitten³⁸.

Zweitens: Das Motiv der Veränderung

Der zuvor angedeutete Paradigmenwechsel wird greifbar in eben diesem Wort: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25). Offensichtlich sind Ehe und Fortpflanzung einzig dieser Welt zuzuordnen und gehören nicht zur eschatologischen anderen Welt³⁹. Gerade dieser Aspekt führt uns noch näher an die Frage heran, was genauer unter dem Zustand der Vollendung zu verstehen ist.

Drittens also: Die Vollendung der bräutlichen Bedeutung des Leibes

Erinnern wir uns zunächst daran, dass der Leib des Menschen vom Ursprung der Schöpfung her vollkommener Ausdruck der Person als Mann und als Frau und zugleich mit Fruchtbarkeit begabtes Medium des völlig freien *Sich-Schenkens* an das andere ›Ich‹ ist. Dies stellt – so dürfen wir sagen – die natürliche Grundausstattung

³⁴ K. Kertelge, Markusevangelium, in: J. Gnilka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 2, Würzburg ³2005, 120.

³⁵ R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 16,21–28,20, in: J. Gnilka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 1/2, Würzburg ⁴2008, 215.

³⁶ J. Kremer, Lukasevangelium, in: J. Gnilka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 3, Würzburg ⁴2004, 197.

³⁷ 66. Katechese, 2. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 402.

³⁸ Vgl. ebd., 401.

³⁹ Vgl. ebd., 400.

und Bestimmung des Anfangs dar. Rufen wir uns auch in Erinnerung, dass mit der Auflehnung gegen die göttliche Liebe, die dem Menschen in vollkommener Weise offenstand, auch die natürliche Fähigkeit zu vollpersonaler Ganzhingabe verlorengegangen ist. In der Begehrlichkeit, dem Gegenstück zur Hingabe, wird zugleich der Verlust der ursprünglichen Harmonie von geistiger und leiblicher Dimension des Menschen besonders offensichtlich, und durch sie wird der im Willen zum Guten geschwächte Mensch dahin verleitet, dass der Leib – ursprünglich als authentischer Ausdruck der Hingabe und des Sich-Schenkens der ganzen Person geschaffen – nicht mehr zum Medium der Liebe, sondern zum Medium des Egoismus gerät. Wir hatten auch festgehalten, dass – wo der Mensch sich in bewusster Teilhabe am Erlösungswerk Christi der göttlichen Liebe neu öffnet, dieser seiner ursprünglichen Bestimmung zur Hingabe durch das Zusammenspiel von Gnade und Mitwirkung wieder zu entsprechen vermag. Und doch bleibt die Realität des Widerstreits zwischen dem, was am Menschen geistig, und dem, was leiblich ist in der Zeitlichkeit bestehen. Nicht so im Zustand der Vollendung. Der genannte Widerstreit wird nicht mehr sein, stattdessen kehrt in der Auferstehung »der Körper in die volle Einheit und Harmonie mit dem Geist zurück«⁴⁰. In dieser vom Geist beherrschten, ja gänzlich durchdrungenen Körperlichkeit⁴¹ – wie Johannes Paul II. es ausdrückt –, also in deren vollkommener Vergeistigung liegt jedoch weder eine Auflösung der Körperlichkeit vor, damit wäre der Mensch als leib-geistiges Wesen selbst aufgelöst, ja im Grunde als Mensch in diesem Sinne nicht mehr existent, und es geht ja um die Erlösung des ganzen Menschen, noch geht es um einen »totalen Sieg des Geistes über den Körper«⁴² als Ergebnis eines im dualistischen Sinne verstandenen Kampfes. Vielmehr handelt es sich bei dem Zustand der Erlösung um die richtige Verhältnisbestimmung: »Die Auferstehung besteht in der vollkommenen Teilhabe alles dessen, was am Menschen körperlich ist, an dem, was an ihm geistig ist«⁴³. Wo dieses Verhältnis der Kräfte besteht, und zwar als neuer, bleibender Zustand des vollendeten Menschen, ist selbstverständlich jede Begehrlichkeit ausgeschlossen. Der Mensch ist so in vollkommener Weise verwirklicht, da er die bräutliche Bedeutung des Leibes, seines Leibes, als Ausdrucksmittel der Liebe voll erkennt und in unverstellter Hingabe realisiert. Aber kann über diese Hingabe noch Genaueres gesagt werden? Offensichtlich besteht die Verwirklichung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* in der irdischen Zeit, und zwar schon vom Anfang her derart geschaffen, in der Verwirklichung der geistig-leiblichen Gemeinschaft von Mann und Frau, bei der es ihrer innersten Struktur nach um die Bereitschaft und die Befähigung zu wahrer Hingabe in Liebe und Fruchtbarkeit geht (auf die Verwirklichung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* in der Ehelosigkeit um des Himmereiches willen sei jetzt nicht eingegangen, nur soviel: ihr liegt prinzipiell die Bejahung von Ehe und Geschlechtlichkeit zugrunde, einzig der Weg, auf dem das *Sich-Schenken*, auf das es letztlich ankommt, verwirklicht wird, ist ein anderer). Besonders, wenn wir uns gerade an dieser Stelle das Wort Jesu in Erinnerung rufen »Wenn näm-

⁴⁰ 67. Katechese, 9. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 404.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ebd., 405.

⁴³ Ebd.

lich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel«, erkennen wir, dass sich die Verwirklichung der menschlichen Personalität in der Auferstehung auf einer ganz neuen Ebene vollzieht. Dieser Zustand ist einzig durch die völlige, gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes bewirkt. Die Gottesschau wird im Menschen »eine Liebe von solcher Tiefe und Konzentrationskraft zu Gott selbst aufbrechen (...), dass sie seine gesamte seelisch-leibliche Subjektivität vollständig in Anspruch nimmt«⁴⁴. Diese Erfahrung von Liebe wird alles irdische Begreifen und alle irdische Erfahrung von Liebe, und sei sie noch so geläutert, unaussprechlich übersteigen. Der Mensch findet aber nicht nur einfach zu seiner ursprünglichen Bestimmung des vollkommenen *Sich-Schenkens* als allein angemessene Antwort auf die vollkommene Liebe des dreieinigen Gottes zurück, vielmehr erlangt er auch einen neuen Grad der Vergeistigung. Martin Mayer merkt hierzu an, »dass *im Anfang* der menschliche Geist den Leib völlig durchdrang, *im Endzustand* wird es jedoch der Hl. Geist sein, der den Gleichklang von Seele und Leib bewirkt. Daher spricht Johannes Paul II. auch von einer eschatologischen ›Vergöttlichung des Menschseins‹, als Konsequenz tief erfahrener Selbstmitteilung Gottes«⁴⁵. Lassen wir zum Abschluss dieses Punktes den Papst selbst zu Wort kommen, dem bei aller Gedankenführung stets bewusst bleibt, dass selbst mit Hilfe der Worte Jesu nur ein annäherndes Bild der kommenden Welt möglich ist, mit diesen Worten erfolgt übrigens zugleich der Hinweis auf die in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott gründende endzeitliche *communio personarum*, auf die *communio sanctorum*: Jeder, »der an der ›anderen Welt‹ teilhat«, wird »in seinem verherrlichten Leib die Quelle der freien Hingabe wiederentdecken (...). Die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes« (vgl. Röm 8, 14) wird durch jene Hingabe auch jede der Gemeinschaften nähren, welche die große Gemeinschaft der Heiligen bilden«⁴⁶

4. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen

Mit den bisher erfolgten Darlegungen zur Ausprägung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* am Anfang, im geschichtlichen Zustand (mit dem der Papst stets den der Erfahrung zugänglichen Zustand der gefallenen Menschennatur meint) und in der Vollendung ist nun gewissermaßen der heilsgeschichtliche Raum umrissen, von dem her und in dem die ›*Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*‹ allein zu begreifen ist. Entsprechend dem Titel dieses Beitrags ›*Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung*‹ soll es bei den weiteren Überlegungen einzig um die damit vorgegebene eschatologische Perspektive gehen. Weitere Aspekte der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wie z.B. Nachahmung des Lebens Christi, geistliche Fruchtbarkeit, Verfügbarkeit u.ä. sollen dagegen als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht eigens angesprochen werden. Das Wort Jesu, mit dem er von dem ›Nicht-mehr-Heiraten‹ der Menschen in der kommenden Welt sprach, und das – wie wir gesehen haben – für das

⁴⁴ 68. Katechese, 16. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 410.

⁴⁵ M. Mayer, Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung, 184.

⁴⁶ 69. Katechese, 13. 1. 1982, – Theologie des Leibes, 416.

Verständnis des Zustandes der Vollendung von herausragender Bedeutung ist, beinhaltet selbst keine Aufforderung, auch nicht andeutungsweise, zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Diese finden wir vielmehr im Anschluss an jene Auseinandersetzung mit den Pharisäern um die Ehescheidung, in der sich der Herr auf den *Anfang* berief. Die entscheidenden Verse (Mt 19,10–12) lauten: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist« – so die Reaktion der Jünger auf die Worte Jesu zur Ehescheidung – »dann ist es nicht gut, zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es«. *Freiwilligkeit* und *begnadete Berufung*, also *Gnadengabe* im Sinne von Charisma, sind die hier aufscheinenden Voraussetzungen für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Maria ist, so Johannes Paul II. in ›*Mulieris dignitatem*‹, »die erste Person, in der sich dieses neue Bewusstsein offenbart hat«⁴⁷. Ihre ganz vom Hl. Geist herkommende Mutterschaft beeinträchtigt ihre Jungfräulichkeit nicht, an der sie entschlossen festhält, ja, ihre Mutterschaft setzt diese Jungfräulichkeit voraus und dient »in der Heilsgeschichte der vollkommensten Fruchtbarkeit des ›Heiligen Geistes‹«⁴⁸. Der Hinweis auf das Fassungsvermögen impliziert sicher auch intellektuelles Begreifen, mit dem ein Erfassen der objektiven Grundlagen der Ehelosigkeit möglich ist, worum wir uns ja gerade jetzt bemühen. Zugleich ist darin aber auch gewiss eine Anspielung auf jene persönliche Berufung mitzuhören, die im Sinne des individuellen Vermögens zu ganzheitlicher Antwort herausfordert. Die so verstandene Ehelosigkeit erscheint nun als echte Ausnahme von der üblichen Bestimmung des Menschen zur Ehe⁴⁹, und dies insbesondere im alttestamentlichen Kontext. Da Ehelosigkeit auch Kinderlosigkeit impliziert, leuchtet gerade vor dem Hintergrund des Verständnisses des Alten Bundes, dass Kinder Segen sind, »weil sie Leben sind, weil sie Zukunft sind und weil sie so den Weg in die Verheißung eröffnen«⁵⁰, das in der Lebensform Jesu selbst und in seinem Rat zur Ehelosigkeit liegende unerhörte Neue auf. Der Begriff des Himmelreiches selbst umfasst das von Christus gepredigte und in ihm angebrochene Gottesreich und zugleich die von ihm verkündigte endzeitliche Vollendung. In diese Dynamik wird der zur Ehelosigkeit Berufene in ganz besonderer Weise eingebunden, indem er in dieser Zeit an der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden teilnimmt, wobei letzteres natürlich allgemein als Auftrag für jedes Glied des Leibes Christi gilt. Erst mit Blick auf die endzeitliche Vollendung wird der volle in dieser Zeit aufleuchtende, eschatologische Sinn der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen erkennbar. Es geht also um den inneren Zusammenhang zwischen der *Ehelosigkeit im Himmel* und der *Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*⁵¹. Josef Ratzinger bringt dies schon 1968 in einem Vortrag präzise auf den Punkt: »Jungfräulichkeit ist das Realisieren des Glau-

⁴⁷ *Mulieris dignitatem*, Nr. 20.

⁴⁸ 75. Katechese, 24. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 442. Vgl. *Mulieris dignitatem* Nr. 20.

⁴⁹ Vgl. 73. Katechese, 10. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 434.

⁵⁰ J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems u. R. Mumm (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 81–115, hier: 113. Vgl. 74. Katechese 17. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 436ff.

bens an die Realität des eschatologischen Lebens in ›Fleisch und Blut‹⁵². Und er fügt einen sehr tiefen Gedanken an, der in Verbindung mit der ›Theologie des Leibes‹ noch nachvollziehbarer wird. In der ›Theologie des Leibes‹ nämlich liegt im Anfang und in der Zeitlichkeit, unter jeweils anderen Bedingungen, die in der Leiblichkeit des Menschen begründete ehelich-fruchtbare Realisierung der Hingabe der Selbstverwirklichung der menschlichen Person, also ihrer Sinnfindung zugrunde. Ehe und Zeugung sind gewiss das ursprüngliche Vorbild und vorzüglicher Verwirklichungsraum für das *Sich-Schenken*. Vor diesem Hintergrund ist die Bemerkung Joseph Ratzingers, dass »an sich ein Leben ohne Ehe Preisgabe an die Sinnlosigkeit ist«⁵³, durchaus auch als Konsequenz der gesamten Überlegungen Johannes Pauls II. zu ziehen. Oder anders gesagt: die unbedingte Bejahung von Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit ist fundamental, da an dieser die Bestimmung der menschlichen Person selbst erkannt und angenommen wird. Der Gedankengang endet hier jedoch nicht, sondern erfährt mit Blick auf die Dimension der kommenden Welt, also allein im Kontext des Glaubens, eine ganz neue Qualität. Ehe und Zeugung sind nicht der einzige Weg der personalen Selbstverwirklichung. Der Verzicht auf sie hat nichts mit Verneinung von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit zu tun, denn Verzicht im wirklichen Sinne des Opfers bedeutet ja gerade die Anerkennung der Gutheit dessen, worauf verzichtet wird⁵⁴. Entsprechend begegnet im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) das folgende Zitat aus der Schrift des hl. Johannes Chrysostomus: ›über die Jungfräulichkeit‹ »Wer die Ehe abwertet, schmälert auch den Glanz der Jungfräulichkeit; wer sie hingegen preist, hebt deren Bewunderungswürdigkeit mehr hervor und macht sie leuchtender. Was nämlich nur durch den Vergleich mit Schlechterem gut erscheint, dürfte kaum besonders gut sein, was jedoch, verglichen mit anerkannt Gutem, noch besser ist, das ist im Übermaß gut«⁵⁵. Der Verzicht also auf Ehe und Zeugung ist ein anderer Weg personaler Selbstverwirklichung in der Bereitschaft zur vollkommenen Hingabe an das ›Du‹ Gottes in der Verbindung mit Christus⁵⁶, die zugleich die »aufrichtige Hingabe« (Gaudium et spes, Nr. 24) an die Anderen impliziert. Und dieser Weg der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nimmt jene in der beseligenden Gottesschau liegende, vollkommene Erfüllung der menschlichen Berufung zur *communio personarum* vorweg (vgl. auch FC 16), in der bei der Auferstehung auch die irdische Personengemeinschaft der Ehe, in der Ehe der Getauften »Realsymbol des neuen und ewigen Bundes« (FC 13), zur Erfüllung gelangt, indem sie aber der neuen Wirklichkeit vollendeter Personengemeinschaft in Gott weicht. Diese neue Wirklichkeit ist das der Sendung Christi und seinem Erlösungswerk entsprechende Ziel des Menschen schlechthin. Und nur so wird das paradox klingende und treffende Wort Joseph Ratzingers verständlich: »Aber gerade in

⁵¹ Vgl. 73. Katechese, 10. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 435.

⁵² J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems u. R. Mumm (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg 1969, 81–115, hier: 114.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. 81. Katechese, 5. 5. 1982, – Theologie des Leibes, 467.

⁵⁵ Vgl. FC 16 (hier aufscheinendes Zitat aus: Johannes Chrysostomus, *Die Jungfräulichkeit*, X: PG 48, 540).

⁵⁶ Vgl. KKK 1618.

der Preisgabe an das irdisch Sinnlose (*gemeint ist eine bloß natürliche Sicht der Ehelosigkeit – d. Verf.*) liegt das mit der ganzen Sarx, d.h. mit der ganzen irdischen Existenz abgelegte ›Zeugnis‹ für die Realität des Glaubens⁵⁷. Wengleich also gilt, dass Ehe und Jungfräulichkeit auf je eigene Art und Weise konkrete Wege zur Erfüllung der Berufung der menschlichen Person zur Liebe sind⁵⁸, so ist in der gesamten kirchlichen Überlieferung fraglos die Vorrangigkeit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ablesbar. In aller Klarheit lautet z.B. can. 10, Ehedekret des Trienter Konzils, 24. Sitzung, 11. November 1563: »Wer sagt, der Ehestand sei dem Stand der Jungfräulichkeit oder des Zölibates vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in der Jungfräulichkeit und dem Zölibat zu bleiben, als sich in der Ehe zu verbinden: der sei mit dem Anathema belegt«⁵⁹. Johannes Paul II. bekräftigt diese Sichtweise. Zunächst hebt er aber hervor, um jeder Schiefelage in der Bewertung zu wehren, dass »die Vollkommenheit des christlichen Lebens [...] mit dem Maß der Liebe gemessen«⁶⁰ wird, und zwar unabhängig vom gewählten Stand. Der evangelische Rat der Jungfräulichkeit stellt aber, ganz vom Motiv des ›Himmelreiches‹ bestimmt⁶¹, im Vergleich zur Ehe den Weg dar, »zu einer vollkommeneren Liebe zu gelangen«⁶². Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist das privilegierte, charismatische »Zeichen für die Erlösung des Leibes«⁶³. Mitunter wurde der hier aufscheinende und bereits öfter erwähnte Zeichencharakter der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in Frage gestellt. So äußert in seinem 1970 erschienenen Büchlein ›*Frei für die Welt*‹ Albert Schneider, Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, der übrigens im Gesamt seiner Ausführungen um eine durchweg positive Würdigung des Zölibats bemüht ist, die Ansicht, eine Theologie der Ehe- und Familienlosigkeit habe ihren Ansatzpunkt nicht primär im Zeichencharakter des Verzichts, sondern vielmehr in der Verfügbarkeit für Christus und seine Aufgaben zu suchen⁶⁴. Entsprechend schlägt er vor, nicht von Zeichen sondern vom »*Zeugnis* des Christudienstes in Ehe- und Familienlosigkeit zu sprechen«⁶⁵. Der Zug zu einer – wenn auch gut gemeinten – bloß eindimensionalen, pragmatischen Begründung des Zölibates tritt hier deutlich in den Vordergrund. Es bleibt jedoch unberücksichtigt, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen aufgrund ihrer anthropologischen Grundlagen und ihrer Bezogenheit auf die eschatologische Vollendung *wirkliches Zeichen* ist und in ihrer idealen Verwirklichung darüberhinaus zugleich echten *Zeugnischarakter* besitzt im Sinne freier Verfügbarkeit für den Dienst an Christus und seiner Kirche. Letzteres deutet Johannes

⁵⁷ J. Ratzinger, *Theologie der Ehe*, 114f.

⁵⁸ Vgl. FC 11.

⁵⁹ DH 1810.

⁶⁰ 78. Katechese, 14. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 454.

⁶¹ Vgl. 77. Katechese, 7. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 452.

⁶² 78. Katechese, 14. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 455.

⁶³ N. u. R. Martin, Einleitung, in: Johannes Paul II.: *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, Mittwochs-katechesen von 1979–1984, Hrsg. und eingeleitet von Norbert u. Renate Martin, Kisslegg ³2011, 37–75, hier: 61. Vgl. 75. Katechese, 24. 3. 1982, – *Theologie des Leibes*, 440.

⁶⁴ Vgl. A. Schneider, *Frei für die Welt. Anthropologische, psychologische und theologische Aspekte zur freigewählten christlichen Ehe- und Familienlosigkeit*, Trier 1970, 85.

⁶⁵ Vgl. ebd., 88.

Paul II. an, indem er sagt, die Entscheidung für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen komme »aus der Überzeugung, dass man so mehr zur Verwirklichung des Reiches Gottes in seiner irdischen Gestalt im Blick auf seine endzeitliche Vollendung beitragen kann«⁶⁶. An anderer Stelle, nämlich in seinem Apostolischen Schreiben ›*Mulieris dignitatem – Über die Würde und Berufung der Frau*‹ aus dem Jahre 1988, schreibt er dann konkretisierend, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen neben der besonderen Zeichenhaftigkeit hinsichtlich des Gottesreiches zugleich dazu dient, »auch schon während des Erdenlebens alle Kräfte der Seele und des Leibes ausschließlich für das endgültige Reich Gottes einzusetzen« (*Mulieris dignitatem*, Nr. 20). Vor dem Hintergrund voller Verwirklichung der *höchsten Liebe* in der Auferstehung des Fleisches, wie sie anthropologisch begründet in der *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. dargelegt worden ist, ist das Wort Dietrich v. Hildebrands, der sich im vergangenen Jahrhundert wie kaum einer und als einer der ersten um eine vertiefte, personalistische Sicht der Ehe verdient gemacht hat, und der sicher für die *Theologie des Leibes* bei Johannes Paul II. von großer Bedeutung gewesen ist, noch tiefer zu verstehen. Er schreibt in seinem Werk ›*Reinheit und Jungfräulichkeit*‹: Darum ist der Stand der gottgeweihten Jungfräulichkeit »der höchste, weil er als Stand ›ausdrücklich‹ erwählt, was seinem Wesen nach die letzte und höchste Mission jedes Menschen ist«⁶⁷. Den Begriff der *Mission* jedes Menschen dürfen wir an dieser Stelle in doppeltem Sinne verstehen, da beide Aspekte untrennbar miteinander verbunden sind: Es geht um die Sendung des Menschen in der Welt zur Verwirklichung des *Sich-Schenkens* und es geht zugleich um jene endgültige Bestimmung, die dieser Sendung zugrunde liegt und die in der Auferstehung an ihr Ziel gelangt. Auf diese Weise sind Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und eschatologische Hoffnung in vorzüglicher Weise aufeinander hingebordnet.

5. Schluss

Am Ende der Ausführungen sind gerade mit Blick auf die Gegenwart und in Eröffnung zukünftiger Perspektiven, die sich geradezu ganz selbstverständlich aus der eschatologischen Dimension der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in der Theologie des Leibes des seligen Johannes Paul II. ergeben, noch einige wichtig erscheinende Gedanken anzufügen.

Erstens: Sakramentale Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sind gleichermaßen als Berufungen in ihrer Bedeutung für die personale Selbstverwirklichung des Menschen hervorzuheben. Ein Mittleres, wir gehen hierbei grundsätzlich vom Status eines ehefähigen, oder simpler gesagt in dieser Hinsicht physisch und psychisch gesunden Menschen aus, kann es in der christliche Nachfolge nicht geben. Unverheiratetes Zusammenleben oder bloßes Singledasein vermögen der menschlichen Bestimmung niemals zu entsprechen. Der Auftrag der kirchlichen Verkündi-

⁶⁶ 79. Katechese, 21. 4. 1982, – Theologie des Leibes, 457.

⁶⁷ D. v. Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, St. Ottilien ⁴1981, 200f.

gung und der Pastoral auf diesem Felde ist damit eigentlich klar gegeben. Das muss in der Folge auch bedeuten, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen noch *vor* jeder Koppelung an Amt und Pflichtzölibat positiv zu empfehlen. Besonders hilfreich sind hier erkennbar manche der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, die dieses besondere Charisma gerne und fruchtbar aufgegriffen haben. Die *Theologie des Leibes* bietet zu Ehe wie zu Ehelosigkeit fraglos einen reichen und noch längst nicht in der nötigen Breite entdeckten bzw. gehobenen Schatz. Denken wir allein an die Folgerungen, die sich für die Ehe und die ehelichen Akte aus der anthropologischen Konzeption der Theologie des Leibes im Bereich der Fruchtbarkeit ergeben. Auf die ganze Dramatik hiermit verbundener Verirrungen sei hiermit zumindest hingewiesen. Mehr denn je tut folglich der Hinweis auf die Bereitschaft zur *Hingabe*, um das volle Glück zu erlangen, Not. Dies gilt für die Ehe wie für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gleichermaßen. Dieser Weg ist anspruchsvoll, ja – aber er ist möglich.

Zweitens hängt mit dem zuvor Gesagten unmittelbar zusammen: Offensichtlich befinden sich die Befürworter der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, gerade auch in der Diskussion um den Priesterzölibat, stets in der Defensive. Sie müssen diesen geradezu gegen die Forderung nach Ehe, die als solche paradoxerweise aber nicht immer die Wertschätzung erfährt, die ihr zustünde, verteidigen. Mit der ›Theologie des Leibes‹ wird dagegen – eschatologisch begründet – der Vorrang der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen hilfreich herausgearbeitet, ohne die Ehe abzuwerten. In der kommenden Welt, die allein wahre Vollendung verheißt, liegen das Motiv und die eigentliche Motivation für die zölibatäre Lebensweise. Diese Dimension relativiert auch in entlastender Weise überzogene Erwartungen an die Ehe, in der die letzte Erfüllung des Menschen nicht zu finden ist. Sie hilft zudem den Eheleuten selbst, so die tiefe eschatologische Sinnhaftigkeit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen erfasst wird, das Eheleben in allen geistig-leiblichen Dimension der ehelichen Liebe und Begegnung auf das letzte Ziel hinzuordnen und ebenso transparent werden zu lassen.

Hieraus folgt wiederum ein dritter und abschließender Punkt:

Wie ist es um die eschatologische Hoffnung in der Glaubenspraxis der Kirche bestellt? Mag man Umfrageergebnissen der vergangenen Zeit trauen, so sind selbst jene, die sich für gläubige Christen halten, alles andere als feststehend im Glauben an die Auferstehung des Leibes. Es dominiert vielfach – wenn überhaupt vorhanden – eine den Menschen rein spiritualisierende Vorstellung, die unter Auferstehung diffus letztlich nichts anderes begreift, als das ewige Leben der menschlichen Seele. Das ist im Grunde eine Renaissance gnostischer Vorstellungen; mit dem orthodoxen, also rechten christlichen Glauben hat das nichts zu tun. Selbst Diskussionen mit in der Seelsorgs- und Verkündigungspraxis stehenden Priestern bringen gelegentlich Ernüchterndes, mitunter auch Erschreckendes ans Licht. So ist nicht selten gerade auch auf diesem Felde mit einem defizitären Verständnis des Glaubensgutes zu rechnen. In diesem Zusammenhang ist zu wünschen, dass durch das neu zu übersetzende Messbuch im deutschen Sprachraum durch wortgetreue Übertragung gerade der Aspekt der leiblichen Auferstehung wieder deutlicher zum Tragen kommt. Eine künftige

Übertragung der Worte ›carnis resurrectio‹ des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durch die Wendung ›Auferstehung des Fleisches‹ wäre zudem für die Gesamtheit der Gläubigen vorzüglicher Anlass zu einer vertieften Reflexion des christlichen Auferstehungsglaubens, der sich so allein dem Begriffe nach nicht so leicht auf das ewige Leben der unsterblichen Seele reduzieren ließe.

Vor allem notwendige anthropologische und eschatologische Klärungen – und diese sind mit der ›Theologie des Leibes‹ voll erbracht – werden die Begründung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nach Außen und auch die tragfähige Fundierung für jene, die in diesem Stande stehen oder ihn zu erwählen gedenken, zukünftig erbringen. Selbstverständlich geht es bei dem hier gemeinten Gegenstand der Eschatologie nicht allein um die Beschreibung des verheißenen Endzustandes. Die Eschatologie ist im weiteren Sinne überhaupt als »Strukturprinzip der Offenbarung und der ihr antwortenden christlichen Existenz« zu begreifen. In diesem Sinne muss zu Recht von einer »schon gegenwärtigen (*präsentischen*) Qualität der Eschatologie«⁶⁸ gesprochen werden, die aus der Dimension der letztendlichen Vollendung der Welt erwächst.

Wer ist der Mensch – wer kann er sein – wer wird er sein?

Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist in dieser Welt im Daseinsvollzug des erlösten Menschen die adäquateste Antwort auf diese Fragen. In der Bejahung der Leiblichkeit des Menschen und im Verzicht auf die Ehe der um des Himmelreiches willen gewählt wurde, verbinden sich – einfach gesprochen – Erde und Himmel, Gegenwärtiges und Zukünftiges.

⁶⁸ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg ²2007 (Sonderauf-
lage), 516.

Das Erbe des Lehramtes von Papst Pius XII.

*Ein Weißbuch gegen die schwarze Legende**

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten/Berlin

Der 50. Todestag von Papst Pius XII. († 9. Oktober 1958) gab den Anlass für einen wissenschaftlichen Kongress, den die beiden großen Päpstlichen Universitäten Roms, die Gregoriana und die Lateran Universität, vom 6. bis 8. November 2008 gemeinsam veranstaltet haben. Die Akten liegen nun gedruckt vor. Herausgeber ist *Philippe Chenaux*, der an der Theologischen Fakultät der Lateran Universität das Fach der Neueren Kirchengeschichte lehrt und ein ausgewiesener Spezialist der Papstgeschichte des 20. Jahrhunderts ist, der selbst eine Biographie über den Papst verfasst hat.¹ Bei den Referenten handelt es sich zum großen Teil um Professoren der genannten Universitäten. Das Werk umfasst 15 Vorträge, von denen 12 in italienischer, zwei in englischer und einer in französischer Sprache abgefasst sind.

1. Ausstellung »Opus iustitiae pax«

Unmittelbar dem Kongress vorausgegangen war die Eröffnung einer Ausstellung im »Braccio Carlo Magno« am Petersplatz, bei der mit Hilfe von Bildmaterial, authentischen Schriftstücken und verschiedenen persönlichen Gegenständen die Person und das Lebenswerk dieses großen Papstes eindrucksvoll gewürdigt worden sind. Diese Ausstellung wurde vom »Päpstlichen Komitee für Geschichtswissenschaften« unter der Leitung seines damaligen Präsidenten – inzwischen Kardinal – *Walter Brandmüller* organisiert und von *Ingo Langner*² in Szene gesetzt. Sie kam danach auch nach Deutschland, wo sie in Berlin (Januar bis März 2009) und in München (März bis Mai 2009) dem interessierten Publikum präsentiert worden ist.³ Unvergesslich bleibt mir der letzte Saal der Ausstellung im Berliner Schloss Charlottenburg,

* Chenaux, Philippe (ed.), *L'eredità del magistero di Pio XII (Dibattito per il Millennio 13)*, Città del Vaticano: Lateran University Press-Gregorian & Biblical Press 2010, 357 p., ISBN 978-88-465-0687-0, 25, – Euro.

NB. Sämtliche Zitate aus dem Buch sind von mir übersetzt.

¹ Philippe Chenaux, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Paris 2003.

² Lebt als Autor und Publizist in Berlin.

³ Katalogbuch: *Opus iustitiae pax. Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958)*, hrsg. v. Philippe Chenaux, Giovanni Morello, Massimiliano Valente, Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2009, 232 S., mit zahlreichen Abbildungen und Beiträgen von Andrea Riccardi (»Pius XII. und die Stadt Rom: Die »Romanitas« Papst Pacellis«), Pietro Pastorelli (»Die »Welten« des Pacelli-Papstes«), Karl-Joseph Hummel (»Der Nuntius, die Deutschen und der Papst. Zum Stand der Debatte um Eugenio Pacelli/Pius XII. nach Öffnung der Archive«), Ingo Langner (»Papst Pius XII. und Berlin«), Micol Forti (»Pius XII. und die Kunst: Von der Bewahrung des italienischen Kunstschatzes bis zur Aufnahme der zeitgenössischen Kunst in die Vatikanischen Museen«), Giancarlo Alteri (»Papst Pius XII. in der Medaillenkunst«). – Der emeritierte Erzbischof von Bamberg Dr. Karl Braun hat einen sehr persönlichen Text-Bildband veröffentlicht: *Pius XII. Begegnung in Wort und Bild*, Kisslegg: Fe-Medienverlag 2008, ISBN 978-3-939684-37-4.

in dem das diskriminierte Schweigen thematisiert worden ist, während gleichzeitig aus einem Lautsprecher Passagen aus der Weihnachtsansprache vom 24. Dezember 1942 des Papstes im Originalton zu hören waren, in der er ausdrücklich die Verbrechen der Nazis verurteilt hat. In großen Lettern war an der Wand des Saales zu lesen: »Hier hören Sie das Schweigen des Papstes«.

2. Kongress über das Erbe des Lehramtes von Papst Pius XII.

Während in der Ausstellung die Biographie im Mittelpunkt gestanden hat, fokussiert der Kongress das Lehramt dieses Pontifikates. Die Leitperspektive der konzentrierten Untersuchung ist die Frage, ob und wie das Magisterium von Pius XII. auf die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils gewirkt hat. Konkret lautete die Aufgabenstellung an die Referenten: Hat das Erbe seiner Lehrverkündigung, das in 20 Bänden seiner »Insegnamenti« – darunter 43 Enzykliken – gesammelt vorliegt, nachweisbare Spuren in den Texten des Konzils hinterlassen? Indem das Lehramt von Pius XII. unter den Blickwinkel der Vorgeschichte des 2. Vaticanums gerückt wird, weil »ohne das Pontifikat von Pius XII. die Kirche ihr 21. Ökumenisches Konzil nicht gefeiert hätte« (9), ist ein neuer Fragehorizont gewonnen worden, der die fatale Verengung des Blickes auf dieses große Pontifikat im öffentlichen Bewusstsein der zurückliegenden vier bis fünf Jahrzehnte überwindet und neben der historischen Frage, die die Wissenschaft, vornehmlich die Historiker, seit 1963⁴ in Atem gehalten hat, nun auch eine umfassende theologische Aufbereitung dieses Pontifikates in Angriff nimmt oder die bereits erfolgte Auseinandersetzung⁵ unter einer neuen Fragestellung vertieft.

Was das soeben genannte Stichwort von der Vorgeschichte des 2. Vaticanums betrifft, ist an ein Faktum zu erinnern, das – obwohl schon längst publiziert⁶ – immer noch wenig Beachtung findet. Bereits Pius XII. erwog den Gedanken, ein Konzil einzuberufen. In seinem Auftrag arbeitete eine Kommission von März 1948 bis Januar 1951 einen Konzilsplan aus. Doch zog der Papst danach das Projekt wieder zurück. Über seine Gründe kann freilich nur spekuliert werden. Da verschiedene mündliche Zeugnisse überliefert werden, dass er gesagt haben soll: »Mein Nachfolger wird es einberufen«, liegt die Vermutung nahe, dass er sich die Kräfte nicht mehr zutraute, um ein solches Unternehmen wie ein Konzil zu leiten. Als sein Nachfolger Johannes XXIII. dann tatsächlich das Konzil einberufen hat, erlaubte dieser, dass die Vorbereitungskommission des 2. Vaticanums in die beim Archiv des Heiligen Officiums verwahrten Kommissionsakten aus der Zeit Pius XII. Einsicht nehmen konnte.

⁴ Am 20. Februar 1963 fand in der Freien Volksbühne Berlin die Uraufführung von Rolf Hochhuths »christlichem Trauerspiel« »Der Stellvertreter« statt. Die Regie führte Erwin Piscator (1893–1966). – Unter dem Titel »Viel Geplapper, wenig Worte« hat Stefan Meetschen in der »Tagespost« (Nr. 38, 31. März 2011) zum 80. Geburtstag des Stückeschreibers (* 1. April 1931 in Eschwege) eine angemessene Würdigung geschrieben, die die Balance zwischen Ironie und Sarkasmus wahrt.

⁵ Siehe vor allem Alexandra von Teuffenbach, Eugenio Pacelli. Pio XII tra storia, politica e fede, Roma 2008; dies., Pius XII. Neue Erkenntnisse über sein Leben und Werk, Aachen 2010.

⁶ Der Jesuit Giovanni Caprile hat bereits 1966 in der Zeitschrift »La Civiltà Cattolica« seine Forschungen veröffentlicht; in deutscher Sprache siehe seinen Beitrag »Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil« in: Herbert Schambeck (Hrsg.), Pius XII. Zum Gedächtnis, Berlin 1977, 649–691.

Rein statistisch gesehen lässt sich der Einfluss von Pius XII. auf die Konzilstexte⁷ an den 251 Hinweisen⁸ auf ihn festmachen. Damit steht er an erster Stelle unter den Päpsten, deren Lehrschreiben in den Dokumenten des 2. Vaticanums zitiert werden. Legt man die Gesamtedition der »Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II« zugrunde, dann kommt man auf über 1000 Hinweise.

a) Tour d’horizon

Auch wenn diese quantitative Präsenz sofort ins Auge sichts, bestand die Aufgabe der Referenten vor allem in der Untersuchung der inhaltlichen Rezeption seiner Lehrverkündigung in den einzelnen Konzilsdokumenten. Eingeleitet aber wurde der Kongress durch eine wahrhaftige »lectio magistralis« des Kardinalstaatssekretärs *Tarcisio Bertone* (13–29: »Eugenio Pacelli. Segretario di Stato e Romano Pontefice«). Dieser fasst in einem souveränen Überblick die wichtigsten Fakten und Daten zusammen, die die diplomatische Tätigkeit Pacellis als Nuntius in Deutschland (1917–1924 in München; 1920–1929 Nuntius beim Deutschen Reich in Berlin) und als Kardinalstaatssekretär (1930–1939) unter Pius XI. betreffen. Aus der Zeit des Pontifikates wird vor allem die erste schwierigste Periode während des Zweiten Weltkrieges behandelt und das Verhalten des Papstes angesichts der Shoah gewürdigt. »Was als Schweigen gebrandmarkt wurde und noch immer gebrandmarkt wird, war indessen eine bewusste und durchlittene Wahl, die auf einem ganz klaren moralischen und religiösen Urteil begründet war« (25).⁹ Es wird an den Einsatz des Papstes erinnert,

⁷ Keine Verweise auf sein Lehramt finden sich in der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«, wo neben Schrift, Vätern und liturgischen Quellen ausschließlich Texte des Tridentinums erwähnt werden, im Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, das über keinen Apparat verfügt, im Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio«, im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae caritatis«, wo in der einzigen Fußnote nur Ambrosius zitiert wird, und in der Erklärung »Nostra aetate« über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

⁸ Wenn in dem Beitrag von Michael Paul Gallagher von »133 references« (278) die Rede ist, muss es sich um einen Zählfehler oder ein Versehen handeln.

⁹ Dass es sich bei der Zurückhaltung, die der Papst sich auferlegt hat, um eine »bewusste und durchlittene Wahl« und Gewissensentscheidung gehandelt hat, geht aus einem Schreiben Pius’ XII. an den Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing (1880–1950) vom 30. April 1943 mit überwältigender Klarheit hervor. Preysing hatte seit 1938 ein Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat für verfolgte »Nichtarier« eingerichtet. Der Papst schreibt: »Den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten überlassen Wir es abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachten Umstände es ratsam erscheinen lassen, trotz der angeführten Beweggründe, ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben. Hier liegt einer der Gründe, warum Wir selber Uns in Unseren Kundgebungen Beschränkung auferlegen; die Erfahrung, die Wir im Jahre 1942 mit päpstlichen, von Uns aus für die Weitergabe an die Gläubigen freigestellten Schriftstücken gemacht [haben], rechtfertigt, soweit Wir sehen, Unsere Haltung. – Wir haben diese Frage ausführlicher mit dir besprochen, nicht als ob du Unserer Ermunterung zum Handeln bedürftest, sondern im Gegenteil weil wir einerseits dein starkes Empfinden für die Ehre der hl. Kirche und deinen Mut kennen, andererseits wissen, dass du die Gesamtlage mit umsichtiger Nüchternheit beurteilst. Für den Stellvertreter Christi wird der Pfad, den er gehen muss, um zwischen den sich widerstreitenden Forderungen Seines Hirtenamtes den richtigen Ausgleich zu finden, immer verschlungener und dornenvoller.« Das Original des Schreibens befindet sich im Diözesanarchiv Berlin, Signatur: DAB VIII/1-1-1; hier zitiert nach dem von Ingo Langner veröffentlichten Auszug in: *Opus iustitiae pax* (Anm. 3), 70.

während der Herrschaft der Nazis in Rom das Leben vieler Juden zu retten, indem sie in Klöstern und Kirchen versteckt worden sind, bis am 5. Juni 1944 die Stadt durch die alliierten Truppen befreit worden ist.¹⁰ Eine Auswahl-Bibliographie (28–29) beschließt den Beitrag. Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Kultur *Gianfranco Ravasi* – inzwischen zum Kardinal erhoben – beleuchtet die Stellungnahmen zur Welt der Kultur (31–52: »Il mondo culturale di papa Pacelli«). Pius XII. bevorzugt in seiner Verkündigung freilich mehr den Begriff »civiltà cristiana«, der sich vom lateinischen »civitas« ableitet und seinem Kulturverständnis einen gesellschaftlichen Akzent verleiht. Die christliche Kultur ruht auf den beiden Pfeilern der »lex naturalis« und der geoffenbarten Lehre Christi. Pacelli zählt zu den ersten Päpsten, die das Gespräch zwischen Glaube und der Welt der Naturwissenschaften und Technik gesucht haben. Bezugspunkt ist u. a. seine Enzyklika »*Humani generis*« (12. August 1950). Er hat deutlich die Ambivalenz des technischen Fortschritts erkannt, »der den Menschen zu einem Giganten der physikalischen Welt gemacht hat auf Kosten seines Geistes, der zu einem Pygmäen der übernatürlichen und ewigen Welt reduziert worden ist« (43). Unter den Künsten stand ihm die Musik besonders nahe. Es wird berichtet, dass Werke des finnischen Komponisten Jean Sibelius (1865–1957) ihn in seine letzten Stunden begleitet haben. Der liturgischen Funktion der Musik widmet er eine eigene Enzyklika (»*Musicae sacrae disciplina*«, 25. Dezember 1955). Auch der Sport und die Leibesertüchtigung wird unter einem ethischen Blickwinkel bedacht. Der Ordinarius für zeitgenössische Geschichte an der Universität »Roma Tre« *Andrea Riccardi* (53–69: »Nel cuore dei grandi cambiamenti del Novecento. Il pontificato di Pio XII e la sua eredità«) stellt das Pacelli-Pontifikat in den Kontext der Herausforderungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein. Er fokussiert noch einmal die Frage des Schweigens und weist darauf hin, dass bereits vor der durch den »Stellvertreter« von Rolf Hochhuth ausgelösten Debatte kritische Stimmen gegen den Papst laut geworden waren, die von kommunistischen Stellen lanciert und gesteuert waren, aber damals noch wenig Resonanz gefunden haben. Riccardi konfrontiert das Schweigen des Papstes mit der Verurteilung der Kommunisten durch das Heilige Officium im Jahr 1949 (1. Juli) und der von Papst Paul VI. eingeleiteten neuen Ostpolitik des Vatikans, die keine Änderung der Kirche gegenüber der Ideologie des Kommunismus bedeutet hat, sondern nach einem »modus non moriendi« für die Katholiken in den Ländern unter kommunistischer Herrschaft gesucht hat. »Das menschliche und lehrhafte Erbe [von Pius XII.] ist das eines Papstes gewesen, der sich im Licht der Tradition der Komplexität der zeitgenössischen Welt gestellt hat, bewegt von der Angst, die Menschen zu erreichen, aber auch in Sorge, der Geschichte und Lehre der Kirche treu zu sein« (68).

b) Früchte seines Lehramtes in einzelnen Konzilsdokumenten

Auf die drei Referate mit Überblickscharakter folgen detaillierte Untersuchungen zum Einfluss des Magisteriums von Pius XII. auf einzelne Konzilsdokumente. Der

¹⁰ Grazia Loparco, Gli ebrei negli istituti religiosi a Roma (1943–1944) dall'arrivo alla partenza, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 58 (2004) 107–210.

Biblist *Ugo Vanni S. J.* vergleicht die Enzyklika »Divino afflante Spiritu« mit der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« des 2. Vaticanums (71–86: »Pio XII e la Bibbia. L'enciclica Divino afflante Spiritu (1943) e la costituzione dogmatica Dei Verbum (1965): due documenti fondamentali a confronto«). Seine These lautet: »Ohne die Enzyklika Divino afflante Spiritu und ihre folgende Rezeption wäre die Konstitution Dei Verbum undenkbar gewesen« (79). Der Zusammenhang wird besonders greifbar in der Lehre über die Inerranz der biblischen Bücher, von denen in »Dei Verbum« Artikel 11 gesagt wird, »dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte«. Während »Divino afflante Spiritu« die Inerranz noch in negativer Form formuliert hatte, wird in »Dei Verbum« positiv ausgesagt, dass sich die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift nur auf die Heilswahrheit bezieht. Naturwissenschaftliche oder historische Daten fallen demnach nicht unter den Anspruch der Inerranz. Papst Pius XII., der auch eine neue lateinische Übersetzung der Psalmen in Auftrag gegeben hat¹¹, war ein großer Förderer der biblischen Studien. Er hat der historisch-kritischen Methode innerhalb der katholischen Exegese ihren legitimen Raum zugestanden, wenn sie sich vom rationalistischen Hintergrund ihrer Genese löst. *Lubomir Zak* von der Lateran Universität stellt in den Mittelpunkt seines Beitrags über die Theologie der Evangelisierung von Pius XII. und ihrer Rezeption im 2. Vaticanum (87–113: »Teologia dell' evangelizzazione di Pio XII e la sua ricezione conciliare«) die beiden Missionszyklen »Evangelii praecones« (1951) und »Fidei donum« (1957). In der ersten fordert der Papst eine größere Mitarbeit der Laien in den Missionsländern. In der zweiten richtet er sein Augenmerk besonders auf Afrika. Mit einer souveränen, weit ausholenden Untersuchung gelingt es *Joseph Joblin S. J.* von der Gregoriana, die Rolle des Papstes als Wegbereiter der Erklärung »Dignitatis humanae« des 2. Vaticanums über die Religionsfreiheit zu vindizieren (115–140: »Préparation de la doctrine conciliaire sur la liberté religieuse par l'enseignement de Pie XII«). Das Ergebnis widerspricht zweifellos dem main stream des Urteils über Pius XII. und fordert deshalb zu einer Korrektur heraus. »Die Öffnung Pius' XII. gegenüber der Moderne kommt von dem historischen Dynamismus, den er in der Analyse der Beziehungen Kirche/Welt eingeführt hat, und von der Neubewertung, die er in der sogenannten traditionellen Sicht der Beziehungen Kirche/Staat wie der sich daraus ergebenden Lehre über die Religionsfreiheit auf den Weg gebracht hat. Jede Generation bewirkt einen Übergang mit der vorausgegangenen im Verständnis des geoffenbarten Bereichs; die neue Perspektive, die sie vorschlägt, ist in der Kontinuität mit der beständigen Lehre der Kirche verwurzelt und ... stellt einen ›Fall von homogener Entwicklung im authentischen Lehramt‹ dar« (117). Drei Teile gliedern den Diskurs. Ausgangspunkt ist die in der Antrittsenzyklika »Summi pontificatus« (20. Oktober 1939) skizzierte traditionelle Lehre über die Stellung des Christen in der Welt. Im zweiten Teil werden anhand eines geschichtlichen Exkurses die Grenzen dieser Lehre aufge-

¹¹ Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis interpretatio Latina cum notis criticis et exegeticis cura Professorum P. Istituti Biblici edita, Romae 1945. – Auf der Grundlage dieser neuen lateinischen Ausgabe hat Romano Guardini seine deutsche Übersetzung erstellt: Deutscher Psalter, München 1950.

zeigt, um dann im dritten die Neubewertungen des Pontifex hinsichtlich der Staatslehre und der Natur der religiösen Freiheit zu markieren. Vornehmlicher Bezugspunkt ist die Radioansprache zum Weihnachtsfest 1956¹². Auch wenn Pius XII. keine systematische Ortsbestimmung der Beziehung Kirche/Welt (Staat) vorgelegt hat, wurden dank seiner Sensibilität für geschichtliche Entwicklungen von ihm Weichen gestellt, die dann die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« und die Erklärung »Dignitatis humanae« ermöglicht haben. Eine lange Abhandlung von *Dario E. Viganò* befasst sich mit den Kommunikationsmitteln Presse, Radio, Film und Fernsehen (141–172: »Pio XII, i media e la comunicazione«). Von den drei großen Enzykliken der vierziger Jahre – »Mystici Corporis« (1943), »Divino afflante Spiritu« (1943), »Mediator Dei« (1947) – schlägt *William Henn OFM cap.* von der Gregoriana eine Brücke zur Ekklesiologie des 2. Vaticanums (183–201: »The Church as Communion of Faith, Sacraments and Fraternal Harmony«). *Brunero Gherardini* von der Lateran Universität stellt nochmals die Enzyklika »Mystici Corporis« in den Mittelpunkt seiner sorgfältig dokumentierten Studie, in der die exzellente Vertrautheit des Autors mit deutschsprachiger theologischer Literatur ins Auge sticht (203–217: »L'enciclica Mystici Corporis [29. giugno 1943]«). NB. S. 205 lies R.[obert] Grosche!). Ausgehend von dem für das 1. Vaticanum vorbereiteten Schema »Supremi Pastoris« werden die theologiegeschichtlichen Schritte dargelegt, die schließlich in die Ekklesiologie von »Mystici Corporis« gemündet sind und dort ihren Gipfel erreichten. Während der Dominikaner Mannes Dominikus Koster (1901–1981) den Volk-Gottes-Gedanken verfochten und Einwände gegen eine Leib-Christi-Ekklesiologie wie auch gegen das Adjektiv »mystisch« geltend machte (Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940), setzte sich Sebastian Tromp S. J. (1889–1975) mit seinen Studien¹³ durch und wurde zum einflussreichen Mitautor der Enzyklika. Das Rundschreiben grenzt die Lehre gegenüber einem falschen Rationalismus wie Mystizismus ab und warnt vor einem ungesunden Quietismus. Der Kommentator vermerkt kritisch ein Faktum der Wirkungsgeschichte, »dass teilweise das 2. Vaticanum und in noch höherem Maße das Post-Konzil die Sinnbedeutung der beiden wichtigsten Unterstreichungen von »Mystici Corporis« alteriert haben: Kirche als Geheimnis und Kirche als Institution ... Wer also zum einen gehört, gehört reapse auch zum anderen. Die im Namen des Konzils eingeführte und danach zum Schlachtross der ekklesiologischen nouvelle vague arrivierte Variante könnte verheerende Wirkungen zeitigen: auf dem Spiel steht nicht mehr die Zugehörigkeit zur Kirche reapse, sondern entweder plene oder non plene« (217). *Giuseppe Ferraro S. J.* von der »Facoltà Teologica della Sardegna« stellt das die Liturgie betreffende Magisterium Pius' XII. als Quelle der vom 2. Vaticanum initiierten und unter Paul VI. durchgeführten Liturgiereform vor (219–244: »Il magistero liturgico di Pio XII tra le fonti del Concilio Vaticano Secondo«). Um so befremdlicher

¹² Der Philosoph Gaston Fessard S. J. (1897–1978) hat diese Radiobotschaft minutiös kommentiert: *Libre méditation sur un message de Pie XII. Noël 1956, Paris 1957.*

¹³ Sebastian Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, Roma 1932; ders., *Actio catholica in Corpore Christi*, Roma 1936; ders., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1937. Vgl. Manfred Lochbrunner, *Die Kirche als Leib Christi. Zur Enzyklika »Mystici Corporis« von Papst Pius XII.*, in: Gerhard Stumpf (Hrsg.), *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Inneres Geheimnis und äußere Strukturen*, Landsberg 2010, 57–77, bes. 61 f.

erscheint deshalb das Faktum, dass die Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« selbst an keiner einzigen Stelle die teilweise schon von Pius XII. vorweggenommene Liturgiereform und vor allem sein bahnbrechendes Lehrschreiben »Mediator Dei« (20. November 1947) erwähnt hat.¹⁴ Der Referent konzentriert sich auf drei Themen. Zunächst handelt er von der in der Apostolischen Konstitution »Episcopalis consecrationis« (30. November 1944) vorgenommenen Regelung der Konzelebration bei der Bischofsweihe, die dann auf die Neuordnung der Konzelebration unter Paul VI. Einfluss genommen hat. Ein weiteres Thema betrifft die dogmatische Klärung und Festlegung, die in der Apostolischen Konstitution »Sacramentum ordinis« (30. November 1947) erfolgt ist. Eine seit der Scholastik kontrovers geführte Diskussion wird entschieden und bestimmt, dass für die gültige Spendung der drei heiligen Weihen nur die Auflegung der Hände und das für jeden Weihegrad entsprechende Weihegebet erforderlich sind. Die »traditio instrumentorum« gehört fortan nicht mehr zur »materia sacramenti«. Schließlich wird nachgewiesen, dass die in der Kirchenkonstitution verwendete Formel zur Beschreibung des Unterschieds zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem hierarchischen Priestertum (»essentia et non gradu tantum differant« LG 10,2) direkt auf Pius XII. zurückgeht und keinen Vorläufer in der amtlichen Lehrverkündigung der Kirche besitzt. *Cettina Militello* von der »Pontificia Facoltà Marianum« wendet sich der Mariologie des Pontifex zu, die in der Dogmatisierung der Assumpta am 1. November 1950 ihren Höhepunkt erreicht hat (245–273: »Maria assunta in cielo. Pio XII, il dogma dell'Assunzione e la sua ricezione conciliare«). Die von tiefer Marienfrömmigkeit getragene Lehrverkündigung lässt jedoch keinen Zweifel zu, dass der Papst marianische Titel wie »mediatrix« oder »corredemptrix« bewusst gemieden hat. Mit kurzen Hinweisen werden die sechs Erwähnungen im achten Kapitel der Kirchenkonstitution vorgestellt. Unter die Stichworte »Trennung und Sympathie« stellt *Michael Paul Gallagher S. J.* von der Gregoriana seinen kurzen Beitrag zur Frage der Verhältnisbestimmung Kirche/Welt von heute (275–283: »Between separation and sympathy: the Church-world relationship«). Im Blick auf die Fragestellung hält er fest: »Pius XII. war eher geneigt, die höhere Sicht der Kirche als von der Welt getrennte zu betonen, als von der Kirche ›in‹ der modernen Welt zu sprechen, wie es der Titel von ›Gaudium et spes‹ tut« (279). Auch wenn sich der Ton der Lehrschreiben von Piacelli und die pastorale Sprechweise der Konzilsväter in »Gaudium et spes« deutlich unterscheiden, gibt es inhaltliche Berührungspunkte, die vornehmlich im 3. Kapitel des zweiten Hauptteiles zu finden sind, der vom Wirtschaftsleben handelt. Der Herausgeber *Philippe Chenaux* referiert über die Rolle der Laien in der Kirche und Welt (285–297: »Dall'apostolato alla missione: il ruolo dei laici nella Chiesa e nel mondo«). Die relevante Lehrunterweisung von Pius XII. verdichtet sich in

¹⁴ Auf diese Tatsache hat bereits William Henn in seinem Beitrag aufmerksam gemacht (198). Andrea Riccardi hat nicht nur auf die Reform der Karwoche unter Pius XII. hingewiesen, sondern auch die partielle Einführung einer muttersprachlichen Liturgie in China hervorgehoben, wo es seit 1949 erlaubt war, die Messe in chinesischer Sprache zu feiern mit Ausnahme des Kanons, der in Latein gebetet werden musste (64). Nur am Rand möchte ich an zwei Enzykliken erinnern, die die große Sorge des Papstes für die verfolgten Katholiken in China zeigen: »Ad Sinarum gentem« vom 7. Oktober 1954 und »Ad apostolum« vom 29. Juni 1958.

zwei programmatischen Reden, die er anlässlich der beiden Weltkongresse über das Laienapostolat gehalten hat (14. Oktober 1951 und 5. Oktober 1957). Die zweite Rede unterstreicht mit dem Stichwort der »consecratio mundi« die Abhängigkeit des Laienapostolates von der Hierarchie, während bei der ersten Rede innerhalb dieser prinzipiellen Zuordnung »verschiedene Grade« der Abhängigkeit zugestanden wurden. Das 2. Vaticanum, das zum ersten Mal in der Kirchengeschichte mit »Apostolicam activitatem« den Laien ein eigenes Dokument gewidmet hat (und in »Lumen gentium« ein eigenes Kapitel: LG 30–38), bewegt sich in den Fußstapfen der von Pacelli vorgezeichneten Lehre (im 4. Kapitel von LG fünf Hinweise, in AA finden sich 31 Hinweise), indem es in einigen Punkten über sein Konzept hinausführt.

c) Moral und Recht

Auf die zehn Referate, die das Erbe des Pacelli-Pontifikates in den einzelnen Konzilsdokumenten aufgespiert haben, folgen noch zwei Beiträge, die keinen direkten Bezug zum 2. Vaticanum herstellen wollen, sondern allgemein die lehramtlichen Aktivitäten zur Moraltheologie und zum Kirchenrecht betreffen. Die herausragende Bedeutung seiner Stellungnahmen zu moraltheologischen Fragen wird allgemein anerkannt. Kaum ein Papst vor ihm hat sich mit solcher Leidenschaft in die fachspezifischen Problematiken eingearbeitet und in ausgiebigen Studien und Beratungen mit kompetenten Spezialisten seine Lehrunterweisung gründlich vorbereitet. *Renzo Gerardi* von der Lateran Universität greift aus dem schier unüberschaubaren Material drei Themenbereiche heraus (299–318: »Il magistero morale di Pio XII«). Auf dem Feld der Fundamentalmoral weist er auf die Ansprachen des Papstes hin, die im Zusammenhang mit der Instruktion des Heiligen Officiums über die Situationsethik (2. Februar 1956) stehen. Die Friedensbemühungen während des Zweiten Weltkriegs und in der folgenden Phase des Kalten Krieges bilden einen zweiten Schwerpunkt. Schließlich fällt der Blick auf das weite Feld der speziellen Moral, wo vor allem Fragen der medizinischen Ethik vom Papst aufgegriffen worden sind, in denen sich die heutigen Herausforderungen der Bioethik bereits anzukündigen beginnen. Der Mailänder Weihbischof *Francesco Coccopalmerio*, Mitglied des Päpstlichen Rates für die Interpretation der Gesetzestexte, stellt sich der Aufgabe, »ein ›iuridisches‹ Gesamtbild von Pius XII. zu skizzieren« (319–339: »Gli interventi magistrali di Pio XII sul diritto in generale e sul diritto canonico«; Zitat S. 319). Unter dem Titel »Pacelli giurista« wird zunächst die im Jahr 1902 am »Pontificio Ateneo del Seminario Romano dell' Apollinare« verteidigte Doktorthese (in utroque iure) betrachtet: »La personalità e la territorialità delle leggi, specialmente nel diritto canonico«. In dieser Arbeit zum Geltungsbereich der Gesetze vertritt Pacelli die These, »dass die Territorialität kein Wesensmerkmal des Gesetzes sei. Tatsächlich gehört die Idee des Territoriums nicht als notwendiges Element zum Gesetzesbegriff; um ein wahres und eigentliches Gesetz zu haben, genügt der Bezug zu einer *communitas perfecta*« (zitiert bei Coccopalmerio, 321/322). Es gilt als wahrscheinlich, dass die These des Doktoranden einen Einfluss auf die Abfassung der entsprechenden Kanones 8 § 2

und 14 §1 n. 1 im CIC von 1917 gehabt hat.¹⁵ Was das Pontifikat betrifft, werden drei Themen beleuchtet: Äußerungen zum Kirchenrecht, zum allgemeinen Recht und zur iuridischen Natur der Kirche.

d) Ansprache des Hl. Vaters Benedikt XVI.

Die Kongressisten wurden am Samstag, 8. November 2008, in das Sala Clementina des Apostolischen Palastes von *Papst Benedikt XVI.* zu einer Audienz empfangen. In seiner Ansprache würdigte der Hl. Vater die bleibende Bedeutung des Magisteriums seines Vorgängers (347–351: »Discorso del Santo Padre Benedetto XVI«). Dabei ist es ihm gelungen, sogar einige Aspekte zu nennen, die noch von keinem anderen Redner während des Kongresses ausgesprochen worden sind. So erwähnt er als einziger die Enzyklika »*Sacra virginitas*« (25. März 1954) und die Rede nach der erfolgreich durchgeführten Atomspaltung. »Mit außerordentlicher Weitsicht mahnte der Papst die Notwendigkeit an, um jeden Preis zu verhindern, dass diese genialen wissenschaftlichen Fortschritte zur Herstellung von tödlichen Waffen missbraucht würden, die entsetzliche Katastrophen und schließlich die totale Auslöschung der Menschheit hervorrufen könnten« (349). Pius XII. wird als ein Priester gewürdigt, der die Kraft und den Elan seines Lehramtes von »breiter und heilsamer Weite« (348) aus dem Gebet und der Anbetung vor dem Allerheiligsten geschöpft hat.

3. Papst Pius XII. – ein Wegbereiter des 2. Vaticanums

Es ist eine Binsenwahrheit, dass solche Publikationen mit Akten eines wissenschaftlichen Kongresses Überschneidungen und Wiederholungen nicht vermeiden können und auch die Beiträge eine unterschiedliche Qualität besitzen. In der Zielrichtung der Ergebnisse stimmen aber alle Untersuchungen darin überein, dass Papst Pius XII. ein einflussreicher Wegbereiter des 2. Vaticanums gewesen ist. In der neueren Kirchengeschichtsschreibung hat sich der Topos von der »Pianischen Ära« eingebürgert, die die Pontifikate von Pius IX. bis Pius XII. umfasst. Ihr wird eine neue Ära gegenübergestellt, die mit dem Konzilspapst Johannes XXIII. beginnt. Zwischen beiden bestehe nicht nur ein Einschnitt, sondern ein Bruch. Dass diese Schematik falsch ist, zeigt sich gerade im Blick auf das Pontifikat von Pius XII. Das Ergebnis der Studien des Römischen Kongresses widerlegt die These vom Bruch und der totalen Diskontinuität eindrucksvoll, indem es gelungen ist, die starken Verbindungslinien zwischen dem Pacelli-Pontifikat und dem 2. Vaticanum herauszuarbeiten. Das Konzil ist viel tiefer mit dem Magisterium von Pius XII. verwoben, als dies der main stream der Konzilshistoriker und Kommentatoren wahrhaben will.

Damit steht die große Frage der richtigen Konzilshermeneutik auf dem Plan, die Papst Benedikt XVI. in der Ansprache bei seinem ersten Weihnachtsempfang für das

¹⁵ Siehe Dino Staffa (1906–1977), Notes à l'édition française de la monographie de Mgr. Eugène Pacelli, in: *L'année canonique*, ? (1945) 29 (bibliographische Angabe übernommen von Coccopalmerio S. 323 Anm. 15). NB. Laut Siegfried Schwertner IATG ist der erste Jahrgang der Zeitschrift erst 1952 erschienen.

Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie aufgeworfen und souverän geklärt hat.¹⁶ Der »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« stellt er die »Hermeneutik der Reform« unter Wahrung der Kontinuität gegenüber. Indem er auf die Eröffnungsansprache zum Konzil (11. Oktober 1962) von Johannes XXIII. und auf die Ansprache bei der letzten Öffentlichen Sitzung (7. Dezember 1965) von Paul VI. rekurriert, die den Willen zur Kontinuität klar bekundet haben, erklärt er die »Hermeneutik der Reform« an drei Fragekreisen, die die großen Themen der zweiten Konzilshälfte gewesen sind: Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und modernen Wissenschaften (Natur- und Geisteswissenschaften), des Verhältnisses von Kirche und modernem Staat und drittens des Verhältnisses von christlichem Glauben und Weltreligionen. »Es ist klar, dass in all diesen Bereichen, die in ihrer Gesamtheit ein und dasselbe Problem darstellen, eine Art Diskontinuität entstehen konnte und dass in gewissem Sinne tatsächlich eine Diskontinuität aufgetreten war. Trotzdem stellte sich jedoch heraus, dass, nachdem man zwischen verschiedenen konkreten historischen Situationen und ihren Ansprüchen unterschieden hatte, in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war – eine Tatsache, die auf den ersten Blick leicht übersehen wird. Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform ... Man musste lernen, zu akzeptieren, dass bei solchen Entscheidungen nur die Grundsätze den dauerhaften Aspekt darstellen, wobei sie selbst im Hintergrund bleiben und die Entscheidung von innen heraus begründen. Die konkreten Umstände, die von der historischen Situation abhängen und daher Veränderungen unterworfen sein können, sind dagegen nicht ebenso beständig. So können die grundsätzlichen Entscheidungen ihre Gültigkeit behalten, während die Art ihrer Anwendung auf neue Zusammenhänge sich ändern kann ... Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft. Die Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die sich auf dem Weg durch die Zeiten befindet.«¹⁷ Zu diesen grundlegenden Reflexionen über die »Hermeneutik der Reform« liefern die Studien des Römischen Kongresses das konkrete Anschauungsmaterial. Sie zeichnen in der Tat den Weg und den Prozess nach, bei dem in einer gewissen Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität (freilich auf verschiedenen Ebenen, wie Benedikt XVI. geklärt hat) die reiche Saat des Magisteriums von Pius XII. auf dem 2. Vaticanum seine Früchte erbracht hat. Je länger der zeitliche Abstand zum Konzil wird, um so deutlicher kommen auch seine Wegbereiter zum Vorschein. Unter ihnen nimmt Pius XII. einen ersten Platz ein.

¹⁶ Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 172, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

¹⁷ A. a. O., 16–18.

Indem die Referenten ihr volles Scheinwerferlicht auf das Lehramt des Papstes gerichtet halten, versinkt gleichzeitig die gegen ihn wegen seines Schweigens während der Shoah erhobene Anklage um so mehr im Schatten und löst sich in Nichts auf. Obwohl die Historiker in den zurückliegenden Jahrzehnten die Unhaltbarkeit dieser Anklage erwiesen und eine Fülle von Dokumenten und Stimmen von Zeitzeugen herbeigeschafft haben, wird in der Öffentlichkeit immer noch zäh an die schwarze Legende geglaubt. Der Heilige Stuhl ist gut beraten, wenn er mit gleicher Hartnäckigkeit an der *causa beatificationis* festhält und sie mit großer Akribie vorantreibt.¹⁸ Das Römische Symposion hat auf seine Art und Weise einen wichtigen wissenschaftlichen Beitrag geleistet, um die wahre Größe dieses Pontifikates erstrahlen zu lassen. Die publizierten Akten sind so etwas wie ein Weißbuch gegen die schwarze Legende.

¹⁸ Von den Referenten hat nur der Kardinalstaatssekretär die *causa beatificationis* erwähnt, die 1965 unter Papst Paul VI. eröffnet worden ist. Bei dem Verfahren handelt es sich um eine »religiöse Tatsache, die von allen respektiert werden muss und in ihrer Eigenheit der exklusiven Zuständigkeit des Heiligen Stuhls unterliegt« (28).

Das Taufpriestertum und seine Implikationen für die Arbeit des Menschen

Johannes Vilar

I. Einführung: Der Bund Das Priestertum der Schöpfung, des Alten Bundes und das Priestertum Christi

Viele Male haben sich Christen mit der Schöpfungslehre beschäftigt. Die exegetischen Arbeiten darüber sind unzählbar. Hier geht es nicht einmal darum, eine Zusammenfassung darzulegen, sondern lediglich eine einführende Erinnerung zu bieten, um unser Thema einzuordnen.

Der Schöpfungsbericht der Bibel fängt mit den Worten an: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde* (Gen 1, 1). Auf diese Aussage gestützt bekennt die Kirche: »Ich glaube an Gott, (...) den Schöpfer des Himmels und der Erde« (Apostolisches Glaubensbekenntnis). Schaffen im biblischen Sinne bedeutet, aus dem Nichts ins Dasein rufen: *Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen* (2 Makk 7, 28).

Über die Menschen lesen wir: *Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen* (Gen 1, 27f). Nachdem Gott alles erschaffen hatte, sagt das Buch Genesis weiter: *Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte* (Gen 2, 15). Durch die Ursünde wurde diese Aufgabe verständlicherweise verdunkelt und mühselig (vgl. Gen 3, 16–19).

Ein Bund zwischen Gott und der Erde

Einen ähnlichen Bericht finden wir nach der Sintflut, als Noach aus der Arche kam und Gott ein Brandopfer dargebracht hatte (siehe Gen 8, 20). Gott sagte zu Noach: *Seid fruchtbar, und vermehrt euch; bevölkert die Erde, und vermehrt euch auf ihr! Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde, die mit euch aus der Arche gekommen sind* (9, 7.9f). *Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde* (9, 12f; vgl. Verse 14–17). Hier taucht bereits das Wort **Bund** auf.

Neue Bestimmungen: ein Volk

Nach vielen Jahrtausenden rief Gott einen Mann aus Chaldäa, Abram, holte ihn von seinem Vaterhaus und versprach, ihm ein Land zu geben (Gen 12ff). Es kommt auch zu einem Bund mit Abram (vgl. Gen 15, 1–21), der erhebliche Konsequenzen hatte (vgl. Gen 17, 9ff).

Aber nicht alle Kinder Abrams sollten Erbe der Verheißung sein: Ismael scheidet aus, und von den Söhnen Isaaks wird auch Esau ausgestoßen. Jakob und seinen Kindern wird angekündigt: Vier Generationen werden sie Sklaven in Ägypten sein (es waren aber 400 Jahre). Dann befreite Jahwe sie mit starker Hand und großen Wundern durch Mose, und der Sinaitische Bund kam zustande: *Daraufnahm er (Mose) die Urkunde des Bundes und verlas sie vor dem Volk. Sie antworteten: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen. Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat* (Ex 24, 7f).

Die Weisung bzw. Anweisung oder das Gesetz (im engeren Sinn: die 5 Bücher Moses) machen die Tora aus. Die Bundeslade und das Zelt wurden nach der Anweisungen von Mose angefertigt, nachdem er 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg verbracht hatte (vgl. Ex 34, 29ff; vgl. 25, 8).

Eine einmalige Größe stellt die Präsenz Gottes mitten in seinem Volk dar. Als Mose sein Werk vollendet hatte, *verhüllte die Wolke das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte* (Ex 40, 33f; und 1 Kg 8, 11). Das Buch Exodus endet mit den Worten: *Bei Tag schwebte über der Wohnstätte die Wolke des Herrn, bei Nacht aber war an ihr Feuer vor den Augen des ganzen Hauses Israel, solange ihre Wanderung dauerte* (40, 38). Die Wolke der Herrlichkeit war die Präsenz Gottes mitten in seinem Volk. Man nennt sie Shekina (hebräisch skn: sich niederlassen, wohnen). Innerhalb des Zeltes befand sich das Sancta Sanctorum, Hágia Hagion (das Heilige des Heiligen bzw. das Allerheiligste, das zweite Zelt, über das auch Hebr 9, 3 spricht).

Der Dienst (Gottesdienst) forderte ein Priestertum. Es war ein Priestertum nach der Abstammung. Der Stamm Levi wurde dafür bestimmt. Die Begründung finden wir im 4. Buch Moses: *Denn alle erstgeborenen Israeliten gehören mir, sowohl bei den Menschen als auch beim Vieh. An dem Tag, an dem ich in Ägypten alle Erstgeborenen erschlug, habe ich sie als mir heilig erklärt und habe die Leviten als Ersatz für alle erstgeborenen Israeliten genommen* (Num 8, 17f).¹

So war der Alte Bund: Ein Gott, ein Volk, ein eigenes Priestertum. Dieser Bund wird mehrmals erneuert, u. a. bei David. Der Messias wird aus seiner Nach-

¹ Mose heiligte Aaron als Priester (Ex 27, 21; 28, 1; 29, 1; 40, 13). Beide sind aus dem Stamm Levi. Levi war der 3. Sohn von Jakob und Lia. Die Söhne Levis sind: Gerson, Caath, Merari (Gen 46, 11; 1 Par 6, 1). Num 4, 1–49 teilt sie in 3 Kategorien: Caaths Söhne bildeten die Priester (z. B. Aaron, Jeremia, Ezechiel, Esdra waren Priester). Die anderen zwei halfen den Priestern. Später teilte David die Priester in 24 Dienstordnungen, die sich abwechselten. 16 aus dem Stamm Eleasar und 8 aus dem Stamm Itamar (vgl. 1 Chr 24, 1–19). Bei der Verteilung des Landes hatten sie keinen Besitz. Aus den anderen Stämmen wurden 48 Städte herausgenommen, davon 13 für die Priester.

kommenschaft kommen (2 Sam 7, 8ff, bestätigt bei der Verkündigung an Maria Lk 1, 32f). Salomo baute den Tempel. Jerusalem wird der Zentralpunkt des auserwählten Volkes.

Der Neue Bund

Ein neuer Bund wurde angekündigt (vgl. Jer 31, 31) und von Jesus Christus gestiftet. Jesus Christus ist *das Wort*, der *Immanuel* (*Gott mit uns* Jes 7, 14) und das Zelt. So beginnt Johannes sein Evangelium: *Und das Wort ist Fleisch geworden und hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen* (eskénosen en hemin: sich ein Zelt bauen, von he eskené oder tó eskenos (Zelt). Jetzt ist die Menschheit Christi das Zelt unter den Menschen, die Präsenz Gottes im Zelt des Bundes ist jetzt die Präsenz Gottes in Jesus), *und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit* (Joh 1, 14).

Ein Neuer Bund verlangt ein neues Priestertum, das Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks (siehe die ausführliche Begründung im Hebräerbrief). *Melchisedek, der König von Salem, brachte Brot und Wein heraus. Er war Priester des Höchsten Gottes* (Gen 14, 18; siehe Ps 110, 4; Hebr 5, 6.10; 6, 20; 7, 1.10–17). In der Begegnung Abrahams mit Melchisedek zeigt sich, daß der »höchste Gott, der Schöpfer von Himmel und Erde«, der in Jerusalem verehrt wird, derselbe ist wie der Gott Abrahams.

Jesus Christus ist das Zelt, und das Opfer des Neuen Bundes ist sein Opfer am Kreuz, mit Christi Blut besiegelt. Eine Vorwegnahme davon ist das Abendmahl: *Ebenso nahm er (Jesus) nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird* (Lk 22, 20; vgl. Mt 26, 28; Mk 14, 24). Höchst interessant sind die Verbindungen, die Benedikt XVI. dabei sieht: »In dessen wenigen Worten sind drei alttestamentliche Texte miteinander verwoben, so daß darin die ganze vorhergehende Heilsgeschichte zusammengefaßt und wieder Gegenwart wird. Das ist zunächst Ex 24, 8 – der Bundesbeschluß am Sinai; dann ist da Jer 31, 31 – die Verheißung des Neuen Bundes inmitten der Krise der Bundesgeschichte, einer Krise, deren deutlichste Manifestationen die Tempelzerstörung und das Babylonische Exil waren; schließlich ist da Jes 53, 12 – die geheimnisvolle Verheißung des Gottesknechtes, der die Sünde vieler trägt und so für sie das Heil erwirkt.«²

Dabei werden weder der Tempel noch das Priestertum Levis übernommen, sondern es folgt die Tradition des Familienvaters bei der jährlichen Pascha-Feier. (Hier versteht man, warum der Auszug aus Ägypten so eine große Bedeutung hat).³ Das Priestertum des Neuen Bundes setzt sich fort: *tut dies zu meinem Gedächtnis* (Lk 22, 19). Es ist das *memoriale*, keine »Wiederholung«, sondern *Vergegenwärtigung*, denn Je-

² *Jesus von Nazareth* II. Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011, 151. Siehe die Darlegung dieses Zusammenhangs ebd., 152f.

³ Siehe den Bericht von Lukas über das letzte Paschamahl Jesu mit seinen Jüngern, wo die Verbindung und Kontinuität zwischen Paschafeier und Einsetzung der Eucharistie am besten dargelegt wird (vgl. Lk 22, 14–20).

sus bleibt »Priester, Altar und Opfergabe«. ⁴ Daher lehren alle Katechismen der Katholischen Kirche: Die Messe ist das Opfer des Kreuzes in Mahlgestalt.

Mit dem Neuen Bund stiftet Jesus »seine Kirche« (vgl. Mt 16, 18, *Die Kirche*). Das Volk Gottes sind nicht nur die Söhne Jakobs, sondern alle Menschen, wie es am Anfang war. So schreibt Petrus: *Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden* (1 Petr 2, 10). Gott hat tatsächlich aus Steinen Kinder Abrahams gemacht (vgl. die Worte des Täufers in Mt 3, 9).

Alle diesen Berichte bezeugen, daß alles Initiative Gottes gewesen ist.

Ein Hauptmerkmal des Priestertums ist die Mittlerschaft. *Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus* (1 Tim 2, 5). Es gibt nur einen Mittler, obwohl auch in Christus andere »untergeordnete Mittler« möglich sind. ⁵ An der Mittlerschaft Christi nehmen **alle** Christen teil. Kraft der Taufe und der Firmung können alle Christen die Welt, das Weltliche darbieten und aufopfern. Diese Gaben, Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit, werden von Jesus Christus in das Opfer seiner selbst einbezogen und vergöttlicht.

Die Teilnahme am Priestertum Christi unterscheidet zwei Stufen: 1.) Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen wird sakramental allen – Männern und Frauen – durch Taufe und Firmung gegeben. Es verknüpft mit dem Priestertum der Schöpfung, hat aber seine Wurzel unmittelbar im Priestertum Jesu Christi. Presbyter- und Bischofsweihe befähigen dazu die Person Christi selbst im Kult zu vertreten. Der geweihte Priester – egal, wer es ist – handelt dabei im Namen Christi (der Terminus *technicus* heißt *in persona Christi*). So drückt es das 2. Vatikanische Konzil aus: »Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.« ⁶

⁴ Präfation für die Osterzeit V. – Der heilige Augustinus sagte: »Er (Jesus Christus) betet für uns als unser Priester; er betet in uns als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott.« *Enarr. in Psalmos* 86, 1. CCL 39, 1176.

⁵ Es gibt keinen Grund dafür, eine menschliche »Mittlerschaft« abzulehnen. Thomas von Aquin schrieb: »Das eigentliche Amt eines Mittlers ist es, die zu verbinden und zu vereinigen, zwischen denen er Mittler ist.« Dann bezeichnet Thomas Jesus Christus als eigentlichen Mittler und sagt: »Doch hindert dies keineswegs, daß auch andere in etwa Mittler genannt werden können, sofern sie nämlich wegbereitend oder dienend mit beitragen zur Vereinigung der Menschen mit Gott.« *Summa Theologiae*, III, 26, 1 in c. – Auf Mk 6, 34–44 (die Brotvermehrung) bezogen, schreibt Klaus Berger: »Jesus erweist uns gerade nach dem Wortlaut der folgenden Speisungsgeschichte seine Liebe durch das Tun der Jünger. Sie werden beauftragt, sie verteilen und sammeln das Übriggebliebene. So kann keine Rede davon sein, daß Gott nach den Evangelien auf jegliche Mittler und Zwischeninstanzen verzichtet. Genau das Gegenteil ist der Fall. Gerade indem Gott uns so persönlich, zeitlich und leiblich nahe kommt, setzt er umso mehr Mittler ein.« *Jesus*. Pattloch, München 2004, 192.

⁶ Konst. *Lumen gentium*, Nr. 10 (der Inhalt dieser Unterscheidung bedarf heute noch weiterer theologischer Forschung). Bezüglich des Unterschieds innerhalb des Priestertums des Dienstes vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 875 (in der Version vom 9. 10. 1998) und *CIC*, c. 1008 und 1009 (nach dem *Motu proprio Omnium mentem* vom 26. 10. 2009).

II. Das Priestertum der Gläubigen Implikationen für die Arbeit des Menschen

Nach dieser kurzen Einleitung über die drei Bünde ist nun zu fragen, was jener Auftrag an den Menschen am Anfang der Schöpfung bedeutet, bzw. welche Rolle der menschlichen Arbeit, immer aus der Sicht der Offenbarung, zugeschrieben wurde.

Gott hat Himmel und Erde erschaffen. Vom Menschen gilt: *Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte* (Gen 2, 15. Hieronymus übersetzte in der Vulgata: *ut operaretur et custodiret illum*). Nach diesem Bericht könnte es so aussehen, als ob der Mensch geschaffen wurde, weil es nötig war, daß irgend jemand auf dieser Erde arbeitete, denn im Buch Genesis steht auch: *Zur Zeit, als Gott, der Herr, Erde und Himmel machte, gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen; denn Gott, der Herr, hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen, und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte* (Gen 2, 4f). Genauer ist also die Frage zu stellen: In welcher Beziehung stehen Mensch und Arbeit zueinander? Wurde der Mensch in Abhängigkeit von der Arbeit erschaffen bzw. bekam er diesen Auftrag, weil dieser seinem Mensch-Sein entspricht? Leitet sich dieser Auftrag aus der Natur des Menschen ab, oder wurde ihm etwas von außen aufgelegt, das ebenso etwas anderes hätte sein können? Das letzte wäre eine Art Beschäftigungstherapie.

Im Laufe der Jahrhunderte sind viele Antworten zu diesem Fragenkomplex gegeben worden. Bei nicht wenigen Autoren finden wir sogar die Aussage, die Arbeit ist der Sünden wegen eine Strafe für den Menschen. Der heilige Josefmaria Escrivá sagte: »Die Arbeit begleitet notwendig das Leben des Menschen auf der Erde. Sie bringt Ermüdung, Mühsal, Erschöpfung mit sich: Äußerungen des Schmerzes und des Kampfes, die einen Teil unseres gegenwärtigen Lebens ausmachen und Zeichen der Wirklichkeit der Sünde und der Notwendigkeit der Erlösung sind. Aber die Arbeit an sich ist weder Leid noch Fluch, noch Strafe: Wer das behauptet, hat die Heilige Schrift nicht aufmerksam genug gelesen.«⁷

Beide Aspekte müssen einzeln betrachtet werden. Bereits im ersten Kapitel der Genesis sehen wir, daß Gott schafft und wirkt, und nach Vollendung seines Werkes erklärt er den Sabbat für heilig. Die Bibel zögert nicht, Gott arbeitend darzustellen: *Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte* (Gen 2, 2f; vgl. das ganze 1. Kap., in dem das Sechstageswerk beschrieben wird).

Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie (Gen 1, 26f; vgl. Sir 17, 1–6). Genesis fügt auch einige Details, die uns

⁷ *Christus Begegnen*. Adamas, Köln, 6. Aufl. 2006, Nr. 47.

Licht für die Interpretation geben, was dieses *uns ähnlich* zu bedeuten hat: als erstes *Herrschen*, wie im denselben Vers 26 steht, und zwar »intelligentes Herrschen«: *Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen* (Gen 2, 19). In Freiheit wurde der Mensch geschaffen: *Er hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen* (Sir 15, 14).

Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen (Gen 1, 28). Der Mensch bekommt also eine Aufgabe. Diese Aufgabe besteht gerade darin, menschliches Leben weiterzugeben und über die Schöpfung zu herrschen. Und so bleibt es auch nach dem Sündenfall, wie der Bund mit Noach bestätigt (siehe oben). Auch der Psalmist bleibt bei dieser positiven Sicht des Menschen: *Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt* (Ps 8, 5–7).

Das gilt für den Mann und für die Frau: *Aber eine Hilfe, die dem Menschen entsprach, fand er nicht. Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloß ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen* (Gen 2, 20–23). Die Übersetzung des Vers 23b ist unverständlich, nicht aber der ursprüngliche Text: Mann und Frau sind von derselben Natur, und der Name soll dies ausdrücken. Mann heißt *isch* und Frau *ischáh*.

Ein Zwischenfall hat das Werk der Schöpfung verdunkelt. Durch Verführung von außerhalb ist der Mensch seiner Probe nicht gewachsen. Der Versucher verhält sich seinem Wesen nach als Vater der Lüge im Grunde immer gleich: er hat Gott als Lügner dargestellt und versprach Absurdes, indem er Wahrheit und Lüge mischte: *Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse* (Gen 3, 4f). Tatsächlich gingen ihnen die Augen auf, nicht aber um selbst Gesetzgeber des Guten und Bösen zu sein, sondern um das Kostbarste zu verlieren. Der Bericht ist bekannt, hier interessiere uns besonders, welche Folgen diese neue Situation für den Auftrag an die Menschen hatte: *Zu Adam sprach er (Gott): Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln läßt er dir wachsen, und die Pflanzen des Feldes mußst du essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub mußst du zurück* (3, 17–19). Gleichzeitig wurde Adam und seinen Nachfolgern Hoffnung geschenkt. *Da sprach Gott, der Herr, zur Schlange (...) Feindschaft setze ich zwischen*

dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse (3, 15).

Bischof Echevarría bemerkt: »Im Bericht der Genesis über die Schöpfung des Menschen finden sich zwei göttliche Segen in Bezug auf den menschlichen Leib. Der eine bezieht sich auf die Arbeit, mit der Fähigkeit, die Natur zu beherrschen und zum Dienst der Menschheit zu ordnen, der andere auf die Fortpflanzung. Die Stammeltern wurden fähig, das Leben weiterzugeben und somit menschliche Geschöpfe nach dem Abbild Gottes zu zeugen. Von da aus entwickelt sich die Geschichte, in der wir leben und die ihre letzte Zielsetzung im Himmel hat. Die Schöpfungsgeschichte bezieht sich nicht nur auf diese erste Stunde. Sofort danach konfrontiert uns das Buch Genesis mit der Sünde, mit dem Urungehorsam, mit dem Sich-von-Gott-distanzieren von Adam und Eva. Die ursprüngliche Harmonie wurde zerstört, und Gott verkündigte Adam, daß die Erde ›Disteln und Dornen‹ hervorbringen, und Eva, daß die Weitergabe des Lebens von Schmerz begleitet sein würde. Doch Gott entzog ihnen nicht seinen Segen. Mann und Frau sind weiter Abbild Gottes und besitzen weiterhin die Macht, sich die Erde untertan zu machen und das Leben weiterzugeben.«⁸

Die Aufgabe wurde mühsam, aber sie bleibt ›herrschen‹, das heißt die Erde hüten, bebauen, entwickeln ... Und das ist in sich kein Mißbrauch, sondern für den Menschen und für die geschaffene Welt Fortschritt, Bereicherung, die dem Schöpfungsplan entspricht. Daher ist die menschliche Arbeit ein Gut. In diesem Sinne, aber nur in diesem Sinne, darf man vom Menschen als *Mitschöpfer* sprechen.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: a) Ursprünglich geschah das alles in Freundschaft mit Gott (vgl. Gen 1, 26; 2, 19; 2, 20; 3, 9 und den ganzen Bericht); und b) in Frieden mit der Welt (1, 26; 2, 19 usw.); c) der Mensch ist ein Geschöpf, aber nimmt am Geist Gottes teil: mit Intelligenz, ihm ähnlich (1, 26f; Sir 17, 3); d) seine Aufgabe ist: Dienen durch Herrschen, die Schöpfung bearbeiten und hüten (1, 26; 2, 15; 2, 19); e) durch seinen Versuch, sich von Gott zu emanzipieren, hat sich die Welt von ihm emanzipiert (3, 14–19), und auch die Menschen sind unter sich verfeindet (es fängt mit dem Brudermord an (Gen 4, 1–16) und geht in der gesamten Offenbarung weiter); f) durch die Ursünde wurde der Mensch erlösungsbedürftig. Ihm wurde aber von Anfang an die Gewißheit der zukünftigen Erlösung gegeben.

Priorität des Menschen

Hier sind zwei Ebenen zu berücksichtigen. Einerseits die Würde des Menschen als Person (Abbild Gottes), andererseits den Wert seiner Tätigkeit (das Herrschen).

Josefmaria Escrivá stellte fest: »Es wird Zeit für uns Christen, laut und deutlich zu verkünden, daß die Arbeit eine Gabe Gottes ist und daß es unsinnig ist, die Menschen nach der Art ihrer Arbeit in verschiedene Gruppen einzuteilen, indem man ihre Tätigkeit je nachdem als mehr oder weniger wertvoll einstuft. Die Arbeit – jede Arbeit – zeugt von der Würde des Menschen und seiner Herrschaft über die Schöpfung. Sie ist ein Feld, auf dem wir unsere Persönlichkeit entwickeln. Sie verbindet uns mit den

⁸ Echevarría, Javier: *Itinerarios de vida cristiana*. Planeta, Barcelona 2001, 143f. Echevarría ist der zweite Nachfolger Escrivás in der Leitung des Opus Dei.

anderen Menschen, sie schafft die Mittel zum Unterhalt der eigenen Familie, sie läßt uns mithelfen an der Verbesserung der gesellschaftlichen Bedingungen und am Fortschritt der ganzen Menschheit.«⁹

Johannes Paul II. betont in seiner Enzyklika *Laborem exercens*: »Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein, weil er durch die Arbeit *nicht nur die Natur umwandelt* und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch *sich selbst als Mensch verwirklicht*, ja gewissermaßen ›mehr Mensch wird‹.« Logischerweise sagt er weiter: »Es geht vor allem darum, deutlich zu machen, daß der *Maßstab* für jede dieser Arbeiten in erster Linie *die Würde* ihres Subjekts ist, also der Person, *des Menschen, der sie verrichtet*.«¹⁰ Diese Erkenntnis ist auch für die soziale Ordnung wesentlich, denn, ohne die Priorität des Menschen zur Geltung zu bringen, ist keine »soziale Gerechtigkeit« möglich.

Daher sind wir in der Lage zu sagen: Die Schöpfung aufzubauen und zu hüten, entspricht der menschlichen Natur. Warum hat der Mensch diese Aufgabe erhalten? Weil Gott arbeitet, und der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde. Der Mensch hat Gott im Rahmen seiner Geschöpflichkeit nachzuahmen, um Gott noch ähnlicher zu werden. Dies gilt sowohl für die Notwendigkeit, daß der Mensch arbeitet, als auch für die, daß der Mensch zu ruhen versteht; also daß er den »Tag des Herrn« heiligt.¹¹

Der Mensch ist der Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Schöpfung »sieht« im Menschen die Präsenz Gottes. Petrus Chrysologus († 450) machte darauf aufmerksam: »Er macht dich zum Träger seines Bildes. Dieses sichtbare Ebenbild sollte auf der Erde den unsichtbaren Schöpfer gegenwärtig machen. Ihm übergab er die Verwaltung der irdischen Güter, damit ein so weiter Besitz einen Statthalter des Herrn habe.«¹²

Nicht nur für die Welt, sondern auch für den Menschen hat dieser Auftrag eine große Bedeutung. Der Herr selbst hat angekündigt: *Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt* (Mt 7, 21). Der Wille des Vaters bedeutet für den Menschen,

⁹ *Christus begegnen*, Nr. 47. Ähnliches in *Freunde Gottes*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1980, Nr. 81. – Siehe auch *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*. Adamas, Köln, 4. Aufl. 1992, Nr. 70. Das ist ein wesentlicher Punkt in der Botschaft Escrivás und sozusagen Ausgangspunkt aller anderen spezifischen Aspekte seiner Spiritualität.

¹⁰ Enz. *Laborem exercens*, 14. 9. 1981, Nr. 9 und 6, vgl. Nr. 5; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32, Bonn 1981. Vgl. seine erste Enzyklika *Redemptor hominis*, 4. 3. 1979, Nr. 16; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, Bonn 1979. – »Mehr Mensch« bezieht sich auf die psychologische Reife, nicht aber auf die grundsätzliche Würde des Menschsein. Siehe auch unten Seite 296.

¹¹ *Achte auf den Sabbat: Halte ihn heilig, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat. Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun* Dtn 5, 12–14; vgl. Ex 20, 9f; 23,12; 34,21. Diese in der Heiligen Schrift wiederkehrende Forderung baut auf dem Fundament von Gen 2, 2f (Text auf Seite 285). – Mehr als eine Forderung ist das ein Geschenk, ein häufig mißverstandenes Geschenk. Die Erscheinung der weinenden Mutter Gottes vor zwei Hirten (Melanie Calvat und Maximin Giraud) in La Salette am 19.9.1846 enthielt eine Botschaft gegen Fluchen und Sonntagsarbeit. Johannes Paul II. hat ein Apostolisches Schreiben dem »Tag des Herrn« gewidmet: *Dies Domini*, 31. 5. 1998; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133, Bonn 1998; hier kann man gut »entdecken«, was es bedeutet, den Tag des Herrn zu wahren. Siehe unten Seite 301.

¹² *Sermo* 148. PL 52, 596f.

die Aufgabe zu erfüllen, die er von der Schöpfung her (und von Jesus Christus her; wir werden noch darauf kommen) bekommen hat, mit geläuterter Absicht (zur Ehre Gottes arbeiten) und deren vollkommener Erfüllung (gut arbeiten). Der Mensch, der mit dieser Überzeugung arbeitet, sieht die Welt mit anderen, vom Glauben her gewonnen Dimensionen. Sein Leben und seine Aufgaben bekommen einen neuen Sinn. Er erfüllt den Willen Gottes mit der Freude desjenigen, der weiß, worum es geht. Dies ist möglich kraft der Einigung beider Willen, das heißt kraft der Liebe, wenn der Mensch aus Liebe zu Gott arbeitet. *Glücklich sind wir, das Volk Israel; denn wir wissen, was Gott gefällt* (Bar 4, 4). Alle Christen dürfen sich diese Aussage zu eigen machen.

Selbstverständlich bringen die beruflichen, gesellschaftspolitischen u. ä. Tätigkeiten Gefahren und Versuchungen mit sich: Erfolg, Geld, Macht usw. können süchtig machen oder das Gegenteil bewirken: enttäuschen und frustrieren. Jeder Beruf hat sein Ethos und erfordert, sich zu bilden und fortzubilden, die eigenen Absichten zu reinigen, die Tugend der Mäßigkeit und der Gerechtigkeit zu üben usw.

Ich versuche mich in diesem Aufsatz auf einer allgemein objektiven Ebene zu bewegen, dennoch damit die Arbeit eines Menschen eine lebendige Wirklichkeit wird, müssen viele andere Faktoren des Subjekts, auch persönlicher Art, berücksichtigt werden.¹³

Die Menschwerdung des Logos – Erlösung durch Jesus Christus

In der Heilsökonomie hat alles Geschaffene natürlichen *und* (nicht *oder*) übernatürlichen Wert. Was legitimiert diese Aussage? Zweifelsohne, daß alles von Gott geschaffen wurde, und Gott sah, es war gut (mehrmals wiederholt in Gen 1, 4.10.12.18.25.31). Der Psalm 104 ist ein festliches Loblied auf den Schöpfer; ausdrücklich wird im Vers 31 gesagt: *der Herr freut sich an seinen Werken*. Dies wird bestätigt, wiederhergestellt und bereichert mit der Menschwerdung des Logos: Seitdem gibt es keine rein profane Wirklichkeit mehr. Alles, die ganze Schöpfung, ist in das Geheimnis der Menschwerdung, des Kreuzes und in der daraus folgenden Apotheose Jesu Christi, das heißt seine Auferstehung und Himmelfahrt, einbezogen, *denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen* (Kol 1, 19f). *Gott hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist* (Eph 1, 10).

Jesus Christus hat die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt. Dies trifft als erstes den Menschen. Jesus Christus ist »*das Bild des unsichtbaren Gottes* (Kol 1,15), er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war.«¹⁴ Die Besonderheit des Menschen ist seine Bestimmung für den Himmel, d. h. seine Transzendenz. Aber

¹³ Das Alter, die Bildung, der Gesundheitszustand, der Charakter, die Begabungen, die konkreten Möglichkeiten einer Zeit und eines Ortes usw. Das alles, so wechselbar es sein mag, macht die subjektive Dimension der Arbeit aus.

¹⁴ 2. Vatikanisches Konzil: Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 22.

der Weg dahin führt auf dieser Erde durch die Erfüllung seiner Aufgaben im Diesseits. Auch der Kosmos hat keine exklusiv diesseitige Bedeutung, denn auch ein neuer Himmel und eine neue Erde sind offenbart worden. Darüber können wir aber nichts weiteres wissen, als das, was Johannes in den letzten Kapiteln seiner Apokalypse mitteilt. Wir können mit dem heiligen Paulus sagen: *Unsere Heimat ist im Himmel* (Phil 3, 20; vgl. 2 Kor 5, 1). Der Hebräerbrief sagt: *Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind* (12, 22f). Das lehrt auch der erste Brief des Apostel Johannes. Dies bringt das Bewußtsein in unser Leben, daß wir bereits auf Erden eine Bürgerschaft im Himmel haben, ohne aber unsere Bürgerschaft auf Erden aufzugeben. Die Erfüllung der irdischen Tätigkeiten ist nicht nur mit dem Willen Gottes vereinbar, sondern die Erfüllung dieses Willens. Sowohl von der Schöpfung her als auch vom Endzustand her ist der Mensch mit keinem anderen Geschöpf vergleichbar. Zu wissen, »wer ist wer« in der geschaffenen Welt, liefert das einzig richtige Fundament, wird aber von allen Reduktionismen verkannt. Jesus Christus setzt sein Erlösungswerk durch die Tätigkeit seiner Jünger fort. »Jeder Arbeiter«, so der heilige Ambrosius, »ist die Hand Christi, die seine Schöpfung und seine guten Werke fortsetzt«¹⁵.

Die Berufung jedes Christen

Auch für diejenigen, die in ihrem Leben ein psychologisches Gleichgewicht im Großen und Ganzen erreicht haben und die objektiv sehr verschiedene Aspekte des Lebens in die eigene Person harmonisch zu integrieren wissen, ist dieses Leben flach und auf längere Sicht sinnlos, wenn das alles auf einer irdischen Ebene stecken bleibt. Vieles wird damit erreicht, aber »das Beste« geht verloren. Josefmaria Escrivá hat es mit einem Gleichnis beschrieben: »Manche gehen durch das Leben wie durch einen dunklen Gang und entdecken niemals den Glanz und die Sicherheit und die Wärme der Sonne des Glaubens.« Oder: »Die meisten Leute haben nur Augen für das Flache, für die Fläche der Erde, zweidimensional. Wenn du ein übernatürliches Leben führst, wirst du von Gott die dritte Dimension bekommen: die Tiefe, und damit das Relief, das Gewicht und die Fülle.«¹⁶ Auch wenn der Schwerpunkt unserer Überlegungen hier die berufliche Arbeit unter dem Gesichtspunkt des Schöpfungsberichtes und des Lebens der Arbeit des menschengewordenen Sohn Gottes ist, dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß die christliche Berufung übernatürliche Mittel (Glaube, Gnade, Tugenden, Gaben, Sakramente) erfordert, die der Christ nur von Gott empfangen kann und in seinem Leben »vital und wirksam« wahrnehmen

¹⁵ *De obitu Valentiniani consolatio* 6, 2. PL 16, 1438. Diesen Text des Ambrosius zitierend fügt das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* hinzu: »Gemeinsam mit Gott lenkt der Mensch durch die Arbeit die Geschichte der Welt, ist Herr über sie und tut Gutes für sich und die anderen.« Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Lib. Ed. Vat. – Herder, Vatikanstaat – Freiburg 2004, Nr. 265.

¹⁶ *Der Weg*. Adamas, Köln, 12. Aufl. 2002, Nr. 575 und 279.

soll. Mit einem Wort: Das Leben als Kind Gottes haben und dementsprechend leben¹⁷.

Tatsache ist, daß die Gesetzlichkeit der Arbeitswelt heute auch das Leben eines Christen so vereinnahmen kann, daß alles andere in einem Ausmaß wie nie zuvor (wenn man von einer Sklavengesellschaft absieht) bestimmt. Der Beruf bestimmt die Gestaltung des Familienlebens, den Wohnort und die Zeiteinteilung, den Urlaub und den Schlafrythmus. Auch die innere Ruhe und das eigene Gleichgewicht gehen nicht selten verloren. Es ist offensichtlich, daß unter diesen Umständen die Familie, die Freunde, die soziale Verantwortung usw. vernachlässigt werden. Der Mensch gerät in die Gefahr, in zwei Welten zu leben: die eine Welt, in der der Arbeitsrhythmus und die Zeit bis zuletzt gesteuert werden, und eine zweite Welt, die sogenannte Freizeit, eine Zeit, in der man jede Planung und jede Bestimmung ablehnt, die erste Welt so weit wie möglich verdrängt, wo jeder Termin als Belastung empfunden wird. Man lehnt jede neue Verpflichtung ab. Auch Gott und ein entsprechendes religiöses Leben können dann als »eine Belastung mehr« empfunden werden.

Damit wird das Menschenbild eines »homo oeconomicus« verkörpert: Obsession für die Verteidigung des sozialen Status (auch welches Auto man fährt, zählt), Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Akzeptanz, innere Zerrissenheit, Hektik, Unfähigkeit inne zu halten, bzw. Transzendenz im Blick zu gewinnen usw. usf. Paradoxe Weise tritt hier auch, wie gesagt, der homo ludens, der willfähige Mensch in Erscheinung mit seiner Oberflächlichkeit, Erlebnissucht, Flucht durch Reisen, Sport oder Internet, Opfer der außerhalb gesteuerten Bedürfnisse (Mode und Reklame). Häufig klagt man über den heute herrschenden Hedonismus, aber er ist älter als wir denken. Papst Pius XI. geißelte ihn bereits 1929 und beurteilte diese Dissipation und Oberflächlichkeit als das, was die Menschen schwächt, und sie blind und taub für die Transzendenz macht.¹⁸ Benedikt XVI. machte in München darauf aufmerksam: »Es gibt eine Schwerhörigkeit Gott gegenüber, an der wir gerade in dieser Zeit leiden. Wir können ihn einfach nicht mehr hören – zu viele andere Frequenzen haben wir im Ohr. (...) Mit diesem Verlust an Wahrnehmung wird der Radius unserer Beziehung zur Wirklichkeit überhaupt drastisch und gefährlich eingeschränkt. Der Raum unseres Lebens wird in bedrohlicher Weise redu-

¹⁷ Der Katechismus der Katholischen Kirche sagt über die Taufe: »Die Taufe reinigt nicht nur von allen Sünden, sondern macht den Neugetauften zugleich zu einer *neuen Schöpfung* (2 Kor 5,17), zu einem Adoptivsohn Gottes [Vgl. Gal 4,5–7]; er hat »an der göttlichen Natur Anteil« (2 Petr 1,4), ist Glied Christi [Vgl. 1 Kor 6,15; 12,27], »Miterbe« mit ihm (Röm 8, 17) und ein Tempel des Heiligen Geistes [Vgl. 1 Kor 6,19]. Die heiligste Dreifaltigkeit gibt dem Getauften die heiligmachende Gnade, die Gnade der Rechtfertigung, die ihn durch die göttlichen Tugenden befähigt, an Gott zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn zu lieben; ihm durch die Gaben des Heiligen Geistes ermöglicht, unter dem Ansporn des Heiligen Geistes zu leben und zu handeln; ihn durch die sittlichen Tugenden befähigt, im Guten zu wachsen. So wurzelt der ganze Organismus des übernatürlichen Lebens des Christen in der heiligen Taufe. In die Kirche, den Leib Christi, eingegliedert.« Nr. 1265f.; vgl. 1302f.

¹⁸ Enzyklika *Mens nostra* vom 20. 12. 1929. AAS 21 (1929) 691f. – Die Innerlichkeit des lebendigen Schweigens muß gelernt werden. »Wer das Wort Jesu besitzt, kann wirklich auch seine Stille hören.« Ignatius von Antiochien: *Brief an die Epheser*, 15, 2, in: *Die Apostolischen Väter* (gr.-dt.), (Joseph A. Fischer, Hrsg.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, 155.

ziert.«¹⁹ Die philosophische Ausprägung des Orientierungsverlustes ist der Existentialismus und der daraus folgende Nihilismus.

Ist das alles ein Gewinn oder eine Zerstörung für den Menschen? Einige leben, ohne sich diese Frage zu stellen; die meisten merken es wohl, aber nehmen es schicksalhaft an. Wenn eine wirtschaftliche Krise, Arbeitslosigkeit oder Pensionierung kommt, wenn die Ehe oder die Familie in die Brüche gehen, wenn sie Krankheit befällt, verstehen sie auf einmal die Welt nicht mehr. In einem Familienkongreß berichtete Jakob Ben: Neulich erzählte eine Bekannte meiner Frau aus ihrer Familie. Ihr Mann ist beruflich sehr erfolgreich. Seine damals neunjährige Tochter ging einmal zu ihm ins Studierzimmer und sagte: »Papa, ich gebe dir hier mein ganzes Taschengeld, damit du nicht immer so viel arbeiten mußt und einmal Zeit hast, mit mir zu spielen.« Für viele beschäftigte Väter ist es leichter, Geld zu geben als sich selbst. Und viele Väter opfern heute ihre Familien der eigenen Karriere. Ein erfolgreicher Manager sagte einmal: »Ich bin die Leiter des Erfolges hochgestiegen. Erst als ich oben ankam, merkte ich, daß die Leiter an der falschen Wand angelehnt war!«²⁰

Lösungen? Allem den Rücken kehren und mit nichts zu tun haben wollen, nämlich die Flucht von der Welt. Diese Lösung ist so bequem wie falsch.²¹ Eine echte Lösung zu suchen, ist mühsam aber überlegenswert: Da jeder Selbsterlösungsversuch ein Betrug ist, gibt es keine andere als die von Clemens von Alexandrien (um 140/150-um 220): Er mahnte die Heiden seiner Zeit, sich zu Christus zu bekehren, denn nur Christus bringt Licht, Leben, Unvergänglichkeit, mit einem Wort, Erlösung.²² Es gibt nur einen Erlöser. Die Apostel hielten daran fest. Der heilige Petrus sagte es einfach und klar zu denjenigen, die den Namen Jesus nicht hören wollten: *Er (Jesus) ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist. Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen* (Apg 4, 11f; vgl. auch Paulus an die Korinther: 1 Kor 3, 11).

Auch für diejenigen, die den Zugang zu Gott gefunden haben, gibt es die Gefahr eines falsch verstandenen »ora et labora«, das heißt, eine Trennung von beiden, in zwei Welten zu leben, bzw. in eine Art Doppelleben zu verfallen, wie der heilige Jo-

¹⁹ Predigt am Sonntag, 10. 9. 2006. –Escrivá warnte: »Seid Männer und Frauen der Welt, aber keine weltlichen Männer und Frauen.« *Der Weg*, Nr. 939; siehe Kommentar zu dieser Nummer in *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*. (Gesamte Werke, Bd. 1/1). Rialp, Madrid 2002.

²⁰ Ben, Jakob: *Familien brauchen Väter*, in: *Familie ist Zukunft*. XIV. Internationaler Kongreß für die Familie, Bonn, April 1989. Bouvier, Bonn 1989, 157.

²¹ Im Beispiel von Reisendrang des Menschen der Postmoderne als Flucht vor sich selbst und seine Voraussetzungen, habe ich ausführlich dargelegt im Anhang des Buches: *Die Welt und der Christ*. Fassbaender Verl., Wien 2010. Nur eines sei hier gedacht: In einer Homilie vor mehr als 20.000 »normalen Gläubigen« (erwachsenen, meist verheirateten Christen und einigen Weltpriestern) sagte Escrivá: »Zweifelt nicht daran: Für euch, Männer und Frauen der Welt, steht jede Flucht vor den ehrbaren Wirklichkeiten des alltäglichen Lebens im Gegensatz zum Willen Gottes.« *Die Welt leidenschaftlich lieben*, 8. 10. 1967, in *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 114.

²² Clemens von Alexandria: *Protreptikòs pròs Hellenas*, 11. Kapitel. PG 8, 238; dt.: *Die Mahnrede an die Heiden* (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe Bd. VII). Kösel & Pustet, München 1934.

sefmaria Escrivá es beschreibt: »Auf der einen Seite das Innenleben, der Umgang mit Gott, und auf der anderen Seite, säuberlich getrennt davon, das familiäre, berufliche und soziale Leben, ein Leben voll irdischer Kleinigkeiten. Nein! Es darf kein Doppelleben geben. Wenn wir Christen sein wollen, können wir diese Art von Bewußtseinsspaltung nicht mitmachen; denn es gibt nur ein einziges Leben, welches aus Fleisch und Geist besteht, und dieses einzige Leben muß an Leib und Seele geheiligt und von Gott erfüllt werden, dem unsichtbaren Gott, dem wir in ganz sichtbaren und materiellen Dingen begegnen.«²³

Johannes Paul II. nannte Josefmaria Escrivá »den Heiligen des Alltags«. So in der *Päpstlichen Bulle* zur Heiligsprechung am 6. Oktober 2002 und einen Tag danach, in der Sonderaudienz, die er anlässlich der Danksagungsmesse gewährt hat, bei der er sagte: »Der heilige Josefmaria wurde von Gott dazu auserwählt, die universale Berufung zur Heiligkeit zu verkünden und aufzuzeigen, daß das Alltagsleben, die gewöhnliche Beschäftigung, Weg der Heiligung ist. Man könnte sagen, daß er der Heilige des Alltäglichen war.«²⁴ Dieser »Heilige des Alltags« sagte – es scheint paradox – in einem Interview: »Das Gebet ist immer meine mächtigste Waffe gewesen«²⁵, und er lehrte, daß man nicht nur ständig beten, sondern sogar daß die Arbeit sich ins Gebet verwandeln soll: »Auch deine Arbeit soll persönliches Gebet sein, ein lebendiges Gespräch mit unserem Vater im Himmel. Wenn du die Heiligung in deiner beruflichen Tätigkeit und durch sie suchst, dann mußt du aus ihr das Anonyme verbannen, damit sie persönliches Gebet wird.«²⁶

Dafür ist absolut unerlässlich, Gott die erste Stelle im eigenen Leben zu geben und sich täglich zu bemühen, eine Zeit des Gebetes zu halten, die Heilige Schrift zu lesen, sich in die Lehre der Kirche zu vertiefen, häufig die Sakramente zu empfangen, die menschlichen und übernatürlichen Tugenden zu pflegen und all das, was die Kirche den Gläubigen seit Jahrhunderten empfiehlt. Käme es zu einer Kollision zwischen verschiedenen Forderungen – gewöhnlich handelt es sich nur um eine zeitlich beschränkte oder sogar um eine Schein-Kollision –, müßte man sich nach folgendem Leitsatz entscheiden: Nach Gott kommt die Familie und erst dann der Beruf. Dort,

²³ Homilie *Die Welt leidenschaftlich lieben*, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 114. – Vergleiche diese Worte mit denen von Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Schreiben *Christifideles laici*, 30. 12. 1988, Nr. 59: »Bei der Entdeckung und Verwirklichung der eigenen Berufung und Sendung müssen die Laien zu jener Einheit hingeführt werden, die ihrem Sein als Glieder der Kirche und als Bürger der menschlichen Gesellschaft entspricht. Sie können keine Parallelexistenz führen: auf der einen Seite ein sogenanntes »spirituelles« Leben mit seinen Werten und Forderungen und auf der anderen Seite das sogenannte »welthafte« Leben, das heißt das Familienleben, das Leben in der Arbeit, in den sozialen Beziehungen, im politischen Engagement und in der Kultur. (...) Alle verschiedenen Lebensbereiche der Laien sind im Plan Gottes inbegriffen. Er will, daß sie der »geschichtliche Ort« der Offenbarung und Verwirklichung der Liebe Jesu Christi zur Ehre des Vaters und im Dienst der Brüder und Schwestern werden.« Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87. Bonn 1989.

²⁴ *Litterae decretales*, 6. 10. 2002 und Ansprache am 7. 10. 2002 auf dem Petersplatz. L'Osservatore Romano (dt.), 11. 10. 2002. Vgl. Benedikt XVI.: Ap. Schr. *Verbum Domini*, 30. 9. 2010, Nr. 48.

²⁵ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 21. Vgl. Vázquez de Prada, Andrés: *Der Gründer des Opus Dei Josemaría Escrivá*. Adamas, Köln 2008, Bd. 3, 389.

²⁶ Ders.: *Freunde Gottes*, Nr. 64, siehe Nr. 64–67. – »Die Arbeit ins Gebet verwandeln«: im selben Band z. B. Nr. 10, 12, 44, 208, 209, 245, 246.

wo diese Wertskala nicht gilt, leidet stets die Familie, und – es versteht sich von selbst – man wird Gott nicht gerecht.²⁷

Bei einem und demselben Mensch treffen sich zwei gigantische Kräfte: die Vereinnahmung durch die Gesetzmäßigkeit der Arbeitswelt und durch die permissive, hedonistische Kulturwelt. Wenn der Mensch die Fähigkeit erwerben will, seine Berufung als Mensch erfüllen zu können, muß er sich ständig von den inneren und äußeren Zwängen befreien, die ihn auf einer sehr wirksamen Weise zu beherrschen versuchen. Hier geht es um ein kohärentes Verhalten, um ein Leben aus einem Guß, ein psychologisches Ziel des menschlichen Natur. Es geht um die Alternative: Herrschen oder Beherrscht-werden.

Verständlicher Weise bedeutet diese Einheit des Lebens für einen Christen, auch die himmlischen und die irdischen Gegebenheiten des Lebens im Subjekt kohärent zu vereinigen. Es ist möglich, inmitten einem »anstrengenden« Berufsleben Umgang mit Gott zu pflegen. Es gelingt aber nur, wenn die erwähnten übernatürlichen Mittel keinen Tag vernachlässigt werden. Mit denen wird der Christ fähig, sogar die Arbeit als Mittel zur Heiligkeit einzusetzen, denn es geht darum, die gewöhnliche Beschäftigungen in ein Ganzes zu integrieren: Die Arbeit beten und das Gebet arbeiten, mitten in den gewöhnlichen Tätigkeiten beim Herrn sein und mit dem Herrn leben und arbeiten. In den 40er Jahren schrieb der heilige Josefmaria: »Unsere Berufung würde von denen gründlich mißverstanden, die dächten, unser übernatürliches Leben entfalte sich abseits der Arbeit; denn gerade die Arbeit ist für uns das spezifische Mittel der Heiligung. Unser kontemplatives inneres Leben, mitten auf der Straße, greift gerade die Arbeit eines jeden als seinen Nährstoff auf. (...) Die äußere Tätigkeit unterbricht nicht unser Gebet, so wie unser Herzschlag nicht unsere Aufmerksamkeit, die wir unserer jeweiligen Beschäftigung schenken, beeinträchtigt.«²⁸ Dies bedarf einer weiteren Erklärung.

Die Arbeit heiligen im Zusammenhang mit dem menschgewordenen Logos

Es ist für Escrivá Ausgangspunkt, daß die Ebene der Gnade kein Gut zerstört, sondern veredelt. »Alles, was gut ist, mag es auch noch so unbedeutend sein, birgt einen

²⁷ Ich wünsche es mir ..., wenn ich Zeit hätte ..., wenn ... Solche Aussagen helfen nicht. Eine gute Haltung, eine lautere Absicht usw. sind nicht leicht zu messen, aber die Taten doch. Jeder kann sich selbst Rechenschaft geben: Nehme ich mir einige Stunden im Monat, um mich zu besinnen, lese und meditiere ich täglich die Heilige Schrift, wie häufig nehme ich auch werktags an der heiligen Messe teil, wieviel Zeit investiere ich, um mich in der Lehre Christi und der Kirche zu bilden ...? Bei konkreten Fragen sind die Antworten einfach!

²⁸ *Brief 15. 10. 1948*, in: Byrne, Andrew: *Den Alltag heiligen (Über das Opus Dei)*. (Informationsbüro des Opus Dei, Hrsg.), Köln 1984, 13. –Vgl. *Christus begegnen*, Nr. 23 und 2. Vatikanischen Konzil: Dekret *Apostolicam actuositatem*, Nr. 4. Escrivá wollte nicht sagen, daß die »innere Stille« im Menschen nicht nötig ist, sondern daß die »äußere Tätigkeit« diese innere Stille nicht zerstört, bzw. daß die »äußere Tätigkeit« sogar Nahrung für die innere Reflexion und beschauliches Gebet sein kann. In diesem Sinn schrieb Escrivá 1940: »Alles – Personen, Dinge, Aufgaben – ist für uns Gelegenheit und Stoff für eine ununterbrochene Unterhaltung mit unserem Herrn: genauso wie andere Seelen, mit einer anderen Berufung, das Verlassen der Welt – der *contemptus mundi* –, das Schweigen der Wüste oder die Klosterzelle zur Kontemplation hilft.« Und er fügte hinzu: »Die Welt kann und darf für uns nicht schweigen«. *Brief 11.3.1940*, Nr. 15, zit. in: *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*. Eunsa, Pamplona, 2. erw. Aufl. 1985, 102.

menschlichen und göttlichen Sinn. Christus, vollkommener Mensch, ist nicht gekommen, um das Menschliche zu zerstören, sondern um es zu adeln, indem er unsere menschliche Natur, ausgenommen die Sünde, annahm.«²⁹ Diese Ansicht vertrat schon Meister Eckhart vor Jahrhunderten: »Gott ist nicht der Zerstörer eines Guten, sondern er ist ein Vollender. Gott ist nicht ein Vernichter der Natur, sondern er ist ihr Schöpfer. Auch zerstört nicht etwa die Gnade die Natur; sie vervollkommnet sie vielmehr. (...) Also sollen auch wir nicht einmal ein geringfügiges Gutes in uns zerstören, sondern wir sollen all das zum höchsten Grad hin vollenden.«³⁰

Wie am Anfang besprochen, unmittelbar nach dem Sündenfall wurde ein Retter versprochen. (Diese Perikope ist unter der Bezeichnung »Protoevangelium« bekannt). In allen Bereichen des Menschseins war der Urmensch verletzt und hatte das Leben der Gnade verloren. Gott und vertrieb ihn aus dem Garten von Eden: *Dann sprach Gott, der Herr: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse ...* (Gen 3, 22; vgl. 3, 23f). Ein Messias wurde angekündigt und ein Messias wurde gesandt. Einen größeren Erlöser konnte es nicht geben, denn der Logos ist Mensch geworden und hat denselben Auftrag ausgeführt wie der ursprüngliche Mensch. *Er ist der Sohn, den er (Gott) zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; Jesus Christus ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt* (Hebr 1, 2f).

Daß der Messias den größten Teil seines Lebens einem Beruf nachgegangen ist und als Handwerker bekannt war, hat große Bedeutung. Im Markusevangelium lesen wir: *ouk outós estin ho tékton (ist dieser nicht der Zimmermann? Mk 6, 3; vgl. Mt 13, 55; Lk 4, 22³¹)*. Als Sohn handelt er wie der Vater, wie im Johannesevangelium zu lesen ist: *Jesus aber entgegnete ihnen: Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk* (Joh 5, 17; vgl. Kol 2, 14–20). Als wahrer Gott hat Jesus Christus gearbeitet, weil sein Vater immer am Werk ist. Als wahrer Mensch hat Jesus Christus gearbeitet, weil die Arbeit der menschlichen Natur entspricht. Alles wurde von ihm erschaffen und auch von ihm wiederhergestellt.

²⁹ Christus begegnen, Nr. 125.

³⁰ Eckhart (1260–1327): *Die Gottesgeburt im Seelengrund*. Herder, Freiburg 1990, 69. – Das ist im Christentum immer verkündet worden, denn offene oder verkappte materiefeindliche Theorien haben nie gefehlt: Die Kirche mußte sich gegen die manichäischen Lehren bereits in den ersten Jahrhunderten, gegen die Katarer im Mittelalter usw. durchsetzen. Augustinus selbst hat sie bekämpft (siehe sein Werk: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, liber I).

³¹ Joachim Gnilka ist dem Begriff *tékton* nachgegangen. Über die Arbeit Josefs und Jesu schreibt er: »Doch können wir davon ausgehen, daß beide den Beruf eines *tékton* ausübten, daß Jesus diesen Beruf von Josef erlernt hatte (...). Allerdings ist die Beschreibung der Tätigkeit eines *tékton* als Zimmermann zu eng gefaßt. Er verstand sich nicht nur auf die Bearbeitung von Holz, sondern auch auf die von Steinen; ein *tékton* kann auch ein Steinmetz sein (vgl. 2 Kg 5, 11 LXX). In den griechisch verfaßten Papyrus-Urkunden werden den *téktones* folgende Tätigkeiten zugeschrieben: sie sind beim Schleusenbau tätig, halten das Schöpfrad instand, bauen Türen und Häuser, bessern einen Sattel aus usw. Ihre Tätigkeit ist mithin vielseitig. Dies bestätigt im übrigen schon Homers *Ilias*, in der von einem *tékton* die Rede ist, dessen Hände allerlei Kunstwerke bildeten (5, 60f).« *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Herder, Freiburg, 6. Aufl., 2000, 77.

Der Herr hinterließ noch ein weiteres Beispiel, nämlich daß es immer möglich ist, Zeit zum Beten zu haben. Auch als Jesus und seine Jünger *nicht einmal Zeit zum Essen fanden, so zahlreich waren die Leute, die kamen und gingen* (Mk 6, 31), suchte der Herr Gelegenheiten – tags über oder nachts – mit dem Vater allein zu sein. Viele Erwähnungen darüber finden wir in den Evangelien, z. B.: *Sein Ruf verbreitete sich immer mehr, so daß die Menschen von überall herbeiströmten ... Doch er zog sich an einen einsamen Ort zurück, um zu beten* (Lk 5,15f); *In aller Frühe, als es noch dunkel war, stand er auf und ging an einen einsamen Ort, um zu beten* (Mk 1,35).

Als Wiederhersteller des ursprünglichen Zustandes herrschte Jesus über Meer, Krankheit und Tod, unreine Geister, Wind und Sturm ... und in zeichenhafter Weise gab er uns auch das Beispiel eines unauffälligen und von Arbeit geprägten Lebens. Diese Wiederherstellung betrifft logischerweise als erstes den Menschen selbst und dehnt sich durch ihn in die gesamte Schöpfung aus. *Ihr seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen* (Kol 3, 10; vgl. 2, 21–23). Der erlöste Mensch, der befreite Mensch soll das erfüllen, was er ursprünglich hätte tun sollen: Den Garten *bebauen und hüten*, jetzt aber in der Einheit mit dem menschengewordenen Sohn und Erlöser Jesus Christus. Die Schöpfung wartet sehnsüchtig darauf: *Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes* (Röm 8, 21; vgl. 8, 19–23).

So hat die Arbeit Anteil am göttlichen Tun. Sie ist die Fortsetzung jener Arbeit Gottes, die nie aufgehört hat, wie Jesus bezeugte und selbst vorlebte. Für den erlösten Menschen, der sich in allem nach Christus richten soll, ist Jesus nicht bloß ein äußeres Modell, das man bewundern kann, sondern der durch die Taufe wiedergeborene Mensch lebt in Christus, opfert – wie Christus, der Hohepriester – Gott seine Arbeit auf und versöhnt die Schöpfung mit ihm. Es geht darum, den Auftrag, den er bei der Schöpfung erhalten hat, zu erfüllen und in die Dynamik der von Jesus Christus vollbrachten Erlösung einzubeziehen. Diese Dynamik versteht die Kirche als die Fähigkeit des »allgemeinen Priestertums aller Gläubiger« (in Verbindung mit der Eucharistie werden wir darauf kommen). Dadurch erreicht der Handelnde seine Reifung als Mensch (natürliche Ebene) und mit der Gnade Gottes seine Reifung als Christ, nämlich ein Heiliger zu werden (übernatürliche Ebene).

Eine Trias: Die Arbeit, sich selbst und die anderen heiligen

Die Arbeit heiligen, sich bei der Arbeit heiligen, anderen helfen, daß sie sich mit der Arbeit heiligen. Diese Trias vom heiligen Josefmaria Escrivá wird häufig zitiert. Eine reife und gelungene Formulierung finden wir in seiner Homilie vom 11. 3. 1960: »Uns muß also daran liegen, jede Gelegenheit, sei sie auch noch so alltäglich, wahrzunehmen: und indem wir sie heiligen, heiligen wir uns und heiligen wir jene Menschen, die mit uns die Sorgen des Alltags teilen. So werden wir in unserem Leben die milde, liebenswerte Last eines Miterlösers verspüren.«³² Und an einer an-

³² Homilie *Die Würde des Alltags*, 11. 3. 1960, in: *Freunde Gottes*, Nr. 9.

deren Stelle sagte er: »Ihr sollt euch heiligen, indem ihr eure Arbeit und eure Umgebung heiligt: diesen Beruf, der eure Tage ausfüllt, eure Eigenart prägt und euer Dasein in der Welt bestimmt; euer familiäres Zuhause und dieses Land, die Heimat, die ihr liebt.«³³ Also, hier wird der Fortschritt in der eigenen Heiligkeit als Rückwirkung zu der handelnden Person (zum Subjekt) verstanden, wenn sie sich einsetzt, ihren Auftrag zu erfüllen und die Welt zu heiligen. So trägt sie *auch* bei, daß andere Menschen sich zu heiligen lernen. Das ist kein Ersatz für die Anwendung jener übernatürlichen Mittel, die mehrmals erwähnt wurden. Und diese sind kein Ersatz für die Pflicht für gewöhnlich die Erde *bearbeiten und hüten*.

Mit der Arbeit des Menschen wird die Schöpfung zur Vollendung geführt. Dadurch wird der Arbeiter selbst vollkommener. Es ist ein psychologisches Gesetz, daß eine intensive, gutgetane, jahredauernde Arbeit die Persönlichkeit positiv prägt. Der Mensch, der genauso auch auf der übernatürlichen Ebene fortfährt, schreitet auf dem Weg zur Heiligkeit fort, damit wird er Gott ähnlicher.³⁴ (Das bedeutet der Ausdruck »die Arbeit heiligen«, »sich bei der Arbeit heiligen«).³⁵

Dies ist keine Förderung des Individualismus, denn es darf nicht übersehen werden, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist. Das 2. Vatikanische Konzil verkündete: »Wenn der Herr Jesus zum Vater betet, *daß alle eins seien ... wie auch wir eins sind* (Joh 17, 20–22), und damit Horizonte aufreißt, die der menschlichen Vernunft unerreichbar sind, legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe. Dieser Vergleich macht offenbar, daß der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann (vgl. Lk 17, 33).«³⁶

Die Arbeit ist auch sozialer Dienst. Gott ist Trinität: die Einheit eines Wesen, aber drei Personen oder Hypostasen. »Die Verschiedenheit der Personen liegt in ihren gegenseitigen Beziehungen (...). Mit den Namen der Personen, die eine Beziehung ausdrücken, wird der Vater auf den Sohn, der Sohn auf den Vater und der Heilige Geist auf beide bezogen.«³⁷ Daher ist auch das Abbild Gottes von Natur aus ein so-

³³ Homilie *In Josefs Werkstatt*, 19. 3. 1963, in: *Christus begegnen*, Nr. 46; vgl. *Im Feuer der Schmiede*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1989, Nr. 702.

³⁴ »Um die Unvollkommenheit des Bildes im Menschen hervorzuheben, heißt der Mensch nicht einfachhin *Bild*, sondern, *nach dem Bilde (ad imaginem)*, wodurch die Bewegung des nach der Vollendung strebenden angedeutet ist.« Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, 35, 2 ad 3. Dies beinhaltet die Aufforderung zu einer gewissen Entwicklung, zu einem Ziel hin.

³⁵ Diese Formulierungen von 1960 bzw. 1963 lassen kein Mißverständnis über die Reihenfolge zu und beweisen, daß im Geist Escrivás die Arbeit kein Werkzeug für etwas anderes ist, daß die Arbeit einen Sinn in sich, von ihrer Natur her hat, und gerade weil sie gut und wertvoll ist, darf sie auf die Ebene des Übernatürlichen erhoben (aufgeopfert) werden. Wohlbemerkt, daß dies in keinem Widerspruch zur Priorität der Person vor den Sachen steht. Diese Trias darf man nicht zerreißen und einen Aspekt isolieren. Übertreibt man die »Arbeit«, verfällt man der Dynamik der Planung und »effizienter« Strukturen; übertreibt man das »Sich-heiligen«, in die der geistlichen (häufig nicht nur geistlichen) Hypochondrie, in Isolation oder Narzismus; übertreibt man die »anderen«, in den Aktivismus und die Oberflächlichkeit.

³⁶ Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 24.

³⁷ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 252 und 255.

ziales Wesen (Aristoteles nannte den Menschen »πολιτικόν ζῶον«³⁸). »Andere durch die Arbeit heiligen« bedeutet Solidarität und berufliches Apostolat, d. h. Helfen und Hilfe annehmen, die Welt mit Gott zu versöhnen – die Erlösung Jesu Christi wirksam werden zu lassen. Auch dadurch wird man selber heilig. (Das bedeutet der Ausdruck »andere mit der Arbeit heiligen«). Jeder, der Verantwortung vor Jesus Christus trägt, trägt auch Verantwortung für die anderen: »Wenn er (Jesus Christus) in der Welt herrschen soll, braucht er Menschen, die sich, mit dem Blick nach oben, vorbildlich allen menschlichen Tätigkeiten widmen und dort still und wirksam ein Apostolat des Berufes ausüben.«³⁹

In diesem Zusammenhang ist das gewöhnliche Leben Jesu, Mariä und Josefs entscheidend. Peter Berglar bemerkt in seiner Biographie vom Gründer des Opus Dei: »Jesu Christi menschliche Existenz umfaßte mehr als die drei Jahre des öffentlichen Wirkens, nämlich, ganz und gar dazugehörig und vollwertig, auch die dreißig Jahre seines stillen, unauffälligen, durch und durch ›normalen‹ Lebens in Nazareth, diesen Alltag der Arbeit und des Familienlebens im Hause Josefs und Marias. (...) Die Entdeckung, daß Gott uns Menschen, und zunächst einmal uns Christen, im Alltag dieser Welt »christusförmig« will, bliebe verschwommen, geriete gerade dazu ins Feuilletonistisch-Phrasenhafte, wenn sie nicht präzisiert würde. Dieser ›Alltag in der Welt‹ hieß nämlich für Jesus Christus *Nazareth*: jahrzehntelange normale, unauffällige, alles andere als glänzende oder ›bedeutsame‹ Berufsarbeit. Es wäre absurd anzunehmen, daß diese Zeit belanglos für sein Erlösungswerk, für die Heilsgeschichte, für unser Heil gewesen ist. Das irdische Dasein Christi gibt uns gleichsam ein ›Schnittmuster‹ der Heiligkeit an die Hand: die Masse dieses Lebens, das doch in einer uns unvorstellbaren Kommunikation mit dem Willen des Vaters verlief, bestand aus einer Handwerkerexistenz in einem palästinensischen Dorf; bestand aus hunderttausend banalen Einzelheiten des Alltags als Zimmermann, der für seine Mutter sorgen muß, der Arbeitsaufträgen nachkommt, der ein Nachbar unter Nachbarn ist. Dabei vollbrachte er keine Wunder, verbreitete keine Lehre. Fiel überhaupt nicht auf. Und doch bedarf es keiner besonderen Phantasie, um sich vorstellen zu können, daß er ein ausgezeichnet guter und geschickter Handwerker war, fleißig und zuverlässig, ein liebevoller Sohn und Verwandter, ein geschätzter Nachbar und besonders von den Kindern geliebt; und vermutlich auch von einigen im Ort nicht gemocht, verlacht, möglicherweise schikaniert ... Und in diesen dreißig Jahren der Normalität hat er, ganz still und unerkannt, eben jenes Kreuz im Innern der Welt aufgerichtet, das dann auf Golgatha vor und über aller Welt erstrahlte. Das blutige Kreuzesopfer ist kein isoliertes ›biographisches Ereignis‹ gewesen.«⁴⁰

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* stellt die Frage: »Welche Lehre bietet uns das verborgene Leben Jesu in Nazaret?« Und die Antwort lautet: »Während des

³⁸ *Politikon* I, 2; 1253a 3–4. – Was Aristoteles rein rational entdeckte, wird von der modernen experimentellen Forschung bestätigt. Joachim Bauer z. B. legt dar, daß diese Orientierung bereits in der genetischen Struktur des Menschen verankert ist. *Prinzip Menschlichkeit*. Hoffmann&Campe, Hamburg, 3. Aufl. 2007.

³⁹ Escrivá, Josemaría: *Der Weg*, Nr. 347.

⁴⁰ Berglar, Peter: *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*. Adamas, Köln, 3. erw. Aufl. 1992, 8 und 87f.

verborgenen Lebens in Nazaret verbleibt Jesus im Schweigen eines gewöhnlichen Daseins. So ermöglicht er uns, in der Heiligkeit eines alltäglichen Lebens, das aus Gebet, Einfachheit, Arbeit und familiärer Liebe besteht, in Gemeinschaft mit ihm zu sein.«⁴¹

»Mit Christus schaffen wir erneut die Welt mit unserem Arbeiten und mit unserem Beten«, sagt Scott Hahn und macht dabei auf zwei Worte der Genesis 2, 15 aufmerksam: *ʿabodah* und *shamar*. Diese zwei Verben kommen gemeinsam an anderen Stellen der Heiligen Schrift vor (z. B. Num 3, 7f; 8, 26; 18, 5f), immer im Zusammenhang mit dem priesterlichen Dienst der Leviten. *ʿabad* bedeutet ›dienen‹ sowohl für das Tun des Handwerkers als auch für den priesterlichen Dienst (wie in der deutschen Sprache wird das Wort Dienst in »Wochenenddienst« u.ä. und auch in »Gottesdienst« gebraucht). Es bedeutet auch ›arbeiten‹ und ›anbeten‹. Das Verb *shamar* bedeutet bewahren oder hüten, gemeint ist die Aufgabe der Leviten, den Tempel zu hüten und vor Schädigungen zu bewahren. Scott Hahn meint, daß der Autor der Genesis diesen Zusammenhang andeuten wollte, als er von der Erschaffung Adams berichtete: Gott schuf Adam als Arbeiter und als Priester der Gesamtschöpfung. Es ist keine doppelte Aufgabe, seine Arbeit war in sich Kult. Er entwickelt diese Idee weiter: »Wir arbeiten, um Gott besser anbeten zu können. Wir beten an, wenn wir arbeiten. Als die Urkirche einen griechischen Begriff suchte, um Anbetung zu beschreiben, nahm sie den Begriff *leitourgia*. Dieser Begriff bedeutet wie *ʿabodah* sowohl den rituellen als auch den öffentlichen Dienst, also Einheit von Arbeit und Anbetung.«⁴²

Unter diesem Gesichtspunkt sind wir in der Lage, die Aussage des heiligen Josefmaria Escrivá tiefer zu verstehen: »So arbeiten ist Gebet. So studieren ist Gebet. So forschen ist Gebet. Immer wieder kommen wir auf dasselbe zurück: Alles ist Gebet, alles kann und soll uns zu Gott führen, zum ständigen Umgang mit Ihm, von morgens bis abends. Jede ehrliche Arbeit kann Gebet sein; und jede Arbeit, die Gebet ist, ist auch Apostolat. Auf diese Weise wird die Seele stark, in einer schlichten und kraftvollen Einheit des Lebens.«⁴³ An einer anderen Stelle bemerkt er: »Ein Mensch von aufrichtiger Frömmigkeit erfüllt seine beruflichen Pflichten möglichst vollkommen. Denn er weiß, daß seine Berufsarbeit Gebet ist, das zu Gott emporsteigt.«⁴⁴ Das erhellt auch, was Josefmaria Escrivá mit der Bezeichnung eines christlichen Materialismus meinte: »Es tut unserer Zeit not, der Materie und den ganz gewöhnlich erscheinenden Situationen ihren edlen, ursprünglichen Sinn zurückzugeben, sie in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen und sie dadurch, daß sie zum Mittel und zur Gelegenheit unserer ständigen Begegnung mit Jesus Christus werden, zu vergeistigen.«⁴⁵

⁴¹ *Kompendium*, Nr. 104.

⁴² Vgl. *Ordinary Work, Extraordinary Grace*. Darton, Longman and Todd, London 2007, 31; vgl. 26–30.

⁴³ *Christus begegnen*, Nr. 10.

⁴⁴ *Im Feuer der Schmiede*, Nr. 739. Für die Studenten der 30er Jahre hatte er geschrieben: »Eine Stunde Studieren ist für einen modernen Apostel eine Stunde Gebet.« *Der Weg*, Nr. 335. Bekannt ist sein Beispiel vom Kartoffelschälen geworden, in: *Die Spur des Sämanns*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1989, Nr. 498.

⁴⁵ Homilie *Die Welt leidenschaftlich lieben*, 8. 10. 1967, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 114.

Wohlgemerkt, »die Arbeit heiligen« ist das Produkt einer Aktivität, einer Aktivität des Menschen. Der Mensch ist Ursprung und Wirkursache. Die Worte der Genesis auf die *Escrivá* sich hauptsächlich stützt, sind *ut operaretur et custodire illum* (2, 15), also Arbeiten als *fieri*, als Aktivität und Handlung. Aktiv-handelnd heiligt das Subjekt die Welt und sich selbst. In diesem »Arbeiten« wird das Können, der Einsatz, die Kompetenz, die Absicht des Handelnden selbstverständlich berücksichtigt, aber – dies vorausgesetzt – heiligt er sich letzten Endes unabhängig des objektiven Resultats: Erfolg, Gelingen, ein Kunstwerk, ein Torso, Falsch-gelaufen, Nichts-verkauft, zerstört ... Wenn die Voraussetzungen stimmen, wird eine Arbeit für gewöhnlich gelingen, aber es ist möglich, daß sie schiefeht. Nicht selten passiert, daß Unwetter trotz einer sorgfältigen Arbeit die Ernte verdirbt, daß eine Wirtschaftskrise die Arbeitswelt verändern und eine gut geführte Firma insolvent wird. Darüber hinaus benötigt alles einen Lernprozeß, braucht Zeit oder man muß mehrere Dinge gleichzeitig erledigen, und man kann nicht erwarten, daß ein Lehrling wie ein Meister arbeitet.⁴⁶

Eine gelungene Darlegung bietet Petra Herold, derzeit Hausfrau und Mutter von vier Kindern, in einem Interview: »Ganz stark hat sich in mir seine (*Escrivá*s) Forderung eingepägt: Wir sollen Christen aus einem Guß sein. Das hat mich sehr geprägt. Ich war damals schon gespalten. Das religiöse Leben auf der einen Seite und der Alltag auf der anderen. Das waren für mich zwei Bereiche, zwischen denen es wenig Gemeinsamkeiten gab. Durch ihn habe ich verstanden, wie ich das zu einer Einheit zusammenbringen kann, wie man die Arbeit heiligen kann, wie man die Arbeit in Gebet verwandeln kann, daß es nicht darauf ankommt, welche Arbeit ich verrichte, ob sie eine besondere Bedeutung hat, sondern daß es darauf ankommt, wie ich die Arbeit tue, mit welcher Liebe, mit welcher Hingabe ich sie tue. Da kommt es nicht so darauf an, ob die Arbeit von Erfolg gekrönt ist, sondern daß, wenn man diese Arbeit Gott geschenkt hat, es dann auch nicht so wichtig ist, wenn die Kinder nachher die Arbeit zu Hause schnell zunichte machen – das Putzen etwa – dann war das doch nicht umsonst. Ich kann das eher jetzt zu einer Einheit zusammenfügen. Ich kann jetzt gelassener reagieren.«⁴⁷ *Escrivá* pflegte zwei Aussagen der Heiligen Schrift zu wiederholen: *electi mei non laborabunt frustra* (*Meine Auserwählten arbeiten nicht vergebens* Jes 65, 23) und *semper scientes, quod labor vester non est inanis in Domino* (*denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist* 1 Kor 15, 58).

Anläßlich des 100. Geburtstages *Escrivá*s fand in Rom ein Kongreß statt, zu dem eine Audienz mit Johannes Paul II. gehörte. Dabei sagte der Papst den Teilnehmern: »Die täglichen Beschäftigungen bieten sich als wertvolles Mittel zur Vereinigung mit Christus an, weil sie in einen Bereich und in den Stoff der Heiligung

⁴⁶ In einer breiten Arbeit über die Spiritualität in der Botschaft vom heiligen Josefmaria *Escrivá* (ein dreibändiges Werk) von Ernst Burkhardt und Javier López wird ausführlich besprochen, daß es nicht um Arbeit als Produkt der Arbeit, sondern um Arbeiten geht. *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*. Rialp, Madrid 2010, Bd. I, 192f. – Abgesehen davon, daß die gesamte Schöpfung als solches Gott Ehre gibt, wie es im Psalm 103 oder in Dan 3, 57–81 steht, wer arbeitet, ist der Mensch, wer betet, ist der Mensch. Wie könnte »ein Ding« beten?

⁴⁷ Petra Herold in: Film von Alberto Michelini: *Nur eine Frage des Glaubens*, deutsche Version 2001.

umgewandelt werden können, in ein Übungsfeld für die Tugenden und in ein Zwiegespräch der Liebe, die sich in den Werken verwirklicht. Der Geist des Gebetes gestaltet die Arbeit um und so ist es möglich, in der Anschauung Gottes zu verweilen, sogar während man verschiedene Tätigkeiten ausübt. Für jeden Getauften, der Christus treu nachfolgen will, können sich die Fabrik, das Büro, die Bibliothek, das Labor, die Werkstatt und das Zuhause in Orte der Begegnung mit dem Herrn verwandeln.«⁴⁸

Dies verbindet mit dem Schöpfungsbericht, aber auch mit dem Alten Bund. Am selben Kongreß nahm Angel Kreiman, Präsident der »Confraternidad Judeo-Cristiana de Chile« teil. Dabei betonte er, daß das heiligste Gebot der jüdischen Religion der *Shabat* ist (Ex 31, 16f), das auf dem Sechstageswerk Gottes ruht und auch fordert, die anderen sechs Tage zu arbeiten. Hier benutzte Kreiman eine unübliche Übersetzung von Ex 20, 9: *Sechs Tage wirst du arbeiten, in denen du deine ganze Arbeit verrichten wirst*. Seine Schlußfolgerung: »Es steht sehr klar da, daß das Gebot des Shabats nicht erfüllt werden kann, wenn man vorher die Pflicht nicht erfüllt hat, sechs Tage zu arbeiten.« Zum Schluß seines Vortrages sagte Kreiman: Obwohl sehr viele Ideen Escrivás in der jüdischen Tradition ihr Fundament haben, »was das Opus Dei in die Nähe des religiösen Judentums am meisten rückt, ist die Berufung, Gott dem Schöpfer zu dienen durch die kreative Arbeit des Menschen, und das Werk des Schöpfers täglich zu vervollkommen durch die Vervollkommnung des Menschen in seiner Arbeit.«⁴⁹ Somit ist eine feste Kontinuität und Bindung zwischen dem Neuen Bund, dem Alten Bund und dem Schöpfungsbericht.

In einer Predigt am Fest des heiligen Josef sagte Benedikt XVI.: »Die Arbeit soll dem wahren Wohl der Menschheit dienen, indem sie ›dem Menschen als Einzelwesen und als Glied der Gesellschaft gestatte, seiner ganzen Berufung nachzukommen und sie zu erfüllen‹ (*Gaudium et spes*, 35). Damit das geschieht, genügt die technische und berufliche Qualifikation nicht, wenn sie auch notwendig ist; es genügt nicht einmal, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu schaffen, die das Wohl aller Menschen vor Augen hat. Es ist notwendig, eine Spiritualität zu leben, die den Gläubigen hilft, sich durch ihre Arbeit zu heiligen, in Nachahmung des hl. Josef, der jeden Tag eigenhändig für die Bedürfnisse der Heiligen Familie sorgen mußte und den die Kirche deshalb zum Patron der Arbeiter erklärt hat. Sein Zeugnis zeigt, daß der Mensch Subjekt und Protagonist der Arbeit ist.«⁵⁰ Da die berufliche Tätigkeit im Leben eines Christen, auch zeitmäßig, maßge-

⁴⁸ Ansprache am 12. 1. 2002. *L'Osservatore Romano*, 13. 1. 2002. – Escrivá sah die hier erwähnten Beispiele als den eigentlichen Ort der Wirkung eines Christen: »Hör zu: Die Gnade Gottes genügt, wenn du kämpfst. Dann wirst du von deinen persönlichen Interessen absehen, den Mitmenschen um Gottes willen dienen und der Kirche auf den Schlachtfeldern von heute beistehen: auf der Straße, in der Fabrikhalle, in der Werkstatt, an der Universität, im Büro – in deiner Umwelt, mitten unter den Deinen.« *Die Spur des Säumans*, Nr. 14.

⁴⁹ *El trabajo santo y la santidad del trabajo*, 114. Vortrag beim Kongreß *Lavoro e vita quotidiana*, Roma 8.–11. 1. 2002. Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, Bd IV, 113 f. Er zitierte dabei *Im Feuer der Schmiede* Nr. 49: »Jedwede Arbeit – selbst die verborgenste und unbedeutendste –, die aus Liebe zu Gott getan wird, strahlt die Kraft des göttlichen Lebens aus!«.

bend ist, konnte Bischof Echevarría vor kurzem schreiben: »Nur wenn sie die gewöhnliche Arbeit mit ihrem Wunsch nach Heiligkeit verbinden, ist es für die Mehrzahl der Christen möglich, ernsthaft nach der Fülle des christlichen Lebens zu streben.«⁵¹ Die Antwort auf diese Frage ist »die Lehre der Heiligung der Arbeit«. Wenn man diese Achse der Arbeit nicht findet, hat man nur Stücke eines Mosaiks aus sehr verschiedenen, manchmal sogar widersprüchlichen Wirklichkeiten, die einen innerlich hin und her reißen. All dies macht sehr müde.⁵² Die zukünftige Auseinandersetzung des Christentums mit der Welt (mit dem Milieu einer immer härteren Wirtschaft und Arbeitsbedingung, die eine entsprechende Weltanschauung mit sich bringt) wird ihr Schlachtfeld haben, auf dem sich zeigen wird, ob die Christen fähig werden, durch die Arbeit Gott näher zu kommen oder nicht. Dies hängt vor allem von denjenigen ab, die es lehren und beibringen sollen.⁵³

Verbindung mit der Eucharistie

Nach dem Sieg Jesu Christi am Kreuz über Sünde und Tod – *Priester auf Ewig nach der Ordnung Melchisedeks* (Ps 110, 4; Hebr 5, 6) – ist die Feier der Eucharistie der Zentral- und Höhepunkt der Ausübung der Tugend der Religion geworden.⁵⁴

⁵⁰ Benedikt XVI., *Predigt*, 19. 3. 2006. – Das theologische Fundament der Möglichkeit, das menschliche Tun ins Gebet zu verwandeln, wird erklärt vom Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Laborem exercens*, wo er einige Elemente für eine Spiritualität der Arbeit beschreibt und sagt: »Da die Arbeit in ihrer subjektiven Dimension immer ein personales Tun ist – *actus personae* –, ist folglich an ihr *der ganze Mensch* beteiligt, *Körper und Geist*, unabhängig davon, ob es sich um körperliche oder um geistige Arbeit handelt. Dem gesamten Menschen gilt auch das lebendige Wort Gottes, die Botschaft des Evangeliums des Heils, in der wir viele Aussagen finden, die ein besonderes Licht auf die menschliche Arbeit werfen. Wenn es die Kirche als ihre Pflicht erachtet, sich zur Arbeit unter dem Gesichtspunkt ihres menschlichen Wertes und der moralischen Ordnung, zu der sie gehört, zu äußern, und auch darin eine wichtige Aufgabe im Rahmen ihres Dienstes an der gesamten Frohbotschaft sieht, so erblickt sie gleichzeitig eine besondere Verpflichtung in der Herausbildung einer *Spiritualität der Arbeit*, deren Sinn es ist, allen Menschen zu helfen, durch die Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser, näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken und in ihrem Leben die Freundschaft mit Christus zu vertiefen und durch den Glauben lebendig teilzunehmen an seiner dreifachen Mission als Priester, Prophet und König, wie es das II. Vatikanische Konzil in herrlichen Wendungen beschreibt.« *Enz. Laborem exercens*, 14. 9. 1981, Nr. 24.

⁵¹ Echevarría, Javier: *Hirtenbrief*, 1. 7. 2010.

⁵² Materielles, Psychisches, Geistiges, Menschliches, Irdisches und Übernatürliches. Man hat hier etwas Arbeit, dort andere Beschäftigungen, etwas Beten usw. Auffallend scheint schwierig zu sein, das alles zusammenzubringen, dennoch wer dies nicht harmonisch in eine Einheit zu integrieren weiß, ist optisch (von außen her gesehen) ein Harlekin. Noch mehr als das, denn dieses Mosaik gleicht innerlich einer Chimäre.

⁵³ Das steht im Kontrast mit der gängigen Mentalität, denn die Spiritualität unserer Welt ist monastisch geprägt. Das bedeutet nicht, daß die Arbeit vernachlässigt wurde, aber es handelt sich nicht um eine innerweltliche und berufliche Arbeit, die manchmal sogar als Hindernis auf dem Weg zur Heiligung eingestuft wurde. Hier verweise ich auf die grundlegende Arbeit von Yves M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Ed. du Cerf, Paris 1953). Die zahlreichen Beispielen, die er dabei zeigt, sind umwerfend.

⁵⁴ Das Opfer ist in allen Religionen, wie bekannt, der Zentralpunkt des religiösen Lebens. »In der Religionen der Welt sind Kult und Kosmos immer fest miteinander verbunden (...). Es gibt ganz kultlose Gesellschaften gar nicht. Gerade auch die dezidiert atheistischen, materialistischen Systeme haben neue Kultformen geschaffen, die freilich nur Blendwerk sein können und in ihrem bombastischen Auftrumpfen ihre Nichtigkeit vergeblich zu verbergen suchen.« Ratzinger, Joseph: *Der Geist der Liturgie*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 20 u. 18, siehe dort das ganze 2. Kapitel: □ Liturgie-Kosmos-Geschichte.

Wir kommen zurück zum Bund. Das Opfer des Neuen Bundes ist das Opfer des Kreuzes. Daher ist der Höhepunkt, womit die gesamte Schöpfung Gott verherrlicht, die heilige Messe. Hier findet, was oben vom Neuen Bund und vom Priestertum gesagt wurde, seine eigentümliche Anwendung. Die Arbeit liefert die Materie des Opfers, eine »Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit«. Diese Gaben nehmen durch das Eucharistische Opfer am göttlichen Tun teil, eine Fortsetzung jener Arbeit Gottes, die nie aufhört, wie Jesus bezeugte und selbst vorlebte (vgl. Joh 5, 17).

Wie erwähnt, *einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus* (1 Tim 2, 5). Diese Mittlerschaft Christi zeigt sich auf besondere Weise im Opfer des Kreuzes. Jesus Christus hatte angekündigt, alles an sich zu ziehen (vgl. Joh 12, 32), und er zieht heute weiter alles an sich, denn das Messopfer ist eine Vergewärtigung dessen, was am Kreuz geschah. 1968 sagte Escrivá in einem Interview mit dem *L'Osservatore della Domenica*: »Seit sehr vielen Jahren, seit dem Gründungstag des Opus Dei selbst, habe ich jene Worte Christi, die Johannes uns überliefert, betrachtet und andere betrachten lassen: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, wenn ich erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen (Joh 12, 32 Vg.). Christus zieht durch seinen Tod am Kreuz die ganze Schöpfung an sich, und in seinem Namen sollen die Christen durch ihre Arbeit mitten in der Welt alle Dinge mit Gott versöhnen. Dies erreichen sie dadurch, daß sie Christus zum Ziel allen menschlichen Tuns erheben.«⁵⁵

Im Zusammenhang mit der Arbeit sind bei der Feier der Heiligen Messe zwei Aspekte von Interesse: Wenn die Kirche bei der liturgischen Darbringung der Gaben (Offertorium) sagt: *De tua largitate accepimus ...* Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit bzw. du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit, macht sie uns klar: »Accipimus«. Wir geben Gott nichts, das er uns nicht vorher geschenkt hat, denn der Herr hat alles erschaffen; dann wird hinzugefügt: *Quod tibi offerimus*. Unser Beitrag besteht darin, diese Geschenke Gott zurückzubringen, nachdem wir dabei unsere Arbeit geleistet haben. Im Neuen Bund ist die Gabe des Opfers (was durch das Opfer zum Leib und Blut Christi verwandelt wird) Frucht der Erde und der Arbeit des Menschen, nicht das eine oder das andere, sondern beides, die Natur, nachdem der Mensch sie verarbeitet hat, also Kultur.

⁵⁵ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 59. – Das gehört zum Gründungscharisma des Opus Dei seit 1928, wurde aber verstärkt durch ein Erlebnis am 7. August 1931. Sein Nachfolger, Bischof Alvaro del Portillo schildert dieses Ereignis: »Am Fest Christi Verklärung des Jahres 1931 – damals wurde es in der Diözese Madrid am 7. August gefeiert – machte sich Josefmaria Escrivá Notizen über ein mystisches Erlebnis, das der Herr ihm gewährt hatte. Gott hatte ihn (...) in einem neuen Licht die Stelle aus dem Johannesevangelium verstehen lassen: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*.« Dabei läßt del Portillo die Notizen, die Escrivá sich gemacht hatte, selbst sprechen: »Ich begriff, daß Gott hingeebene Männer und Frauen das Kreuz und die Botschaft Christi an die Spitze aller menschlichen Tätigkeiten stellen werden ... Und ich sah Christus siegen und alles an sich ziehen«. Escrivá, Josemaría: *Im Feuer der Schmiede*, Vorwort, Seite IX. – Vgl. *Persönliche Aufzeichnungen*, Nr. 217f in: Vázquez de Prada, Andrés: *Der Gründer des Opus Dei Josemaría Escrivá*. Adamas, Köln 2001, Bd. 1, 361f. – *Alle bzw. alles an mich ziehen*: In einigen Codizes steht *pántas*, in anderen *pánta*. Die Vulgata übersetzt *omnia*, die Neovulgata *omnes*. Ausführlich zu dieser Stelle siehe Vilar, Johannes: *Die Welt und der Christ*, 157–160.

Die Eucharistie ist kein Menschenwerk. Genau gesagt: wir bringen nicht ein selbständiges Opfer von Brot und Wein, sondern vergegenwärtigen das Opfer Christi seiner selbst.⁵⁶ Er integriert unsere Gaben (in der Form von Brot und Wein) in sein Opfer. Mehr noch: er vollzieht sein Opfer in unseren Gaben. Am 5. April 2007 predigte Benedikt XVI.: »So ist die Berakha, das Segens- und Dankgebet Israels, zu unserer Eucharistiefeyer geworden, in der der Herr unsere Gaben – Brot und Wein – segnet, um in ihnen sich selber zu schenken.«⁵⁷ So gewinnt das Unsere göttliche Wirksamkeit. Jesus Christus selbst ist zugleich Priester, Altar und Opfertier. Der zelebrierende Priester tut es in der Überzeugung, daß er nur in Vertretung handelt.⁵⁸

In einem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben (2007) bekräftigt Benedikt XVI.: »In Brot und Wein, die wir zum Altar bringen, wird die ganze Schöpfung von Christus, dem Erlöser, angenommen, um verwandelt und dem Vater dargeboten zu werden. So gesehen, tragen wir auch alles Leid und allen Schmerz der Welt zum Altar, in der Gewißheit, daß in den Augen Gottes alles kostbar ist. Diese Handlung (...) erlaubt, die ursprüngliche Beteiligung, die Gott vom Menschen verlangt, um das göttliche Werk in ihm zu vollenden, und auf diese Weise der menschlichen Arbeit ihren letzten Sinn zu geben, nämlich durch die Eucharistiefeyer mit dem erlösenden Opfer Christi vereint zu werden.«⁵⁹

Hier stellen wir fest, daß die Wirkung des Opfers vielseitig ist: a) Es ist gut für die Schöpfung: sie nimmt dadurch an der Freiheit der Kinder Gottes teil (Röm 8, 21f wurde gerade zitiert); b) Es ist ein Gewinn für den Menschen: Durch diese Taten (in der geeigneten Haltung) schreitet der Christ der Fülle seiner Berufung zu; und vor allem c) Es verherrlicht Gott: Anbetung ist Anerkennung, daß Gott Gott und der Mensch nur Geschöpf ist. Lob und Dank gegenüber Gott ist hier gefragt, denn das entspricht dem Sinn der Offenbarung: *Bring Gott als Opfer dein Lob ... Wer Opfer des Lobes bringt, ehrt mich* (Ps 50 14.23).

Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte: Nehmt und eßt; das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Wor-

⁵⁶ »Wir haben es hier mit dem biblischen ›memoriale‹ zu tun, welches das Ereignis selbst gegenwärtig macht. Es ist eine *Gedächtnis-Gegenwart!* (...) (Sende deinen Geist auf diese Gaben herab...): es ist der Heilige Geist, der bewirkt, daß sie (die Gläubigen) sich durch den Dienst des Priesters auf dem Altar erneuern und erfüllt werden. Dieser handelt wahrhaftig *in persona Christi*. Was Christus auf dem Altar des Kreuzes vollbracht und vorher noch im Abendmahlssaal als Sakrament eingesetzt hat, erneuert der Priester in der Kraft des Heiligen Geistes. Er wird in diesem Augenblick gleichsam eingehüllt von der Kraft des Heiligen Geistes, und die Worte, die er dabei spricht, gewinnen dieselbe Wirksamkeit wie jene aus dem Munde Christi während des Letzten Abendmahles.« Johannes Paul II.: *Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe*. Styria, Graz-Wien-Köln 1997, 85 und 82. – Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1362–1364.

⁵⁷ Vgl. auch *Jesus von Nazareth*, Bd. II, 148f.

⁵⁸ »Er hat sich dir dargebracht zu unserem Heil, er selbst ist der Priester, der Altar und das Opferlamm« Präfation für die Osterzeit V. – Bereits der heilige Ambrosius erwähnte, daß in Jesus Christus Priester und Opfertier (sacerdos et hostia) zusammenfallen. *De Fide III*, cap. XI, 87. PL 16, 607. Und Augustinus sagte: Derselbe war der opferte und geopfert wurde. *De Trinitate IV*, 14. PL 42, 901. Derselbe Ausdruck ist in Osten bei Ephräm der Syrer zu finden.

⁵⁹ *Sacramentum caritatis*, 22. 2. 2007, Nr. 47. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177. Bonn 2007; vgl. auch Nr. 52.

ten: *Trinkt alle daraus* (Mt 26, 26f; gleich Mk 14, 22f; Lk 22, 17.19f; 1 Kor 11, 23–25). Gott ist großzügiger als wir. Vergöttlicht bekommen wir unsere Gaben wieder in der Kommunion und werden Einer in Christus (Gal 3, 18). In der Kommunion gibt sich Jesus hin. In *Jesus von Nazareth* macht der Papst darauf besonders aufmerksam. »Gerade das Teilen schafft Gemeinschaft. Diese menschliche Urgeste des Gebens, des Teilens und Einens, erhält im letzten Mahl Jesu eine ganz neue Tiefe: Er gibt sich selbst. Die austeilende Güte Gottes wird ganz radikal in dem Augenblick, in dem der Sohn im Brot sich selber mitteilt und austeilte. Die Geste Jesu ist zum Sinnbild für das ganze Geheimnis der Eucharistie geworden.«⁶⁰

Auch der Sühnecharakter dieses Opfers darf nicht übersehen werden. Der Menschensohn ist gekommen, um die Welt von ihren Sünden zu retten. Die Welt *liegt im Argen* (Röm 8, 22; vgl. Gen 3, 17f) und ist erlösungsbedürftig. *Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele* (Mk 10, 45). Jesus erlöst nicht sich selbst, sondern er wirkt unsere Erlösung. Es ist in der gesamten Heiligen Schrift und in der Praxis der Kirche offensichtlich, daß auch der Mensch einen Beitrag zur Sühne und Wiedergutmachung leisten soll. Da eine Selbsterlösung ausgeschlossen ist, soll sein Mühen hauptsächlich auf der Haltung gründen: »Sich erlösen lassen«, die Gnade in sich wirksam werden lassen. Der Retter ist der Herr! *Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist* (Tit 3, 5f).⁶¹

Wenn die Gesamtschöpfung durch die Sünde des Menschen verletzt wurde (vgl. Gen 3, 17f; 4, 12 usw.), dann gilt das auch umgekehrt: Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen bringt auch jene mit der Schöpfung mit sich. Durch den Menschen strahlt die Erlösungskraft auf den gesamten Kosmos aus, so daß Paulus schreiben konnte: Die Absicht Gottes ist, *instaurare omnia (tà pánta) in Christo* (Eph 1, 10). Johannes Paul II. schrieb in seiner Enzyklika über den Heiligen Geist: »Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension. In dem *der Erstgeborene der ganzen Schöpfung* (Kol 1, 15) in diesem individuellen Menschen Christus Fleisch annimmt, vereinigt er sich gleichsam mit der ganzen Wirklichkeit des Menschen, der auch *Fleisch* (vgl. z. B. Gen 9, 11 usw.) ist, und dadurch mit allem ›Fleisch‹, mit der ganzen Schöpfung«.⁶²

Kraft des allgemeinen Priestertums beschäftigt sich der Christ mit dem Werk der Schöpfung auf einer besonderen Weise, nämlich beim *Arbeiten und Hüten herrschen*

⁶⁰ Bd. II, 148–150, hier 149.

⁶¹ Es ist eine innere Erneuerung. Jahwe hatte versprochen: *Ich hole euch heraus aus den Völkern ... Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein ... Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, daß ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt* (Ez 36, 24–27).

⁶² Enz. *Dominum et vivificantem*, 18. 5. 1986, Nr. 50; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71. Bonn 1986.

(vgl. oben Gen 1, 27f und 2, 15), und bringt die Früchte der Erde und der Arbeit auf den Altar als Gabe dar.⁶³ Das Allgemeine Priestertum der Gläubigen bzw. das Taufpriestertum ist das Priestertum der Schöpfung, von Jesus Christus wiederhergestellt und erhoben zu einer Teilnahme am Priestertum Christi.⁶⁴ Der Weihepriester opfert in persona Christi, der alle und alles in das eigene Opfer einbezieht. Es geht nicht darum, ein Opfer von uns aus zu vollziehen, das Jesus Christus annimmt, sondern darum, den Stoff zu liefern, den Christus in sein eigenes Opfer einbezieht. Nicht zwei Opfer (unser und das Opfer Christi), sondern ein einziges Opfer, das Opfer des Kreuzes.

Die Eucharistie ist zugleich *christozentrisch* und *trinitarisch*. So endet jedes Hochgebets der Messe feierlich: »Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria«. Und das ganze Volk Gottes antwortet einstimmig: »Amen!« Paulus erklärte den Kolossern, was das bedeutet: *In ihm wurde alles erschaffen ... Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut* (Kol 1, 16.19f; Eph 1, 10). So zieht Jesus vom Kreuz aus alle und alles an sich. Damit wird die Welt nicht instrumentalisiert, sondern »der Welt die göttliche Qualität ihrer rechten Ordnung zurückgegeben«⁶⁵. Die Präsenz Gottes im Zelt des Bundes ist jetzt die Präsenz Gottes in Jesus, haben wir gesagt. Diese Präsenz setzt sich fort in allen Tabernakeln auf der Erdkugel, in denen Jesus Christus auch als Mensch gegenwärtig ist.

Dennoch bleibt die Liturgie nicht irdisch, denn die Liturgie der Kirche mündet heute schon in die ewige »Liturgie des Himmels«, wo Engel und Menschen in Ewigkeit zusammenfeiern. Mit Bildern der Propheten Daniel (7, 13f) und Ezechiel (1, 10) berichtet Johannes über seine Vision: *Und ich sah: Zwischen dem Thron und den vier Lebewesen und mitten unter den Ältesten stand ein Lamm (...) Als es das Buch empfangen hatte, fielen die vier Lebewesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder; alle trugen Harfen und goldene Schalen voll von Räucherwerk; das sind die Gebete der Heiligen. Und sie sangen ein neues Lied. (...) Ich sah, und ich hörte die Stimme von vielen Engeln rings um den Thron und um die Lebewesen und die Ältesten; die Zahl der Engel war zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend. Sie riefen mit lauter Stimme: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob.*

⁶³ Papst Leo der Große († 461) bemerkte, nachdem er den entsprechenden Text aus dem Petrusbrief zitiert hatte (1 Petr 2, 5.9): »Alle, die in Christus wiedergeboren sind, macht das Zeichen des Kreuzes zu Königen und weihet die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern. So sollen geisterfüllte und vernünftige Christen erkennen, daß sie ungeachtet unseres besonderen Dienstes ein königliches Geschlecht sind und Anteil am priesterlichen Amt besitzen.« *Sermo* 4, 1–2. PL 54, 148f. – Der Unterschied zwischen Amtspriestertum und Priestertum aller Gläubigen wurde bereits erwähnt (Seite 284, Fußnote 6).

⁶⁴ Yves Congar warnt vor einer falschen Interpretation, nämlich: ein Priestertum der Gläubigen verstanden als ein Priestertum der Schöpfung, um die Gaben darzubringen (»dessen höchster Akt die Darbringung vom Brot und Wein, die verwandelt werden sollen«), während ein Priestertum der Geweihten als ein Priestertum der Versöhnung kraft der Erlösung verstanden wäre. »Das hieße, das Priestertum der Gläubigen auf die Stufe eines natürlichen Priestertums herabzusetzen.« *Jalons pour une théologie du laïc*; dt.: *Der Laie*. Schwabenverlag, Stuttgart, 3. Aufl. 1964, 706, Fußnote 109.

⁶⁵ Escrivá, Josefmaria: *Brief 15.8.1953*, zit. in: Rodríguez, Pedro: *Der Weg und die Spiritualität des Opus Dei*. Adamas, Köln 1985, 23.

Und alle Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer, alles, was in der Welt ist, hörte ich sprechen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gehören Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft in alle Ewigkeit (Offb 5, 6–14; vgl. a. 7, 10–12; 19, 1–7).

Die Kirche lehrt ausdrücklich: »In der Liturgie handelt der ›ganze Christus‹ (Christus totus), das Haupt und der Leib. Als Hoherpriester feiert Christus die Liturgie zusammen mit seinem Leib, der himmlischen und der irdischen Kirche.« »Die himmlische Liturgie wird von den Engeln und den Heiligen des Alten und des Neuen Bundes gefeiert, besonders von der Gottesmutter, von den Aposteln, von den Märtyrern und von einer großen Schar *aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen, die niemand zählen kann* (Offb 7, 9). Wenn wir in den Sakramenten das Heilsmysterium feiern, nehmen wir an dieser ewigen Liturgie teil.«⁶⁶

Die Präfationen der Messe drücken es mehr oder weniger ausführlich aus, z. B. die alte »Präfation für Wochentage« (heute die deutsche Präfation für Wochentage III) endet mit den Worten: »Durch ihn (Christus) loben die Engel deine Herrlichkeit, beten dich an die Mächte, erbeben die Gewalten. Die Himmel und die himmlischen Kräfte und die seligen Serafim feiern dich jubelnd im Chore. Mit ihrem Lobgesang laß auch unsere Stimmen sich vereinen und voll Ehrfurcht rufen: sanctus ... Heilig, heilig, heilig«. Die gesamte Schöpfung nimmt auch daran teil und zwar durch den Menschen, wie die Präfation des 4. Hochgebets ausdrückt: »Mit ihnen preisen auch wir deinen Namen. Durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe und künden voll Freude das Lob deiner Herrlichkeit ...«.

Die Arbeit eines Christen darf nicht isoliert interpretiert werden. Sie gehört zum Zentrum der Person und steht im organischen Zusammenhang mit allem anderen im persönlichen Leben eines Menschen, im Familienleben und in allen gesellschaftlichen Zusammenhängen, mit der Kirche und mit der Welt. Ein Leben aus einem Guß: Die Arbeit und das Familienleben in Nazaret – das Leben Jesu, Mariä und Josefs – sind Beispiel, Schutz und Hilfe. Nazaret verbindet die Arbeit mit dem Leben einer Familie, nicht nur mit dem familiären Charakter des Christentums, sondern auch mit dem Zusammenspiel der beruflichen Tätigkeit und des Familienlebens jedes einzelnen, mit dem Leben unter Verwandten und Nachbarn. Nazaret ist die Richtschnur, um den Sinn von mehr als 30 Jahren des Lebens des Sohnes Gottes auf Erden zu begreifen. Das alles hat erlösende Bedeutung. Wir vertrauen uns der Heiligen Familie an.

⁶⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, Nr. 233, 234; vgl. Nr. 274.

Erneuerung und Neuevangelisierung

*Aus der theologischen Perspektive von
Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*

Von Ralph Weimann, Rom

Deutschland und weite Teile Europas sind zum Missionsland geworden. Diese Feststellung hat der Erzbischof von München getroffen, als er Anfang Juni 2010 in einem Beitrag für den Bayerischen Rundfunk über die Gestalt des Heiligen Bonifatius und seine Bedeutung in einer Zeit des Umbruchs sprach. Damit hat Kardinal Marx eigentlich nur das ausgesprochen, was Statistiken und die tägliche Glaubenspraxis schon lange belegen: Es gibt einen erheblichen Glaubensschwund unter dem Gottesvolk, mancherorts verallgemeinernd als »Krise« oder »Glaubenskrise« bezeichnet. Die Ursachen sind sicherlich sehr komplex und lassen sich nicht in wenigen Zeilen darlegen. Durch die Aufdeckung der Missbrauchsfälle wurde die Situation noch verstärkt. Sie wirkte wie eine Art Katalysator und hat die Glaubenden tief erschüttert und verunsichert. Wir befinden uns – wie Kardinal Ratzinger bereits 1985 anführte – in einer »Krise des Vertrauens«. ¹ Diese Krise hat zwei Dimensionen, die untrennbar miteinander verbunden sind, und die erst ihren ganzen Umfang deutlich machen: Fehlendes Vertrauen in das Evangelium, in die frohe Botschaft, die der Kirche anvertraut ist, und fehlendes Vertrauen in diejenigen, die das Evangelium verkünden. Vertrauen und Glaube sind aus vielfältigen Gründen erschüttert worden. Walter Kasper spricht von einer Identitätskrise des Katholischen; er schreibt: »Die Konturen des Katholischen haben sich weithin verwischt.« ² Auf dem Hintergrund dieser Situation besteht die Gefahr einer Selbstbespiegelung der Kirche, die im *worst case scenario* von einer Krisenanalyse zur nächsten Vergebungsbitte eilt, ohne das Licht des Glaubens wieder auf den Leuchter zu heben. Diese Gefahr, und sie ist ganz real, kann sich auch in immer neuen Organisations- und Strukturreformen von Pfarrgemeinden bis hin zu ganzen Dekanaten widerspiegeln, die – so wichtig sie auch sein mögen – immer zu kurz greifen, wenn sie nicht auf eine Erneuerung des Glaubens hinauslaufen. Papst Benedikt kommentiert diese Versuche in seinem Buch *Licht der Welt* folgendermaßen: »Alle diese Versuche gehen daraus hervor, dass man die eigentliche Wurzel, den Glauben, weglässt. Was dann bleibt [...] sind selbstgemachte Projekte, die vielleicht einen begrenzten Lebenswert haben, die aber keine überzeugende Gemeinschaft mit Gott herstellen und auch die Menschen nicht bleibend miteinander verbinden können. Es sind Inseln, auf denen sich gewisse Leute ansiedeln, und diese Inseln sind vergänglicher Art, weil die Moden bekanntlich wechseln.« ³ Diese Aussage

¹ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. Aus dem Italienischen von G. Zöhler, Freiburg i. Br. 2007, 71.

² W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 299.

³ Benedikt XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 168.

zeigt deutlich, in welche Richtung Erneuerung des Glaubens oder / und Neuevangelisierung nicht zu suchen ist. Versuchen wir nun aber positiv zu fragen, worin für Papst Benedikt / Joseph Ratzinger Erneuerung besteht und wie und unter welchen Bedingungen sie zu realisieren ist.

1. Neuevangelisierung als Apologetik?

Am 12. Oktober 2010 veröffentlichte Papst Benedikt das Motu Proprio *Ubique et Semper* und rief damit den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung ins Leben.⁴ Damit konkretisiert der Papst, was er bereits am Hochfest von Peter und Paul desselben Jahres angekündigt hatte, nämlich die Gründung einer neuen Vatikanbehörde, deren Ziel darin besteht, all jene Initiativen zu fördern, die dazu dienen, »das Evangelium Christi zu verkünden.« Bezugnehmend auf den ersten Petrusbrief, den Joseph Ratzinger als Herausforderung versteht, um die christliche Religion als »Logos-Religion« und damit als grundsätzlich vernünftig darzustellen,⁵ stehe die Kirche in der Verpflichtung, »Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die sie erfüllt« (1 Petr 3, 15). Diese der Kirche anvertraute Aufgabe, wurde in den letzten Jahrzehnten mancher Orts unter der Prämisse einer falsch verstandenen Apologetik vernachlässigt bzw. gar abgelehnt. Ihr kommt jedoch im Hinblick auf den Glaubensschwund eine neue Aktualität und Dringlichkeit zu. Denn, so die Analyse des besagten Motu Proprio, es sei zu einem besorgniserregenden Verlust des Sinnes für das Heilige gekommen, verbunden mit der Infragestellung jener Fundamente des Glaubens, die bis dahin für unanfechtbar galten.

Sollten die daraus gezogenen Konsequenzen aber bedeuten, nun zu einer apologetischen Theologie zurückzukehren? Würde man auf diese Weise nicht viele Jahre theologischer Arbeit zunichte machen und Gefahr laufen, erneut auf verengte Bahnen fernab von einer offenen, dialogischen Theologie zu geraten? Wer Papst Benedikt so deuten wollte, der hätte ihn gänzlich missverstanden. Bereits 1966 schreibt er, dass »das eine Wort (*lógos*) des Glaubens als Ant-wort (*apologia*) auf jedes menschliche

⁴ Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben in Form eines »Motu Proprio« *Ubicumque et semper*, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_ge.html.

⁵ Die christliche Religion sei »Logos-Religion«, weil der christliche Glaube an die Vernunft appelliere, »an die Transparenz der Schöpfung auf den Schöpfer hin. Die christliche Religion ist Logos-Religion: »Im Anfang war das Wort«, übersetzen wir den ersten Satz des Johannes-Evangeliums, der seinerseits bewusst auf den ersten Satz der Bibel überhaupt, den Bericht von der Schöpfung durch das Wort zurückgreift. Aber »Wort« (Logos) im biblischen Sinn bedeutet auch Vernunft, ihre schöpferische Macht.« J. Ratzinger, Die Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends, in: Schülerkreis (Hg.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 248–260, hier 253. Dieser Aufgabe ist Joseph Ratzinger während seines ganzen wissenschaftlichen Arbeitens nachgegangen. Dazu vgl. R. Weimann, *Kontinuität. Ein Zugang zum Dogmenverständnis in der Theologie Joseph Ratzingers*, Rom 2010, 95–98; 410–415. Des weiteren vgl. dazu den Artikel von P. Hofmann, »Fides et ratio«: Der Glaube formt seine Vernunft. Zu Joseph Ratzingers fundamental-theologischem Ansatz, in: Ders. (Hg.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008, 139–159.

Fragen immer neu enthüllt und vollzogen wird (vgl. 1 Petr 3, 15).⁶ Joseph Ratzinger / Papst Benedikt geht es keineswegs um eine Apologetik im rein defensiven Sinn, sondern richtig verstanden wird Apologetik zum Kerygma, zur Ausdrucksform des Glaubens. Von diesem Grundtenor getragen war auch die Position von Kardinal Ratzinger, als er vor über 2000 Zuhörern im Teatro Quirino in Rom für ungefähr zweieinhalb Stunden mit Paolo Lores d'Arcais debattierte. Dort umriss er sein Verständnis von Apologetik wie folgt: »Der griechische Ausdruck für ›Rede und Antwort stehen‹ heißt *apologein*, es geht also um den Logos des Glaubens. Die Christen müssen bereit sein, diesen Logos darzulegen, das heißt, den tiefen rationalen Sinn ihres Glaubens.«⁷ Im gleichen Zusammenhang fügt er hinzu, dass dies keinesfalls unter Zwang geschehen dürfe, sondern »mit der Gewissheit der Vernunft des Herzens.« Diese Gewissheit aber ist in den letzten Jahren immer mehr in Ungewissheit umgeschlagen. Sie hat sich in vielen Bereichen geradezu in Unsicherheit und Profillosigkeit aufgelöst, ganz entgegen den Forderungen des ersten Petrusbriefes, den Ratzinger an anderer Stelle wie folgt interpretiert: »Die Vernunft unserer Hoffnung müssen wir nach dem Wort des Apostels so in uns tragen, dass dieser Logos zur Apologie werden kann: Das Wort der Hoffnung will Antwort werden auf die Frage des Menschen, der sucht, wo Hoffnung sei, und der den Grund des Hoffen-Dürfens verstehen will. In diesem inhaltsträchtigen neutestamentlichen Wort ist der wesentliche Vorgang aller Theologie beschrieben, aber in besonderer Weise trifft es doch auf jenen Ausschnitt des theologischen Bemühens zu, der den Grund, das Fundament des Glaubens und seines Hoffens ergründen, den Glauben verantworten will – eine Disziplin, die man von der griechischen Vokabel für Antwort (Apologie) her zunächst als Apologetik und dann von der Frage nach dem Grund her als Fundamentaltheologie bezeichnet hat.«⁸

Eine derartig verstandene Apologetik wird zum Programm und umschreibt bereits die großen Linien, die es ermöglichen, Antworten auf die Glaubenskrise zu geben, deren zwei Dimensionen mit »fehlendes Vertrauen in das Evangelium und die Verkündiger desselben« skizziert wurden. Es geht also darum, einer immer orientierungsloser werdenden (Glaubens-)Welt Antwort zu geben durch das Wort, das Ant-Wort gibt, weil es Ant-Wort ist. Damit diese Antwort aber Frucht bringen kann, muss sie von demjenigen, der das Wort verkündet, gelebt werden. Pater Stephan Horn hat diese letzte Konsequenz, die sich aus der Theologie Joseph Ratzingers ableitet, treffend im Vorwort zu den *Heiligenpredigten* dargestellt: »Deshalb konnte Kardinal Ratzinger die Heiligen auch – zusammen mit der christlichen Kunst – als die eigentlichen Apologeten der Kirche bezeichnen. Erst wenn wir die Heiligen wieder entdecken, werden wir auch die Kirche wieder finden. Dies gilt, so scheint mir, gerade heute nicht bloß für die, die der Kirche fragend und skeptisch gegenüberstehen, sondern auch für die Gläubigen innerhalb der Kirche.«⁹

⁶ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 288.

⁷ J. Ratzinger, Gespräch zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais, in: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube und Atheismus*. Aus dem Italienischen von F. Hausmann, Berlin 2006, 24.

⁸ J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln 1991, 45.

⁹ S. O. Horn, Vorwort, in: Ders. (Hg.), *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Heiligenpredigten*, Donauwörth 2005.

In diesem Sinn kommt der Neuevangelisierung eine apologetische Dimension zu; schließlich geht es um jene Art des Zeugnisgebens, die untrennbar an das Lebenszeugnis gebunden ist. Papst Benedikt führt in einer Mittwochskatechese über das Leben und Werk eines der drei großen Kappadozierer diesbezüglich aus: »Mit anderen Worten – und das ist die wichtigste Lehre, die der hl. Gregor von Nyssa uns schenkt –, die volle Verwirklichung des Menschen besteht in der Heiligkeit, in einem Leben, das in der Gottesbegegnung gelebt wird und das so auch für die anderen, auch für die Welt zum Licht wird.«¹⁰ Eine derartig verstandene Apologetik muss zum Kern der Neuevangelisierung werden, daran erinnert nicht zuletzt das *Motu Proprio*: »Um das Wort des Evangeliums auf fruchtbare Weise zu verkündigen, braucht es zuallererst eine tiefgreifende Gotteserfahrung.« Mit anderen Worten: es darf nicht bloß um eine wissenschaftlich oder professionell erstellte »Technik« gehen, vielmehr muss wieder erlernt werden, dass Evangelisieren, so der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, »nicht einfach eine Form des Redens, sondern eine Form des Lebens«¹¹ ist. Der wesentliche Inhalt der Neuevangelisierung müsse die Umkehr sein, ein »Ausbrechen aus der Selbstgenügsamkeit, die eigene Bedürftigkeit erkennen und annehmen, die Angewiesenheit auf die anderen und auf den ganz Anderen, die Angewiesenheit auf seine Vergebung, auf seine Freundschaft.«¹² Diese »neue« Art von Apologetik, mehr durch das überzeugende christliche Leben als durch Worte, ist eine Forderung der Zeit und bildet die Voraussetzung, damit die Neuevangelisierung gelingen kann. Nur so wird sich der Auftrag realisieren lassen, der im Petrusbrief artikuliert wird: »Fürchtet euch nicht vor ihnen, und lasst euch nicht erschrecken, sondern haltet in eurem Herzen Christus, den Herrn, heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen« (1 Petr 3, 14–16).

2. Die Frage nach der Hermeneutik

Der Begriff »Neuevangelisierung«, so legt es auch das *Motu Proprio* nahe, geht auf Johannes Paul II. zurück, der diese Aufgabe in zahlreichen Ansprachen systematisch vertieft. Dabei handelt es sich um eine Aufgabe, »die zwar direkt die Herstellung ihrer Beziehungen nach außen im Blick hat, jedoch vor allem eine ständige Er-

¹⁰ Benedikt XVI., *Die Kirchenväter – frühe Lehrer der Christenheit*, Regensburg 2008, 104. In einer Katechese über den hl. Ambrosius führt der Papst an: »Es ist offensichtlich, dass das persönliche Zeugnis des Predigers und der Grad der Beispielhaftigkeit der christlichen Gemeinde die Wirksamkeit der Predigt bedingen.« Ebd. 143. Bezugnehmend auf die *Einführung in das Christentum* führt Benedikt XVI. weiter aus: »Wer zum Glauben erzieht, darf es nicht riskieren, als eine Art Clown zu erscheinen, der ›beruflich‹ seine Rolle spielt. Vielmehr muss er – um ein Bild zu gebrauchen, das Origenes, einem von Ambrosius besonders geschätzten Schriftsteller, teuer ist – wie der geliebte Jünger sein, der sein Haupt an das Herz des Meisters gelegt und dort die Art zu denken, zu sprechen und zu handeln gelernt hat. Der wahre Jünger ist letzten Endes der, der das Evangelium auf die glaubwürdigste und wirksamste Weise verkündet.« Ebd. 146. Dazu vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen einleitenden Essay, München 2005, 33–41.

¹¹ J. Ratzinger, *Die Neuevangelisierung*, in: JRGS [Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften] 8/2, 1234.

¹² Ebd. 1239.

neuerung im Inneren voraussetzt«. Und gerade diese »Erneuerung im Inneren«, die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen wurde, hat ihr Ziel in weiten Teilen noch nicht erreicht. Dafür ist wahrscheinlich auch die Unklarheit verantwortlich, die allgemein mit dem Begriff »Erneuerung« assoziiert wird. Um die Interpretationshoheit dieses Kernbegriffs wird nach wie vor – gerade unter Theologen – heftig gestritten, wobei die Problematik nicht so sehr in der Differenz verschiedener Meinungen liegt, als vielmehr in der Unversöhnlichkeit ihrer Positionen. Der Schriftsteller und Journalist Reinhard Raffelt, der sicherlich nicht immer von jeder Polemik freizusprechen ist, hat in Bezug auf die Krise der Kirche bereits 1970 geschrieben: »Eine Krise entsteht dadurch, dass die widerstreitenden Überzeugungen ihre Polarität verlieren, nicht mehr aufeinander bezogen sind, sondern sich in kalter Unversöhnlichkeit gegenüberstehen, wobei jede den Gesamtanspruch auf den Besitz des Rechtes erhebt.«¹³ Der Verlust an Polarität zementiert die Krise, er zerstört die Vielfalt und damit auch die Einheit, er führt zur »Diktatur des Relativismus«, die letztlich nur noch die eigene Position gelten lässt.

Ohne in diesem Kontext auf die verschiedenen Positionen näher eingehen zu können, die die Interpretationshoheit für sich beanspruchen, kommen wir direkt auf die Problematik als solche zu sprechen, die in der Hermeneutik begründet liegt. Wenn man im LThK³ unter »Erneuerung der Kirche« nachschlägt, findet sich zuerst ein Querverweis auf das Wort »Aggiornamento«, doch auch damit ist noch keine wirkliche Antwort auf die gestellte Frage gegeben. Für Giuseppe Alberigo, den Autor dieses Artikels, ist Aggiornamento vor allem ein »neues radikales Eintauchen in den überlieferten Glauben mit dem Ziel, das christliche Leben und das Leben der Kirche zu erneuern«.¹⁴ Anhand einer Rede von Johannes XXIII. macht er des Weiteren darauf aufmerksam, dass man Aggiornamento auch falsch verstehen kann. Doch wie, so muss weiter gefragt werden, ist diese Leitidee des Konzilspapstes zu verstehen? Versuchen wir, anhand der Aussagen von Papst Benedikt, uns einer Antwort anzunähern.

Die grundsätzliche Idee eines Aggiornamento ist nicht neu, sondern stellt jene Aufgabe dar, die Papst Benedikt in seinem Interviewbuch *Licht der Welt* als »Übersetzungsvorgang der großen Worte in das Wort- und Denkbild unserer Zeit«¹⁵ umschrieben hat. Es geht also um das Gegenwärtigmachen des Evangeliums, um eine Übersetzung in die jeweilige Zeit, ohne dabei die Substanz zu verändern, denn dann wäre es eben keine Übersetzung mehr. Zugleich, und darin liegt die spannungsgeladene Schwierigkeit, kommt der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags die Pflicht zu, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.«¹⁶ Wie

¹³ R. Raffalt, *Das Ende des römischen Prinzips*, München 1970, 7f. Raffalt bezieht sich in seinen Ausführungen auf das – wie er es nennt – »römische Prinzip«, dass er als eine »Kraft« umschreibt, die die Polarität in Harmonie zu vereinen weiß. Wörtlich schreibt er: »Es ist also das universale Streben nach Übereinstimmung, nach gesetzmäßiger Harmonie, das den Kern des römischen Prinzip kennzeichnet.« Ebd. 12.

¹⁴ G. Alberigo, Art. Aggiornamento, in: LThK³, Bd. I, Freiburg i. Br. 1993, 231. Conzemius hat darauf aufmerksam gemacht, dass es unpassend wäre, diese Leitidee (Aggiornamento) von Papst Johannes XXIII. bei seiner Konzilsinitiative mit »Anpassung« zu übersetzen. Vgl. V. Conzemius, *Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ* 38 (2009) 57–66, hier 58.

¹⁵ Benedikt XVI., *Licht der Welt*, 84.

¹⁶ GS, 4.

aber lassen sich diese beiden »Größen« zusammenführen, denn es ist unschwer zu erkennen, dass gerade an dieser Frage die Polarität verloren gegangen und die Unversöhnlichkeit verschiedener Positionen aufgebrochen ist.

Die Forderung, sich an den »Zeichen der Zeit« zu orientieren, ist für einen Teil von Theologen zum bestimmenden Indikator der Erneuerung geworden und hat auch davor nicht zurückgeschreckt, Brüche und Verwerfungen von bisher Gültigem in Kauf zu nehmen. Das dieser Weg – wenigstens dort, wo er mit einer gewissen Radikalität gegangen wird – auf Dauer gesehen in die Sackgasse führen muss, dürfte offensichtlich sein. W. Brandmüller bemerkt dazu: »Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden.«¹⁷ Reform und Erneuerung kann es daher nur unter Wahrung der Substanz geben; sie braucht, wie Papst Benedikt betont, eine innere Kontinuität des Glaubens.¹⁸ Reform ist daher für Ratzinger »immer wieder *ablatio* – Wegnehmen, damit die *nobilis forma*, das Gesicht der Braut und mit ihm der Bräutigam selbst, der lebendige Herr, sichtbar werde.«¹⁹

So evident und notwendig diese innere Kontinuität des Glaubens auf den ersten Blick auch sein mag, so wenig selbstverständlich ist sie doch in der Praxis. Ein frischer Wind hielt Einzug in die Kirche: so A. Wollbold in dem Artikel »Das Fenster, der Frühling und der Fortschritt«, »der keinen Stein auf dem anderen lassen sollte. [...] Der ›Geist des Konzils‹ verselbstständigte sich von seinen Worten.«²⁰ Um Kontinuität zu gewährleisten, so eine wiederholt geäußerte Forderung, müssten auch Diskontinuitäten in Kauf genommen werden, denn gerade durch die Erfahrung der Diskontinuität gelange die Kirche an die Wurzel ihrer selbst.²¹ Ohne hier näher auf derartige Thesen eingehen zu können, hat Ratzinger bereits 1966 – darauf wird noch zurückzukommen sein – auf zwei Extreme aufmerksam gemacht, die es zu vermeiden gelte. Zum einen eine statische Konzeption von Kontinuität, die er als »Identitätstheologie« karikierte, wie auch die aus dem Protestantischen stammende »Verfallsidee«, die »ihrerseits nur die negative Kehrseite des Sola-Scriptura-Prinzips [ist]: Wenn allein die Schrift gilt, dann kann alles, was nachher kommt, im Grunde nur Verfall und Depravierung des einzig Maßgebenden bedeuten.«²² Konsequenter weitergedacht wür-

¹⁷ W. Brandmüller, *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 108. K. Koch kommentiert dieses Zitat wie folgt: »Dort hingegen, wo eine Wesensveränderung vorgenommen würde, so dass das Reformierte im Vergleich zu dem zu Reformierenden etwas Anderes und Neues wäre, liegt keine Reform mehr vor, sondern ist die Grenze zur Reformation bereits überschritten.« K. Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, in: RaSt [Ratzinger-Studien] Bd. 3 (2010), 142f.

¹⁸ Vgl. Benedikt XVI., *Licht der Welt*, 85.

¹⁹ J. Ratzinger, Eine Gemeinschaft auf dem Weg, in: JRGS 8/2, 1221. Die »grundlegende »ablatio«« sei der Akt des Glaubens selbst, »der die Barrieren des Endlichen aufreißt und so den offenen Raum gibt, der ins Grenzenlose reicht.« Ebd. 1222.

²⁰ A. Wollbold, Das Fenster, der Frühling und der Fortschritt, in: <http://www.zenit.org/article-20613?!=german>.

²¹ Vgl. beispielsweise O. Fuchs, Ohne Wandel keine inhaltliche Kontinuität – weder in der Pastoral noch in der Pastoraltheologie, in: ThGl 100 (2010) 288–306, bes. 306.

²² Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 139), Köln u. a. 1966, 13. Ausführlich dargestellt in: R. Weimann, *Kontinuität*, 264–269.

de im zweiten Fall letztlich auch die Schrift selbst (vgl. die Diskussion um die *Ipsissima verba*) diesem Kriterium unterworfen, und am Ende bliebe wenig Verbindliches übrig. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. vertritt weder ein statisches Kontinuitätskonzept, noch eine Verfallsidee, die sich bloß an dem Neuen und Modernen orientiert, wohl aber eine Erneuerung in tiefer innerer Kontinuität.

3. Erneuerung in innerer Kontinuität des Glaubens

Die erste an die Kurie adressierte Weihnachtsansprache von Papst Benedikt ließ aufhorchen und findet nach und nach auch Eingang in die theologischen Diskussionen. In seiner auf Italienisch gehaltenen Ansprache erwähnt der Papst zunächst eine »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches«, die sich des Wohlwollens der Massenmedien und eines Teils der modernen Theologie erfreue. Diese Diskontinuitätshermeneutik laufe Gefahr, einen Bruch zwischen vor- und nachkonziliarer Kirche herbeizuführen. Man entferne sich von den Texten des Konzils selbst und betrachte sie als das Ergebnis von Kompromissen, das nicht den wahren Geist des Konzils ausdrücke. Daher müsse man dem Neuen Raum verschaffen. »Mit einem Wort, man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen.«²³

Diese Diagnose des Papstes ist nicht neu, sondern steht in großer Übereinstimmung mit bereits zuvor getätigten Aussagen. In seinem »Rapporto sulla fede« kritisierte er bereits 1985 eine gewisse Schizophrenie, die darin bestehe, sich zum einen auf das Konzil selber zu berufen, zum anderen aber in einer Ablehnung oder radikalen Neudeutung seiner Texte. V. Messori gibt die Position Ratzingers in besagtem Interview wider, er schreibt: »Diesem ›wahren Konzil‹, so jedenfalls seine Diagnose, stellte man schon während der Sitzungen und mehr und mehr dann in der darauffolgenden Zeit einen angeblichen ›Geist des Konzils‹ entgegen, der in Wirklichkeit ein wahrer ›Ungeist‹ ist. Nach diesem Konzils-Ungeist wäre alles, was ›neu‹ ist (oder angeblich neu ist: denn wie viele alte Häresien sind in diesen Jahren wieder aufgetaucht, die als Neuheit ausgegeben wurden!), immer und in jedem Fall besser als das, was gewesen ist oder was ist. Es ist der Ungeist, der die Kirchengeschichte erst mit dem II. Vatikanum als einer Art Nullpunkt beginnen lässt.«²⁴ Daher spricht sich Papst Benedikt / Joseph Ratzinger wiederholt gegen eine Zweiteilung der Geschichte in eine vor- und eine nachkonziliare Kirche aus, die nämlich nur dort als Kontraposition verstanden werden kann, wo die innere Kontinuität des Glaubens in Frage gestellt werde.²⁵ In der Weihnachtsansprache an die römische Kurie stellt der Papst daher

²³ Benedictus PP. XVI., Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia, in: AAS 98 (2006) 40–53, hier 46. Dt. Übers. in: VAS 172 (2006) 11.

²⁴ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, 34f.

²⁵ Im Interview mit V. Messori unterstreicht Kardinal Ratzinger diesen Aspekt: »Ich möchte betonen, dass ich die Begriffe *vor-* oder *nachkonziliar* nicht schätze. Sie zu übernehmen, würde bedeuten, die Idee eines Bruches in der Kirchengeschichte zu akzeptieren.« Ebd. 115. Gherardini hat auf die Problematik einer Kategorisierung in *vor-* und *nachkonziliar* hingewiesen. Er sieht in ihr den Grund für die oft fehlende Kontinuität. Theologisch und geschichtlich würden die beiden Adjektive (*vor-* und *nachkonziliar*) für sich genommen, keinen Sinn machen. Wörtlich schreibt er: »Tali li rende il loro stesso significato, che riferisce il

dem Bruch, der Diskontinuität, eine »Hermeneutik der Reform« entgegen, die er als »Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität« näher charakterisiert. Während die »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« Verwirrung gestiftet und zur Krise der Kirche beigetragen habe, so hat die »Hermeneutik der Reform« Früchte hervorgebracht. Bevor darauf näher eingegangen werden kann, muss der Blick zunächst darauf gelenkt werden, wie die von Papst Benedikt intendierte Kontinuität zu verstehen ist. Geht es ihm gar um eine »Hermeneutik der Kontinuität«?

Bereits zuvor hatten wir gesehen, dass der junge Professor Ratzinger einer Identitätstheologie ablehnend gegenüber stand. Hat er seine Position etwa revidiert? Eine schlüssige Interpretation dieser heiklen Frage bietet K. Koch in seinen Ausführungen über »Benedikt XVI. und Bonaventura«. Er hebt in seiner Analyse der Konzilsinterpretation zwei Gruppen hervor, die beide – obwohl sie als unversöhnlich gelten – in der Hermeneutik überraschend ähnlich seien. Zum einen jene Progressisten, die »nach wie vor so sehr von der frischen Luft fasziniert [sind], die durch die Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils Eingang in die Kirche gefunden hat, dass sie nicht damit rechnen, dass sich darunter auch stickige Luft gemischt haben könnte.«²⁶ Diese Gruppe folge der gleichen Hermeneutik des Bruches, der auch gewisse Traditionalisten folgen, die im vergangenen Konzil einen abrupten Bruch mit der bisherigen Tradition der Kirche ausmachen. Von einem Bruch mit der Tradition gehen demnach sowohl die so genannten Progressisten wie auch die Traditionalisten aus. Weiter führt der Kardinal in seiner Analyse fort: »Sowohl gegenüber der traditionalistischen Hermeneutik der Kontinuität als auch gegenüber der progressistischen Hermeneutik der Diskontinuität vertritt Benedikt – im Geist des heiligen Bonaventura – eine Hermeneutik der Reform, die Kontinuität mit der Tradition und Dynamik der Erneuerung gläubig verbindet und die er in seiner ersten und programmatischen Weihnachtsansprache vor der Römischen Kurie im Dezember 2005 eingehend dargelegt hat.«²⁷

»pre« ed il »post« a due momenti discontinui, anche se tale discontinuità non discende in assoluto dal detto significato né è di per sé, necessariamente, una netta cesura.« B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento 2009, 84. Auch K. Koch unterstreicht den insinuierten Gegensatz, der mit diesen beiden Worten verbunden werde. In seiner Analyse sieht er die Ursache dafür im »Concilium-Communio Streit« begründet: »Diese Unterscheidung wird teilweise bis zur Scheidung gesteigert, so dass nicht nur ein Abgrund die Geschichte der Kirche in zwei unversöhnbare Welten aufteilt, sondern dass auch der Eindruck erweckt wird, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei eine neue Kirche entstanden. Dies ist überall dort der Fall, wo das Zweite Vatikanische Konzil als Bruch mit der Tradition der Kirche verstanden wird. [...] Voll zu Tage liegt diese Neuinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als Bruch mit der Tradition bei Hans Küng, der zum lautstarken Exponenten dieser Bewegung geworden ist.« K. Koch, Was bedeutet heute »Reform« der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption, in: SZRKG 103 (2009) 273–301, hier 289.

²⁶ K. Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 204.

²⁷ Ebd. 55. Das Schülertreffen in Castelgandolfo mit Papst Benedikt 2010 stand ebenfalls unter dieser Thematik, zu der K. Koch als Referent eingeladen war. Zur richtigen Interpretation des Konzils sei, so die Schlussfolgerung, sowohl eine »Hermeneutik des Bruches«, als auch eine »ungeschichtliche Kontinuität« zu vermeiden. Vgl. <http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/cg2010.html>. Rodari und Torielli, zwei italienische Vatikanisten, haben in diesem Kontext zu bedenken gegeben, dass es Papst Benedikt um Versöhnung und Vermittlung gehe, einer Einladung, dem gerade diese beiden Gruppen bisher nicht nachgekommen seien. P. Rodari und A. Tomielli, *Attacco a Ratzinger. Accuse e scandali, profezie e complotti contro Benedetto XVI.*, Roma 2010, 283.

Papst Benedikt geht es also nicht um bloße (starre) Kontinuität, vielmehr verbindet er mit Kontinuität jene Dynamik, die sowohl die Treue zum Ursprung, als auch die Kraft zur Erneuerung in sich birgt, wobei das eine ohne das andere nicht zu haben ist. An anderer Stelle habe ich dargelegt, wie er Kontinuität versteht und abschließend festgestellt: »Ratzinger versteht Kontinuität als ein nach Vorne schreiten unter gleichzeitiger Bindung an die Wahrheit. Wirklichen Fortschritt kann es nur unter Berücksichtigung der Kontinuität geben, denn sie allein garantiert ein zielorientiertes ›nach Vorne schreiten‹.«²⁸ Für die Theologie von Papst Benedikt, die elementar eine Theologie der Inkarnation ist, bedeutet Bindung an die Wahrheit Bindung an Jesus Christus, der sich als die Wahrheit (vgl. Joh 14, 6) offenbart hat. Die innere Kontinuität zu dieser Wahrheit ist die Voraussetzung für jede Art von Erneuerung, ohne die sie zum Scheitern verurteilt wäre, wie zahlreiche Experimente einer »Erneuerung« ohne Rückbindung an *die* Wahrheit gezeigt haben. Dabei ist festzuhalten, dass sich diese Wahrheit nicht durch eine individualistische Heils- oder Erkenntnislehre erschließt, sondern *nur* in der *Glaubensgemeinschaft* der Kirche und durch sie. Da dieser Aspekt für das Verstehen von Erneuerung nach Joseph Ratzinger / Papst Benedikt von großer Bedeutung ist, soll darauf im Folgenden ein Blick geworden werden.

4. Glaubensgemeinschaft der Kirche als Ort der Erneuerung

Viele Theologen haben sich – wohl auch mit besten Intentionen – an das Werk gemacht, die Kirche in den Jahren nach dem Konzil zu erneuern, wobei die Resultate – wenigstens nach der Weihnachtsansprache des Papstes – in einer gewissen Abhängigkeit zur Hermeneutik stehen. Wirkliche Erneuerung der Kirche hängt, so wurde gezeigt, von ihrer inneren Kontinuität zur Wahrheit ab, die allerdings durch die Gemeinschaft der Kirche konstituiert wird, und damit bildet die Kirche den Ort des Glaubens. »Keiner hat das Ganze, nur die ganze Kirche hat es ganz und sofern wir uns ihr zueignen, gehört es uns in ihr ganz.«²⁹

Demnach besteht die prinzipielle Aufgabe des einzelnen Theologen eben nicht darin, die (Struktur der) Kirche zu verändern, als vielmehr durch die Kirche einzutreten in die Gemeinschaft mit Gott, die dann erst wirkliche Veränderung und Erneuerung mit sich bringt. In einer Katechese über den Apostel Paulus hat Papst Benedikt diesen Aspekt herausgehoben und unterstrichen, dass das Leben des hl. Paulus erst

²⁸ R. Weimann, *Kontinuität*, 419.

²⁹ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth ⁴2005, 64. Hoping fasst diesen zentralen Gedanken wie folgt zusammen: »Untrennbar verbunden mit der Taufe ist das Glaubensbekenntnis und damit die Kirche als Ort des Glaubens. Das ich des ›Ich glaube‹ (*credo*) ist ein ekklesiales, kein bloß individuelles Ich, weshalb das Bekenntnis des Glaubens, wie in der Kindertaufe, auch stellvertretend gesprochen werden kann.« H. Hoping, *Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in: *IKaZ* 35 (2006) 558–572, hier 559. Heim unterstreicht die Bedeutung der sakramentalen Perspektive der Kirche bei Ratzinger, die gerade dadurch zum Ort des Glaubens werde und nicht auf eine funktionale Ebene reduziert werden dürfe. Vgl. M. H. Heim, *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. 22), Frankfurt a. M. ²2005, 222–226.

durch seine Bekehrung eine neue Ausrichtung fand. »Die christliche Identität setzt sich aus zwei Elementen zusammen: sich nicht selbst zu suchen, sondern sich von Christus zu empfangen und sich mit Christus hinzugeben und so persönlich am Geschehen Christi teilzunehmen.«³⁰ Diese Teilnahme am Geschehen Christi kann ohne die Kirche nicht gelingen, denn sie braucht die »Gemeinschaft des Glaubens als Erkenntnis- und Erfahrungsraum«.³¹ Das eigentliche Problem ist allerdings ein oftmals falsches oder verkürztes Verständnis von *communio*, die im Sinne von »Mehrheit« verstanden wird. So heißt es im Matthäusevangelium, das in diesem Kontext oft angeführt wird: »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18, 20). Im Vordergrund steht jedoch nicht die bloße Versammlung von zweien oder dreien, sondern es geht darum, *in meinem Namen* versammelt zu sein. Daher lässt sich Wahrheit nicht durch einen Konsens herstellen, sondern nur erkennend annehmen, denn nur so ist man in seinem Namen, im Namen *der Wahrheit*, versammelt. Papst Benedikt hat dies treffend in seinem Interviewbuch ausgedrückt: »Wir haben sie [die Wahrheit] nie, bestenfalls hat sie uns. [...] Wie zerstörerisch Mehrheiten sein können, hat die Geschichte jedoch genügend gezeigt, etwa in Systemen wie Nazismus und Marxismus, die alle insbesondere auch gegen die Wahrheit standen.«³²

In wie fern die so genannten »Reformbewegungen« in der Kirche dies berücksichtigen, kann hier nicht im Einzelnen festgestellt werden, dennoch wird – wie bereits gesehen – Reform immer dann in die Sackgasse führen, wenn die Wahrheit von der Mehrheit, der Machbarkeit oder Konvenienz her bestimmt wird. Im Interview mit V. Messori hat der frühere Präfekt der Glaubenskongregation ausgeführt: »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.«³³

Dieser Grundsatz finde allerdings nicht überall Anerkennung, und so habe sich in das christliche Durchschnittsbewusstsein eine etwas vergrößerte Form kongregationalistischen Denkens eingeschlichen. Vermittlung durch »dingliche oder interperso-

³⁰ Benedikt XVI., *Auf dem Fundament der Apostel. Katechesen über den Ursprung der Kirche*, Regensburg 2007, 128.

³¹ Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, 347. Dazu vgl. auch die Ausführungen von: P. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger* (= Eichstätter Studien. Neue Folge, Bd. 51), Regensburg 2003, 169–179.

³² Benedikt XVI., *Licht der Welt*, 69f.

³³ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, 62. In Bezug auf die Ökumene führt er an: »Wahrheit ist keine Mehrheitsfrage. Sie ist oder sie ist nicht. Deswegen sind Konzilien nicht verbindlich, weil eine Mehrheit von qualifizierten Vertretern etwas beschlossen hat. [...] Konzilien beruhen auf dem Prinzip der moralischen Einmütigkeit, und die wiederum erscheint nicht als eine besonders hohe Mehrheit. [...] Die Einmütigkeit ist nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern das Zeichen der erscheinenden Wahrheit, und aus ihr fließt die Verbindlichkeit.« J. Ratzinger, *Zur Lage der Ökumene*, in: Schülerkreis (Hg.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 220–234, hier 223f. Und an anderer Stelle schreibt Ratzinger: »Alles, was eine Mehrheit beschließt, kann durch eine andere Mehrheit zurückgenommen werden. Kirche, die auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, wird zu einer bloßen Menschenkirche. Sie wird auf die Ebene des Machbaren und des Einleuchtenden, der Meinung zurückgenommen. Meinung ersetzt Glaube.« J. Ratzinger, *Eine Gemeinschaft auf dem Weg*, 1219.

nale Gegebenheiten« sei nicht mehr möglich, da alle »Heilsmacht« direkt »von oben« ausgehe, und so nehme alle kirchliche Ordnung vom freien Zusammenschluss der »geretteten Individuen« her ihren Ursprung. Kirche werde so zu einer menschlichen Institution, »die letztlich den Inhalten gegenüber äußerlich ist und sich daher auch in die Inhalte nicht einmischen darf. Dass damit der christliche Inhalt sich schließlich selbst immer mehr verflüchtigen und ins Beliebige geraten muss, braucht nicht lange bewiesen zu werden.«³⁴ Daher wird es von zukunftsweisender Wichtigkeit sein, eine funktionale oder auch kongregationalistische Sichtweise von Kirche zu überwinden. Viel eher wäre es geboten, zurückzukehren zum Buchstaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem es heißt:

»Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.«³⁵

Kirche ist weit mehr als ihre empirische Gestalt, denn zur Kirche gehört die Gemeinschaft der Heiligen, »Lebende und Verstorbene, oder noch genauer: die Lebenden von gestern, von heute und von morgen, also auch die noch ausstehende Zukunft der Kirche.«³⁶ Weil Kirche nicht auf eine positivistisch wahrnehmbare Institution reduziert werden kann, können Mehrheitsentscheidungen nicht der richtige Weg sein. Ganz anders verhält es sich hingegen, wenn man eintritt in das Größere der Gemeinschaft des Glaubens und so durch den *sensus fidei* teilhat an jener Wahrheit, die nicht gemacht und nicht machbar ist. Dazu bedarf es allerdings jener sakramentalen Sichtweise von Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil hervorzuheben suchte, eines »übernatürlichen Glaubenssinns«, der immer dann gegeben ist, wenn die Gesamtheit der Gläubigen »von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.«³⁷

Wirkliche Erneuerung gibt es nicht durch die Gnosis des Einzelnen, sondern sie geht aus der Gemeinschaft mit dem »Geist der Wahrheit« hervor, »den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er

³⁴ J. Ratzinger, Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute. Interview mit Joseph Kardinal Ratzinger, in: ders., u. a. (Hg.), *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich*, Einsiedeln 1983, 63–79, hier 71.

³⁵ LG, 8.

³⁶ J. Ratzinger, Identifikation mit der Kirche, in: JRGS 8/1, 184. Diesen Gedanken führt Ratzinger an anderer Stelle weiter aus. Dazu vgl. J. Ratzinger, *Eine Gemeinschaft auf dem Weg*, 1228f.

³⁷ LG, 12.

bei euch bleibt und in euch sein wird« (Joh 14, 17). Damit wird die Kirche zum Raum des Glaubens, in der jene Wahrheit zugänglich wird, die ihr zu verkündigen aufgetragen wurde. Für die Erneuerung des Glaubens führt das zu folgender Prämisse: Außerhalb des kirchlichen Raumes kann wirkliche Erneuerung des Glaubens nicht gelingen, sie würde früher oder später zur Gnosis. Daher schreibt Joseph Ratzinger treffend: »Sie [die Kirche] besteht die Zeiten hindurch, wachsend oder auch verfallend, aber eben doch als der gemeinsame Raum des Glaubens.«³⁸

5. Glaube und Glaubensinhalt als Grundlage für die Neuevangelisierung

Aus dem bisher Gesagten kristallisiert sich deutlich die Grundlage für jede kirchliche Erneuerung und Neuevangelisierung heraus: *die* (offenbarte) Wahrheit. Wenn nicht die Kirche die Wahrheit macht, sondern von ihr konstituiert wird, dann ist das Prinzip von Erneuerung eine Neu- oder Rückbesinnung auf die Wahrheit im gemeinsamen Raum des Glaubens. Diesen Weg zum Gelingen des Lebens aufzuzeigen, die »Kunst zu leben lehren«³⁹, ist der Kern der Frohen Botschaft und charakterisiert die Bedeutung von »Evangelisierung«. Es ist *die* Wahrheit, die Antwort auf die Hauptfrage des Lebens gibt und daher nicht im Unbestimmten oder Vagen verbleiben darf; sie muss als solche deutlich erkennbar sein und konkrete Gestalt annehmen. Ganz im Sinne der weiter oben beschriebenen apologetischen Dimension gilt es diese Wahrheit anzunehmen, sie zur Grundlage des Lebens zu machen und dann von ihr Zeugnis zu geben.

Zeugnis geben setzt eine gemeinsame Sprache voraus, die wiederum an die Sprachgemeinschaft als Glaubensgemeinschaft gebunden ist. In den post-konziliaren Jahren der Erneuerung gab es die unterschiedlichsten Versuche, mit Hilfe eines neuen Vokabulars den Glauben auszusagen, und in Teilen hat sich eine theologische Sprache etabliert, der es an Schärfe und Klarheit fehlt. De Mattei hat in seiner Konzilsge-schichte auf diese Problematik hingewiesen, die durch die Überwindung der thomistischen Begrifflichkeiten entstanden sei. So zieht er folgendes Resümee: »Die Sprache und die pastorale Praxis haben das alt bewährte System modifiziert, ohne ein Neues zu schaffen.«⁴⁰ Wenn dem so ist, dann liegt an dieser Stelle sicherlich einer der

³⁸ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 24. In dem Kapitel »Der Glaube des Gottesvolkes« schreibt er: »Der gemeinsame Glaube der die Kirche tragenden Gemeinden ist in seiner Grundrichtung eine wirkliche Instanz, weil in ihm das eigentliche Subjekt ›Kirche‹ zu Wort kommt. Er ist eine Wegweisung, die auch den Verkündiger bindet, der nicht über der Kirche als familia christianorum steht, sondern in ihr. Ich denke, daß hier Theologie des Laikates ganz akut ist – freilich gerade an dieser Stelle mitten im Lobpreis des Laien grob mißachtet wird. Der Prediger tendiert heute mehr als je zuvor dazu, sich zwar kaum noch im Namen seiner Weihe, um so mehr aber im Namen seiner Wissenschaft außerhalb und oberhalb der glaubenden Kirche zu stellen und ihr erst zu sagen, wie unaufgeklärt sie ist und wie anders alles sich in Wirklichkeit darstellt. Aber eben damit verkennt er seine Funktion. Er steht, wiederholen wir es, *in* der Kirche, nicht über ihr und verkündigt daher *innerhalb* des gemeinsamen Glaubens, der auch ihn bindet und der überhaupt der Ort seines Verkündigenkönnens ist.« J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 36f.

³⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Die Neuevangelisierung*, 1231.

⁴⁰ R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010, 529. Wörtlich heißt es: »Ma l'abbandono del linguaggio tomistico, chiaro e rigoroso, non fu privo di conseguenze sul piano teologico. Il linguaggio e la prassi pastorale modificarono il sistema di valori antico, senza riuscire a crearne uno nuovo.«

Gründe dafür, warum die durch das letzte Konzil erwartete Erneuerung nicht in der gewünschten Form sich hat entwickeln können; schließlich *kann* eine (im Wesentlichen) veränderte Sprache auch einen veränderten Glauben implizieren. Daher mahnte Kardinal Ratzinger in Bezug auf die zu wählende theologische Sprache zu Kontinuität: »Die religiöse Sprechweise zu verändern ist immer sehr gefährlich. Kontinuität ist hier von großer Bedeutung.«⁴¹ Dies verdeutlicht er anhand der Problematik der Erbsünde und führt aus: »Die Worte sind nicht belanglos, sie sind vielmehr in enger Weise an die Bedeutung gebunden. Ich glaube jedenfalls, dass die theologischen und pastoralen Schwierigkeiten angesichts der ›Erbsünde‹ gewiss nicht nur semantischer, sondern grundsätzlicher Natur sind.«

Wenn auch der damit verbundenen Problematik in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden kann, so bestätigt sich auch hier, was zuvor bereits über die Kirche gesagt worden ist. Sprache setzt Sprachgemeinschaft voraus und ist in der Kirche gebunden an Glaubensgemeinschaft, ohne die die Sprache für den Glauben unverständlich werden müsste. Vielleicht hat man in den Jahren nach dem Konzil auch nur zu viel gewollt, indem man zu viel auf jene zuging, die dem Glauben ferne standen und sich damit von dem entfernte, was nur innerhalb der Sprachgemeinschaft verständlich sein konnte. So wurde das Eigene fremd, und diese Entfremdung trug mit zur Glaubenskrise bei. J. Ratzinger hat in einem Artikel »Zur Frage der bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln« auf die Unüberholbarkeit der Grundworte hingewiesen: »Das bedeutet endlich, dass es im Glauben, der dem Fleisch gewordenen Wort antwortet, nicht bloß die Beständigkeit der Sache oder des Gedankens, sondern auch die Unüberholbarkeit der Grundworte gibt. Das gilt zunächst für das Grundwort als solches: die Bibel, die das Wort des Glaubens ist und bleibt; das gilt dann für die zentrale Selbstaussage des Glaubens: das Credo und mit diesem für die Schlüsselworte, in denen die Bedeutung des Credo gefasst ist. [...] Kirche ist als Gemeinschaft des Glaubens und des Bekennens auch eine Gemeinschaft im Wort; die Sprache des Dogmas setzt auch dem Wort feste Markierungen, die nicht beliebig austauschbar sind.«⁴² Von daher wird Ratzingers Kritik an den »Kurzformeln des Glaubens«, die beispielsweise K. Rahner propagierte, denn sie habe die Frage nach der Sprachgemeinschaft übersehen; darüber hinaus liefen die Kurzformeln Gefahr, eine »Reflexion über die Fakten« mit den Fakten (dem Symbol) selbst zu vertauschen.⁴³

Demzufolge gehörte es zu den Grundanliegen des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation aus der Glaubensgemeinschaft heraus zu einer Sprachgemeinschaft zu finden; dazu diente und dient wesentlich der Weltkatechismus, an dem er maßgeblich mitarbeitete. Kardinal Ratzinger bekräftigt, dass der Katechismus eben nicht die

⁴¹ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, 80.

⁴² J. Ratzinger, *Zur Frage der bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln*. These X–XII. Kommentar von Joseph Ratzinger, in: Internationale Theologenkommission (Hg.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 7), Einsiedeln 1983, 61–67, hier 67.

⁴³ Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 127–136, hier bes. 135. In einem anderen Kontext schreibt er zu dieser Problematik: »Auch ohne ausführliche Analysen dürfte einsichtig sein, dass auf dem Holzweg ist, wer Christentum von Formeln – vom Schreibtisch – her aufbauen will. Es gehört zu den Krankheiten der Kirche von heute, dass sie ihre Erneuerung weitgehend auf diese und ähnliche Weisen versucht. Nichts Lebendiges ist so entstanden, natürlich auch die Kirche selber nicht.« Ebd. 26.

privaten Theorien einzelner Verfasser vortrage, sondern den Glauben der Kirche weitergebe. »Auch er [der Katechismus] will nichts anderes als Christus Stimme geben und Begleitung auf dem katechumenalen Weg des Einlebens und Eindenkens in die Weggemeinschaft der Jünger Jesu Christi sein, die seine Familie geworden sind, weil sie sich mit ihm im Willen Gottes einen (vgl. Mk 3, 34f.).«⁴⁴ Die dem Katechismus eigene Aufgabe ist es demnach, »Christus eine Stimme« zu verleihen, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1, 9), zu den Menschen dringen zu lassen. Nicht private Ansichten und Theorien stehen im Vordergrund, sondern ausgehend von der Glaubensgemeinschaft der Kirche wird eine Sprache des Glaubens erschlossen, die den Gläubigen als Orientierung dient, um *die* Wahrheit zu erkennen. Gerade diese »Entprivatisierung des Denkens, diese Enteignung ins Ganze hinein«⁴⁵, wie Kardinal Ratzinger sie nennt, bildet die Voraussetzung für die Authentizität des Glaubensinhaltes. Auf diesem Hintergrund wird der fünfte Punkt von Artikel 3 des Motu Proprio verständlich, in dem es in Bezug auf die spezifischen Aufgaben des neu gebildeten Rates heißt: »den Gebrauch des Katechismus der Katholischen Kirche zu fördern, der für die Menschen unserer Zeit die Gesamtheit des Glaubens wesentlich und vollständig zusammenfasst.« Diese Richtlinie lässt den Realismus zum Tragen kommen, der auf dem Hintergrund einer begrifflichen Unklarheit und eines zunehmenden Glaubensschwunds zuverlässig Antwort gibt.

6. Ziel jeder Neuevangelisierung

Bereits im ersten Satz definiert das Motu Proprio *Ubicumque et semper* das eigentliche Ziel von Neuevangelisierung: »Überall und immer hat die Kirche die Pflicht, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden.« An die Neu- und Besonderheit des Evangeliums scheint man sich so sehr gewöhnt zu haben, dass sie kaum mehr als solche wahrgenommen wird. Dabei besteht die Neuheit des Evangeliums in jener Kraft, die verwandelnd wirkt und es zum Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13) werden lässt. Eine Kraft, die gerade in Zeiten des Umbruchs und der Orientierungslosigkeit⁴⁶ von größter Bedeutung ist. Wenn nämlich, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil heißt, Christus der neue Adam ist, der in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund macht und ihm seine höchste Berufung erschließt,⁴⁷ dann ist die Neuevangelisierung in der Tat ein Gebot der Stunde. Woran aber muss sie sich messen lassen, woran sollte sie sich orientieren?

Neu-Evangelisierung, die immer auch Er-Neuerung ist, kann es nur in Treue zum Ursprung geben, und dieser Ursprung ist der sich durch die Kirche offenbarende Logos. Er selber ist jener Maßstab, von dem und an dem sich jede Neuevangelisierung (Erneuerung) messen lassen muss. »Wenn wir [...] uns nach dem ursprünglich Christ-

⁴⁴ J. Ratzinger, *Evangelisierung, Katechese, Katechismus*, in: ThGl 84 (1994) 273–288, hier 282.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Dazu vgl. beispielsweise: J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa*. Sowie: J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005.

⁴⁷ Vgl. GS, 22.

lichen umsehen, stellt sich heraus, dass es mit dem Neuen und der Erneuerung darin eine ganz besondere Bewandnis hat. Denn das Christentum ist [...] selbst als eine Erneuerung, als eine ›Reformation‹ entstanden: als Erneuerung des Alten Testaments. Dies gehört so sehr zu seinem Wesen und zu seiner bleibenden Bestimmtheit, dass es in seinen eigenen Namen eingegangen ist: Christentum ist ›Neues‹ Testament, von seinem Wesen her die immerwährende Erneuerung vom alten Menschen her zum neuen hin, vom Alten Bund auf den Neuen zu.«⁴⁸

Neuevangelisierung und Erneuerung zielt vornehmlich auf die innere Umgestaltung und Verwandlung des Menschen. Das schließt äußere Strukturen nicht aus, darf und kann sich aber nicht darauf beschränken. Das eigentliche Ziel von Neuevangelisierung und Erneuerung wird deutlich: es geht um ein *Mehr* an Glaube. Wäre dieses Ziel das Kriterium aller Erneuerungsbemühungen gewesen, dann stünde es vermutlich heute ganz anders mit der durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Erneuerung.⁴⁹ Das letzte Konzil umschreibt Erneuerung wie folgt: »Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung«.⁵⁰ Die »eigene Berufung« aber ist die Verkündigung des Evangeliums, so wie es der zweite Brief an Timotheus beschreibt: »Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung« (2 Tim 4, 2). Damit ist freilich keine wortlastige, komplizierte Glaubenstheorie gemeint, sondern vielmehr ein authentisch gelebter Glaube. Um dieses eigentliche Ziel von Neuevangelisierung hervorzuheben, zitiert Papst Benedikt XVI. in besagtem Motu Proprio das nachsynodale Schreiben seines Vorgängers Johannes Paul II. *Christifideles laici*: »Nur eine neue Evangelisierung kann die Vertiefung eines reinen und festen Glaubens gewährleisten, der diese Traditionen zu einer Kraft wahrer Befreiung zu machen vermag. Es ist mit Sicherheit notwendig, überall die christliche Substanz der menschlichen Gesellschaft zu erneuern. Voraussetzung dafür ist aber die Erneuerung der christlichen Substanz der Gemeinden, die in diesen Ländern und Nationen leben«. Diese Substanz ist der lebendige Glaube, der gerade in einer schnelllebigen Zeit wie der heutigen der Erneuerung und Vertiefung bedarf, sonst droht er verloren zu gehen.

Letztlich wird die Neuevangelisierung von Personen abhängen, die mehr durch ihr Leben als durch ihre Worte überzeugen, so wie ein heiliger Franziskus, Ignatius, Don Bosco oder andere. Das fehlende Vertrauen in das Evangelium und in diejenigen, denen die Verkündigung des Evangeliums anvertraut ist, lässt sich nicht anders wiedergewinnen, als durch überzeugte und überzeugende Christen, die nicht sich selbst zum Maßstab für Erneuerung machen, sondern die ausgehend vom Evangelium, geführt vom Heiligen Geist und durch die Vermittlung der Kirche selbst zum Salz der Erde

⁴⁸ J. Ratzinger, *Das Neue Volk Gottes*, 271.

⁴⁹ So schreibt Ratzinger in einer Standortbestimmung zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Es bedeutet nur, dass die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat. Was die Kirche des letzten Jahrhunderts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme«. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 408f. Dazu vgl. auch: K. Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 36–41.

⁵⁰ UR, 6.

und zum Licht der Welt werden. Es geht darum, wie Papst Benedikt im Gespräch mit P. Seewald anführt, dass »wir gottfähig werden und so in das eigentliche, in das ewige Leben hineinkommen können. Er ist in der Tat gekommen, damit wir die Wahrheit kennenlernen. Damit wir Gott berühren können. Damit uns die Tür offen steht. Damit wir das wirkliche Leben finden, das nicht mehr dem Tod unterworfen ist.«⁵¹ Von dieser Hoffnung, die uns erfüllt, Rechenschaft abzulegen, ist das eigentliche Ziel jeder Neuevangelisierung.

⁵¹ Benedikt XVI., *Licht der Welt*, 214.

Kirchengeschichte

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Fünfte, erweiterte und aktualisierte Auflage, 2 Bde, Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 2010. LXXVI S. (Bd. 1), XXX S. (Bd. 2) und 1623 S. (Bde. 1 und 2, fortlaufend paginiert). ISBN 978-3-506-75778-6. Euro 88,- (D) / Euro 90,50 (A) / sFr. 124 (CH).

In seinem das Heilige Jahr 2000 vorbereitenden Schreiben »Tertio millennio adveniente« vom 10. November 1994 (Nr. 37) stellte Papst Johannes-Paul II. fest, daß im 20. Jahrhundert die Märtyrer wieder-gekehrt seien und die Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends erneut zur Märtyrerkirche geworden sei. Gleichzeitig rief der Papst die Ortskirchen dazu auf, zum bevorstehenden Heiligen Jahr die notwendige Dokumentation anzulegen, damit das Zeugnis der Märtyrer nicht verlorengelange. Um diesen päpstlichen Auftrag umzusetzen, beauftragte die Deutsche Bischofskonferenz den Kölner Prälaten Helmut Moll, das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts zu erstellen. Moll bewältigte diese Aufgabe in Zusammenarbeit mit 27 Beauftragten der einzelnen deutschen Diözesen, zehn Beauftragten der Apostolischen Visitatoren (für deutsche Volksguppen im Ausland), weiteren Beauftragten der verschiedenen Orden, Kongregationen und Säkularinstitute sowie unter Zuziehung von geeigneten Autoren, welche die biographischen Artikel der einzelnen Blutzeugen recherchierten und verfaßten (vgl. dazu im einzelnen den Bericht von Helmut Moll, Das Martyrologium Germanicum des 20. Jahrhunderts. Idee und Durchführung eines universalkirchlichen Projekts, in: FKTh 15 [1999] 278–287). Pünktlich zur Eröffnung des Heiligen Jahres im Advent 1999 konnte das solide recherchierte, monumentale zweibändige Werk »Zeugen für Christus« mit einem Umfang von über 1300 Seiten erscheinen und am 18. November 1999 dem Hl. Vater präsentiert werden. Die erste Auflage enthält über 700 biographische Darstellungen (Lebensbilder) der einzelnen Märtyrer, denen (nach Möglichkeit) jeweils eine Photographie des Blutzeugen sowie archivalische Nachweise und Literaturangaben, gegebenenfalls auch ein Werkverzeichnis der betreffenden Person beigegeben sind. Als Verfasser der Artikel zeichnen über 130 Fachleute, die verbürgen, daß sich die Artikel auf hohem Niveau bewegen und alle historisch-wissenschaftlichen Standards erfüllen. Das Martyrologium deckt das Territorium

Deutschlands in seiner historischen Ausdehnung ab (also ohne Österreich und die Schweiz), beschränkt sich jedoch nicht streng auf diesen fest umrissenen geographischen Raum. Insbesondere erfaßt es auch jene deutschen Katholiken, die im Ausland das Martyrium erlitten haben, vor allem in den Missionsgebieten, sowie die Märtyrer von deutschen Volksgruppen in ost- und südosteuropäischen Siedlungsgebieten (Rußlanddeutsche und Donauschwaben). Das Martyrologium weist vier Kategorien von Märtyrern auf, welche das Ordnungsprinzip bestimmen: A: Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945), gegliedert nach Bistümern, Visitaturen und Ordensgemeinschaften (Bd. 1, S. 1–778 und Bd. 2, S. 779–906); B: Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus (ab 1917), gegliedert in Geistliche aus Deutschland, rußlanddeutsche Bischöfe, Diözesan- und Ordenspriester sowie Donauschwaben (Bd. 2, S. 909–992); C: Reinheitsmartyrien (20. Jahrhundert), gegliedert in schutzlose weibliche Jugendliche, schutzlose Ordensschwwestern und Frauen sowie getötete Beschützer und Beschützerinnen der bedrohten Frauen (Bd. 2, S. 995–1083); D: Blutzeugen aus den Missionsgebieten (20. Jahrhundert – in chronologischer Reihenfolge) (Bd. 2, S. 1085–1242). Erschlossen wird das Werk durch ein umfangreiches Personen- und Ortsregister sowie ein Verzeichnis der Abbildungen (zur ersten Auflage vgl. auch Michael Durst, Das neue deutsche Martyrologium, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 52 [2000] 117–120).

Die unerwartet große Resonanz, auf welche das Werk stieß, führte dazu, daß die 1800 Exemplare der ersten Auflage innerhalb weniger Tage vergriffen waren, was im Jahre 2000 zu einer zweiten, unveränderten Auflage führte. Eine dritte, durchgesehene Auflage erfolgte 2001, die Anfang 2006 wiederum vergriffen war, so daß bis dahin 7000 Exemplare des Werks einen Käufer gefunden hatten. Die Recherchen und Forschungen zu den Märtyrern des 20. Jahrhunderts waren inzwischen fortgesetzt worden, so daß bis 2006 weitere 84 Blutzeugen aus allen vier Kategorien ermittelt und ihre Lebensbilder verfaßt werden konnten. In einem »Seit 2001 neu ermittelte Blutzeugen« überschriebenen Anhang (Bd. 2, S. 1243–1380) wurden die Lebensbilder dieser Märtyrer, geordnet nach den vier genannten Kategorien, in die »vierte, vermehrte und aktualisierte Auflage« vom Jahre 2006 eingefügt. Der Fortgang der Forschung brachte es mit sich, daß seit Erscheinen der vierten Auflage 76 neue Märtyrer recherchiert und in Lebensbildern dargestellt werden konnten. In der nunmehr vorliegenden fünften,

erweiterten und aktualisierten Ausgabe wurden diese, wiederum nach den vier genannten Kategorien geordnet, in einem weiteren Anhang eingefügt, der die Überschrift »Seit 2007 neu ermittelte Blutzeugen« trägt (Bd. 2, S. 1381–1524). In bezug auf diese beiden Anhänge wurde das Autorenverzeichnis (Bd. 1, S. LVII–LXII) und das Quellen- und Literaturverzeichnis (Bd. 1, S. LXIII–LXXIV) in entsprechenden Anhängen nachgeführt, ebenso in den Indizes das Personenregister (Bd. 2, S. 1526–1576), das Ortsregister (Bd. 2, S. 1577–1619) sowie das Verzeichnis der Abbildungen (S. 1620–1623). Die vierte und die fünfte Auflage erhielt jeweils auch ein zusätzliches Vorwort (Bd. 1, S. L und S. LI). In der vorliegenden fünften Auflage enthält das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts nunmehr rund 900 Lebensbilder von Blutzeugen, die von ca. 160 verschiedenen Autoren verfaßt wurden.

Nachfolgend sei ein näherer Blick auf die seit 2007 recherchierten 76 Blutzeugen geworfen, die in der fünften Auflage neu in das deutsche Martyrologium aufgenommen wurden, ohne daß hier freilich auch nur ihre Namen vollständig aufgezählt werden könnten. Als Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus werden 12 Priester und Ordensleute sowie 14 Laien aufgeführt. Unter den Geistlichen sind drei Priester des Bistums Ermland, Pfarrer Karl Langwald, Pfarrer Ferdinand Podlech und Pfarrer Albert Rogaczewski (Bd. 2, S. 1394–1399), deren Seligsprechungsverfahren bereits eingeleitet wurden. Einen Einzelfall stellt der Salvatorianer-Bruder Johannes (Joseph) Savelsberg dar (Bd. 2, S. 1399–1403), der gegen Hitlers Angriffskriege religiös motivierte Bedenken hatte, sich deshalb dem Militärdienst zu entziehen suchte und wegen Fahnenflucht am 6. 12. 1939 durch Erschießen hingerichtet wurde. Zwei Mitglieder der Barmherzigen Brüder von Montabaur, der vom Bodensee stammende Br. Wunibald (Franz Josef) Brümmer (Bd. 2, S. 1387–1390) und der in der Nähe von Fulda geborene Br. Hyazinth (Ottmar) Vey (Bd. 2, S. 1406–1409), wurden im Rahmen der Devisenprozesse vom Sondergericht beim Landgericht Berlin im Jahre 1935 wegen angeblicher Devisenvergehen und »Verrats der deutschen Volksgemeinschaft« zu mehrjährigen Strafen im Zuchthaus Brandenburg-Görden verurteilt, wo Hyazinth Vey zwei Jahre später an den dort erlittenen Entbehrungen und Torturen starb, während Wunibald Brümmer wegen seines angeschlagenen Gesundheitszustandes vorzeitig aus der Haft entlassen wurde, aber ebenfalls 1937 an den Folgen der Kerkerhaft starb. Unter den 14 Laien finden sich die beiden 1999 von Papst Johannes Paul II. seliggesprochenen Alumnus des Oratoriums der Salesianer Don Boscos in Posen

Franciscek Kęsy und Edward Klink (Bd. 2, S. 1422–1425), die wegen angeblichen Hochverrats 1941 in Dresden durch das Fallbeil hingerichtet wurden, ferner eine Reihe von getauften Juden, die – wie Edith und Rosa Stein – ein Opfer der wütenden Reaktion der Nazis auf den mutigen Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe vom 26. 7. 1942 wurden. Dem schlesischen Steuerberater Dr. Richard Bittmann (Bd. 2, S. 1414–1417) wurde sein vom christlichen Menschenbild getragenes Engagement zugunsten der verfolgten Juden zum Verhängnis; er wurde denunziert, verhaftet und starb 1944 (?) im KZ Auschwitz-Birkenau an den dort erlittenen Torturen. Zwei Blutzeugen, der aus Freiburg i. Br. gebürtige, aber in Südtirol aufgewachsene Bauernknecht Richard Reitsamer (Bd. 2, S. 1433–1435) und der aus dem Sudetenland stammende, später in Bregenz lebende Gitarrenbauer Ernst Volkmann (Bd. 2, S. 1439–1443) wurden hingerichtet, weil sie den Dienst mit der Waffe aus Glaubensgründen verweigerten. Der aufgrund seiner katholischen Glaubensüberzeugung antinationalsozialistisch eingestellte Staatsrat und Staatsminister a. D. Dr. Dr. Franz Xaver Schwyer (Bd. 2, S. 1436–1439) starb 1935 vorzeitig an den Folgen der seit 1933 von den Nazis gegen ihn inszenierten Schikanen, Verfolgungen, Prozesse und Inhaftierungen.

In die zweite Kategorie der Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus fallen acht rußlanddeutsche Priester und 14 Laien (Bd. 2, S. 1445–1453), die unter Stalin das Martyrium erlitten, sodann fünf im donauschwäbischen Gebiet ermordete Priester und Ordensleute (Bd. 2, S. 1454–1463), die unter Tito hingerichtet bzw. getötet wurden, sieben sudeten-deutsche Priester und Ordensleute, die als Opfer des Nachkriegsunrechts ihr Leben lassen mußten (Bd. 2, S. 1464–1479), die beiden 1946 in Albanien erschossenen Priester Pfarrer Antonius Joseph Marxen und Pfarrer Alfons Tracki (Bd. 2, 1480–1487), deren Seligsprechungsverfahren 2002 von der Albanischen Bischofskonferenz eingeleitet wurden, und schließlich in der Tschechoslowakei die Vinzentinerin Schwester Florina (Barbara) Boenigh (Bd. 2, S. 1488–1491), die 1956 als Opfer der Verfolgung papsttreuer Ordensleute durch den kommunistischen Staat im Gefängnis Prag-Pankraz starb.

In der dritten Kategorie, welche die Reinheitsmartyrien (gegen Ende des Zweiten Weltkriegs) umfaßt, werden vier junge Frauen aus dem Ermland aufgeführt, die ihre Jungfräulichkeit gegen die Rohheit der sowjetischen Rotarmisten verteidigten und dabei zu Blutzeugen wurden: Agnes Drabinski, Gertrud Klimek, Hedwig Elisabeth Schnarbach und Angela Hildegard Berger (Bd. 2, S. 1493–1495), ferner

zwei unverheiratete Hausfrauen, Anna Fiebig und Maria Veronica Fischer, die am 16. 2. 1945 in Wormditt (Ostpreußen) ebenfalls durch russische Soldaten das Martyrium erlitten (Bd. 2, 1496–1498). Für alle sechs Blutzeugen hat Erzbischof Wojciech Ziemba von Warmia, der Metropolit von Ermland, im Jahre 2007 bzw. 2008 ein Seligsprechungsverfahren eingeleitet. Die aus der Steiermark stammende Steyler Missionsschwester Caeliane (Anna Maria) Klaminger (Bd. 2, 1498–1501) erlitt 1945 im Alter von 26 Jahren im oberschlesischen Leobschütz beim Einmarsch der Roten Armee das Reinheitsmartyrium. Der zur Beuronener Benediktiner-Kongregation gehörige Abt Michael (Karl Otto) von Witowski (Bd. 2, 1502–1505) wurde 1945 in Paradies (Freie Prälatur Schneidemühl) von russischen Soldaten getötet, als er sich schützend vor wehrlose Frauen stellte. Ein ähnliches Schicksal erlitt der Berliner Priester Pfarrer Paul Sawatzke (Bd. 2, S. 1505–1508), der 1945 in Schönow (Hinterpommern) zum Blutzeugen wurde.

Schließlich listet das Martyrologium in der vierten Kategorie drei Ordensmänner und eine Ordensfrau auf, die in den Missionsgebieten zu Blutzeugen wurden. Der aus dem Rheinland stammende Franziskanerpater Leo (Hubert Joseph) Heinrichs (Bd. 2, 1510–1513) wurde 1908 in Denver/Colorado (USA) von einem Attentäter aus purem Haß auf den Glauben und alle Priester bei der Feier der heiligen Messe erschossen. Das Seligsprechungsverfahren wurde bereits 1934 eröffnet. Der aus Pfaffnau (Schweiz) gebürtige Salesianer Don Boscos Pater Johann Fuchs (Bd. 2, S. 1514–1516) wurde 1934 bei der Ausübung seiner Missionstätigkeit unter den Chavantes-Indianern am Rio das Mortes in Brasilien von diesen mit Keulen erschlagen. Zwei weitere Martyrien betreffen das Missionsgebiet von Papua-Neuguinea, welches am Ende des Zweiten Weltkriegs zum Kriegsschauplatz der Auseinandersetzung zwischen Japan und US-Amerika wurde. Der in Köln geborene Steyler Missionar Pater Gerhard Prinz (Bd. 2, 1517–1521) wurde 1943 zusammen mit 61 weiteren Zivilisten von den Japanern gewaltsam auf ein Kriegsschiff gebracht und auf der Bismarck-See (Pazifik) zusammen mit einem Bischof, fünf weiteren Priestern, 14 Ordensbrüdern und 18 Ordensschwestern in einem Massaker grausam ermordet, während die aus dem Saarland stammende Steyler Missionsschwester Deotilla (Christine) Gouverneur (Bd. 2, S. 1521–1524) im Jahre 1944 bei Wewak (Pazifik) durch einen US-amerikanischen Fliegerangriff den Tod erlitt.

Michael Durst, Chur

Rainer Bendel, Abraham Kustermann, Hrsg., Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwes-

ten nach 1945 (Reihe: Beiträge zu Theologie und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Bd 19, Berlin: LIT Verlag 2010, 224 S., ISBN 978-3-643-10441-0, 19,90 EUR

Flucht und Vertreibung stehen für ein tragisches Kapitel der neueren deutschen und europäischen Geschichte. Es ist der Inbegriff für die von einem hohen Maß an Gewalt, Willkür und Zwang begleitete Verschiebung von mehr als 12 Millionen deutschen Reichsbürgern und Angehörigen deutschsprachiger Volksgruppen aus Ost-, Mittel- und Südeuropa nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Aufgrund von Gewaltanwendung, schlechter Versorgung, Entkräftung, ungünstiger Witterungsverhältnisse sowie der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse kamen bei Flucht und Vertreibung mehrere hunderttausend Menschen ums Leben. Durch Flucht vor der heranrückenden Ostfront und durch »wilde Vertreibungen« waren bis zum Kriegsende bereits ca. 2,5 Millionen Flüchtlinge nach Westdeutschland gekommen. Ab Januar 1946 sorgte dann der Ausweisungsplan der »Großen Drei« (USA, GB, UdSSR), der auf der Potsdamer Konferenz 1945 zu Protokoll kam, für eine »organisierte« Überführung aus Osteuropa und einen rapiden Anstieg des Zustroms von Vertriebenen in die vier Besatzungszonen in Deutschland. Die über 600.000 Vertriebenen, die im Laufe des Jahres 1946 in Württemberg/Nordbaden eingetroffen waren, haben die ansässige Bevölkerung um rund 20% vermehrt (S. 124). Jeder fünfte Katholik in Deutschland hat eine Vertriebenen-Herkunft. Drei Viertel aller heimatvertriebenen Katholiken wurden in Gebiete geworfen, die man als Diaspora bezeichnet. Da Frankreich an den Potsdamer Verhandlungen nicht beteiligt war, wurden keine Vertriebenen in die französische Zone aufgenommen, sondern nur in die amerikanische in Nord-Württemberg und Nordbaden. Das hat sich erst ab 1949/1950 nach der Gründung der BRD (und DDR) geändert, namentlich durch Binnenwanderung aus den Ländern Schleswig-Holstein, Niedersachsen und Bayern (20).

Mit der »größten Wanderbewegung aller Zeiten« (126) und Migrationsbewegung des 20. Jahrhunderts, die 1946 – in nur einem Jahr! – auf einem Höhepunkt angelangt war, wurden staatliche (Landrat, Flüchtlingsleitstelle, Staatskommissar für das Flüchtlingswesen im Innenministerium) und örtliche (Bürgermeister, Flüchtlingskommissare) Stellen allein nicht fertig. Neben den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege wurden daher vor allem die Kirchen zur Mithilfe in der Vertriebenenfrage aufgerufen. Schließlich boten das Erzbistum Freiburg/Breisgau und das Bistum Rottenburg (Stutt-

gart) sowie die Evangelische Landeskirche mit ihren Ortsgemeinden eine einmalige Infrastruktur zur Integration der Vertriebenen und hatten für sich die Aufgabenstellung auch längst erkannt. Seitens der Kirchenleitungen wurde eindringlich auf die christliche Pflicht der Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft hingewiesen. Beim Eintreffen der Transporte auf den zentralen Anlaufbahnhöfen wurden die Vertriebenen in der Regel von einem Geistlichen begrüßt und in eine nahe liegende Kirche geführt, bevor sie weiter in beigeordnete Durchgangslager kamen, wo sie registriert, ärztlich untersucht, vom Arbeitsamt erfasst und in neue Heimatgemeinden eingewiesen wurden. Elternlose Flüchtlingskinder kamen in Waisen-, Genesungs- sowie Kindererholungsheime in der Trägerschaft der Caritas und des württembergischen Hilfswerks der Evangelischen Landeskirche.

Während staatliche Stellen bemüht waren, durch Bewältigung äußerer Not, eine neue Existenzgrundlage mit Arbeit, Wohnraum (Genossenschaften), Lebensmitteln, Kleidung und Bildung zu schaffen, zählte zur kirchlichen Eingemeindung die Einladung zu Gottesdiensten, Gemeindeveranstaltungen, Einführung zur Geschichte und Landschaft der Gemeinde, das geduldige Zuhören beim Erzählen der Erlebnisse, heimatliche Liturgie und Volksmissionen sowie Jugendarbeit, aber auch die Betreuung von Kleiderkammern, Essensausgabe, Beratungsdiensten und Arbeitsvermittlung sowie Wohnungsbau (Bauorden, Diözesansiedlungswerk Rottenburg, sozialer Wohnungsbau im Erzbistum Freiburg/Breisgau) dazu, was einer drohenden Entkirchlichung und politischen Radikalisierung entgegenwirken sollte. Worunter die Heimatlosen am meisten litten, war in erster und letzter Linie die seelische Not. Es musste der Lethargie der Verzweiflung entgegengetreten werden, indem man den Betroffenen neue Perspektiven eröffnete. Dabei haben nebst staatlichen Stellen und den bischöflichen Ordinariaten auch die 1949 gegründete Ackermanngemeinde für die Sudetendeutschen das St. Hedwigswerk (Kardinal-Bertram-Werk), die Eichendorff-Gilde für die Schlesier, der Hilfsbund der Karpatendeutschen und das St.-Gerhards-Werk für die Deutschen aus dem Südosten Europas die religiös-kulturellen Werte der Herkunftsregionen sowie deren unterschiedliche Ausdrucksformen der Frömmigkeit mit Gebet- und Gesangbüchern, Maianachten, Gottesdiensten, Heimatabenden, Handarbeitsgruppen, Lichtbildervorträgen, Wallfahrten, Totengedenkfeiern und Errichtung von Gedenkstätten, Kreuzen, Statuen, Heimatsstuben und Museen sowie unzähligen Gedenkveranstaltungen die religiös-kulturellen Werte der Herkunftsländer gepflegt

und hochgehalten. Wie der Rottenburger Bischof Johannes Baptist Sproll (1870–1949), so hat auch der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) in einem Fasten-Hirtenbrief 1946 das Flüchtlings- und Vertriebenenelend thematisiert und damit erstmals eine breitere Öffentlichkeit über die Vertreibung informiert, denn die Zensurbestimmungen der alliierten Besatzungsmächte hatten eine Berichterstattung über die Vertreibungen in den Medien bisher verhindert (142). Dagegen wurde »das alliierte Unrecht von Potsdam« seit den 1960er Jahren durch die sozial-liberale Koalition (Brandt-Scheel) »zum Vokabular der Peinlichkeiten« (202) hinzugezählt, indem Deutsche in zunehmendem Maße als alleinige und verbrecherische »Täter« für die Kriegsgeschehnisse dargestellt wurden und die an den Deutschen während des Krieges und namentlich während der Vertreibung begangenen Verbrechen und damit auch die »Flucht und Vertreibung« insgesamt in den Schatten gestellt wurden. Um so interessanter ist die vorliegende Arbeit von den Historikern M. Beer, R. Bendel, M. Eberhard, E. Fendl, J. Köhler, A. Kustermann, D. Merz und T. Oschmann, die eine hohe Kompetenz und Fachkenntnis auszeichnet, die qualifizierte Nachahmung finden möge.

Corrigenda: S. 80: Altötting liegt in Niederbayern (nicht Obb.); 14: (vermutlich) Fallstudie (nicht Feldstudie); 125: Kaaden (nicht Kaachen); 150, Anm. 18: P. Leonhard Walter Hüttner OESA geb. 22.10.1913 in Frühbuß b. Neudeck, gew. 29.07.1939 in Böhmisch-Leipa, gest. 20.06.1992 in Stuttgart; 157: »DJO« = Deutsche Jugend des Ostens Abkürzungsverzeichnis fehlt); 187, Nr. 87: 1948 – 1958 (nicht 1945); 211, Anm. 39: 1945 (nicht 19545).

Emil Valasek

Spiritualität

Giovanna della Croce Brockhusen OCD, Die Bedeutung des Dämons im Geistlichen Leben. Nach der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz (Neudruck der Erstveröffentlichung im »Jahrbuch für Mystische Theologie«, Bd. 3, Wien 1957, 163-210) hrsg. von Josef K. Haspel (Beiheft 14 von »Gottgeweiht« – Zeitschrift zur Vertiefung geistlichen Lebens, Wien 2010, 75S., ISSN 1013-4417.

Der Hg. verfolgt mit dem Nachdruck dieser Abhandlung die Absicht, den Text, der für die meisten Leser nur schwer auffindbar ist, leichter zugänglich zu machen. Außerdem soll einem offensichtlichen Defizit heutiger Verkündigung, in der das personale Böse quasi abgedankt hat – anders als in New Age und Esoterik, wo recht ungeniert von den Engeln,

Geistern und Kobolden (verstanden als Energien zur Ichstärkung) gesprochen wird –, begegnet werden (3). Das Werk gliedert sich – nach einem Vorwort (1–5), einer Inhaltsangabe und Einleitung (9–12) – in die beiden Hauptabschnitte A. »Die Vision Satans des Hl. Johannes vom Kreuz« (12–36) und B. »Das Drama der Auseinandersetzung mit den bösen Geistern« (37–75), wobei letzterer drei Kapitel zählt: I: »Erste Begegnung mit Satan« (38–46), II. »Im Kampf mit den bösen Geistern« (47–66) und III. »Sieg über die bösen Geister« (67–75).

Die 1921 in Frankfurt geborene Autorin, die zunächst in Wien mittelalterliche Geschichte mit Schwerpunkt Osteuropa, worin sie 1943 promoviert worden war, und sodann Katholische Theologie studiert hatte, ist 1945 in den Wiener Karmel St. Josef eingetreten und hat im Jahrbuch für Mystische Theologie zahlreiche Artikel veröffentlicht.

In ihrer Einleitung macht Brockhusen auf einen zur Zeit des Johannes vom Kreuz weit verbreiteten falschen Mystizismus aufmerksam, der den spanischen Kirchenlehrer zu Reflexionen über den dämonischen Einfluß auf solche, die im geistlichen Leben voranschreiten, bewegen haben (15f.).

Die allgemeinen Daten der katholischen Dogmatik über den Themenkreis Angelologie und Hamartologie zusammenführend, wird zunächst die »Figur des bösen Geistes« (23–36) geklärt, wobei Vf. zu folgenden Charakterisierungen kommt: Es ist eine »Macht der Illusion [...], der Lüge« (25). Bei den Dämonen ist die »Perversität der Lüge« zu ihrer »metaphysischen Natur« geworden (25). Entspre-

chend seinem Wesen als »Vater der Lüge« versucht Satan, den Fortschritt im geistlichen Leben, der auf die größere Vereinigung mit Gott tendiert, zu verhindern, indem er in der Seele »Selbstdünkel und Eigenliebe« erweckt und die »Unterscheidungskraft des Geistes zu verdunkeln« sucht (57). Erinnert wird an die Lehre, die nicht nur dem hl. Johannes vom Kreuz zu eigen ist, sondern ein Traditionsgut bildet, dass der Böse zwar die Fähigkeit besitzt, »den begierlichen Teil [der Seele] zu erregen«, nicht aber »das Seelenzentrum direkt« anzugreifen (70).

Wie Vf. betont, geschehen die Anfechtungen »des bösen Feindes« nach Johannes vom Kreuz auf Zulassung Gottes hin. Sie dienen der Befreiung vom Eigensinn und der Läuterung (71f.). Wer nach Visionen und übernatürlichen Offenbarungen ein ungeordnetes Verlangen trägt, steht in Gefahr, dem »Geist des Irrtums« zu verfallen (71). Über Personen, die dem Geist des Irrtums verfallen sind, heißt es da: »Sie bleiben in der *Finsternis* der Täuschung in dem Maße, wie es ihrem *Geschmack und Verlangen* nach Sensationen im geistlichen Leben entspricht. Als Antwort auf ihre trügerische Freude kann sie der Teufel *völlig umgarnen*« (71). Es ist das Verdienst dieser Studie, aufzuzeigen, welche Irrnisse und Selbsttäuschungen – jenseits von Halluzinationen – auf diesem Gebiet möglich sind. Sie kann dazu dienen, einen Zugang zu diesem nicht immer leicht verständlichen Aspekt der Lehre des spanischen Mystikers und Kirchenlehrers zu erschließen.

Michael Stickelbroeck, St. Pölten

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Christian Schulz, Pfarramt, Oberglaim 56, D-84030 Ergolding

Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten

Dr. Johannes Vilar, Stadtwaldgürtel 73, D-50935 Köln

Dr. Ralph Weimann, Theresienstr. 20, 49377 Vechta