

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Bruns, Peter: „ <i>Kul(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche</i> “	241
Desecar, Alexander: <i>Jesu letztes Abendmahl und Todestag. Zur Chronologie und ihrer theologischen Deutung</i>	126
Dittrich, Achim: <i>Der Mater-Ecclesia-Titel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil</i>	283
Geißler, Hermann: <i>Gewissen und Wahrheit in den Schriften des seligen John Henry Newman</i>	185
Haßelberg-Weyandt, Wilfried: <i>Der Römische Kanon</i>	266
Hauke, Manfred: <i>Die „Grundgestalt“ der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger</i> ...	81
Ders.: <i>Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk</i>	161
Heid, Stefan: <i>Verheiratete und ehelose Priester</i>	116
Koch, Wolfgang: <i>Finalität – Zur Wiederentdeckung eines Grundgedankens</i>	201
Kolfhaus, Florian: <i>“Sentire cum Ecclesia”</i>	111
Kreiml, Josef: <i>Die Kirche in der Sicht Romano Guardinis</i>	251
Marschler, Thomas: <i>Kleine Theologie der Anbetung</i>	1
Schachenmayr, Alkuin Volker: <i>Die Rezeption des Antimodernisteneides in Wien</i> ...	33
Stickelbroeck, Michael: <i>Person und Herz</i>	50

BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger Klaus: <i>Liturgische Anregungen aus der Offenbarung des Johannes</i>	298
Braun, Karl: <i>Frauenpriesterweihe?</i>	140
Stöhr, Johannes: <i>Posthume Rehabilitation oder unglückliche Exhumierung?</i>	66
Ziegenaus, Anton: <i>Medjugorje in der Kontroverse</i>	224
Ders.: <i>Segnen und gesegnet werden</i>	61
Ders.: <i>Zur Begründung des Rechtssystems</i>	134
Ders.: <i>Zur Morgenröte der Neuzeit</i>	308
Van Bühren, Ralph: <i>Zweites Vatikanisches Konzil – „Der bleibende Wert einer Reform für die Neuevangelisierung</i>	144

BUCHBESPRECHUNGEN

Barba, M.: <i>Institutio Generalis Missalis Romani</i> (M. Hauke)	160
Baudry, G.-H.: <i>Handbuch der frühchristlichen Ikonographie</i> (R. van Bühren)	231
Berger, K.: <i>Der Wundertäter – Die Wahrheit über Jesus</i> (A. Desecar)	78
De Gaál, E.: <i>The Theology of Pope Benedict XVI.</i> (R. Weimann)	158
Duns Scotus, J.: <i>Freiheit, Tugenden und Naturgesetz</i> (hrsg. von T. Hofmann) (M. Chabada)	316
Felskau, C.-F.: <i>Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag</i> (E. Valasek)	320
Flis, J.: <i>Vater unser im Himmel</i> (J. Seanner)	315
Gherardini, B.: <i>Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs</i> (E. Valasek)	318

Jaros, K.: <i>Jesus von Nazareth. Ein Leben</i> (A. Desecar)	233
Heinzmann, R. / Selçuk, M.: <i>Offenbarung in Christentum und Islam</i> (P. Hofmann)	239
Hilberath, B. J.: <i>Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe</i> (K.-H. Menke)	156
Hofmann, M.: <i>Maria, die neue Eva</i> (A. Dittrich)	237
Hauke, M.: <i>Die Herz-Mariä-Verehrung</i> (A. Dittrich)	151
Kolfhaus, F.: <i>Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils</i> (M. Hauke)	148
Laumer, A.: <i>Karl Rahner und die Praktische Theologie</i> (J. Kreiml)	314
Ratzinger, J.: <i>Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras</i> (J. Kreiml)	76
Voderholzer, R. / Schaller, C. / Heibl, F.-X. (Hgg.): <i>Mitteilungen des Instituts-Papst-Benedikt XVI.</i> (Jahrgang 1 / 2008)(J. Kreiml):	74
Siano, P. M.: <i>La Massoneria tra esoterismo, ritualità e simbolismo</i> (M. Hauke)	319

B 51765

28. Jahrgang Heft 1/2012

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

Thomas Marschler: <i>Kleine Theologie der Anbetung</i>	1
Alkuin Volker Schachenmayr: <i>Die Rezeption des Antimodernisteneides in Wien</i>	33
Michael Sticklebroeck: <i>Person und Herz</i>	50

BEITRÄGE UND BERICHTE

Anton Ziegenaus: <i>Segnen und gesegnet werden</i>	61
Johannes Stöhr: <i>Posthume Rehabilitation oder unglückliche Exhumierung?</i> . . .	66

BUCHBESPRECHUNGEN 74

Kirche heute – Dogmatik – Exegese

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsdatum, Seitenzahl, ISBN-Nummer
und Ladenpreis des Buches*

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 beigelegt wird.

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

Kleine Theologie der Anbetung

Von Thomas Marschler, Augsburg

1 Hinführung

In der heutigen Theologie des Gebets kommt das Thema »Anbetung« nur am Rande vor. Im Zentrum stehen andere Aspekte: die Bedeutung des Gebets als Sprachgeschehen und seine Implikationen, der Umgang mit dem Projektionsvorwurf der Religionskritik, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit im Bittgebet und die Frage nach dessen genereller Sinnhaftigkeit oder auch das Verhältnis zwischen Gebet und praktischer Tat¹. Die Anbetung scheint in diesem Diskursfeld kaum von Interesse zu sein, bestenfalls als untergeordnete Spielart der Grundvollzüge Bitte und Dank².

(1) Schon die katholische Theologie früherer Zeiten hatte gewisse Schwierigkeiten damit, dem Thema »Anbetung« seinen angemessenen Platz zuzuweisen. Bei Thomas von Aquin gehört es der systematischen Zuordnung nach in die Erörterungen über die Gottesverehrung (*religio*), die wiederum im Kontext der langen Fragen zur Tugend der Gerechtigkeit stehen; »Anbetung«³ ist folglich ein Aspekt der philosophisch-the-

¹ Vgl. die Überblicke bei R. Götz, Aufgehen in die *Communio* des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts = MThS.S 65 (St. Ottilien 1999); J. Wüst-Lückl, Theologie des Gebets. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick = PTD 30 (Fribourg 2007).

² Für Karl Barth etwa ist – gut lutherisch – vom NT her das Bittgebet die Mitte des christlichen Betens, andere Formen des Betens sind ihm untergeordnet (auch die Anbetung); vgl. *Kirchliche Dogmatik* III/4 (Zollikon-Zürich ²1957) 109f. Vgl. dazu E. Harasta, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet (Neunkirchen-Vluyn 2003) 182–232; C. Svinth-Væge Pöder, *Doxologische Entzogenheit. Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth* = TBT 147 (Berlin-New York 2009) 93–113. Daß auch in historischer Perspektive die Beschäftigung mit »Gebet« praktisch ohne Berücksichtigung des Aspekts »Anbetung« auszukommen vermag, beweist der Band von R. Hammerling (Hg.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* = Brill's companions to the Christian tradition 13 (Leiden 2008).

³ Die eigentliche Anbetung Gottes heißt bei den scholastischen Autoren präzise *latría* / *cultus latría*, während *adoratio* / *προσκύνησις* bzw. *cultus* oft als Überbegriffe dienen, welche allgemein »die Huldigung vor fremder Größe« bezeichnen (vgl. J. Pohle / J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2 [Paderborn ¹⁰1956] 206; ausführlicher: Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 1 = Op. XVIII [Paris 1860] 541a–543b). Darunter fällt z. B. die Verehrung der Heiligen (*cultus dulíae*, im Fall Mariens *cultus hyperdulíae*), und erst recht ist die früher als *adoratio Papae* bezeichnete Huldigung des Papstes ganz vom allgemeineren Verständnis des Wortes *adoratio* her zu verstehen. Die Einzigartigkeit des lateinischen Kultes wurde bereits durch das II. Konzil von Nicäa 787 im Kontext des östlichen Bilderstreits festgeschrieben (vgl. DH 601) und seitdem oft wiederholt. Das letzte Konzil hat noch einmal deutlich daran erinnert, daß die Anbetung Gottes von allen Formen der Heiligenverehrung unterschieden bleibt (vgl. Vaticanum II, LG 51.66).

ologischen Tugendlehre⁴. Faktisch allerdings finden sich die längsten Ausführungen zur Anbetung in den systematischen Gesamtentwürfen der Scholastiker regelmäßig an einem anderen, etwas unerwarteten Ort: am Ende der Christologietraktate, näherhin in Verbindung mit der konkreten Frage nach der Anbetungswürdigkeit der Menschheit Jesu in der hypostatischen Union. Angeschlossen werden dort – besonders ausführlich in nachreformatorischer Zeit – Debatten über die Verehrung der Heiligen, besonders Maria, und über den rechten Umgang mit den heiligen Bildern, dem Kreuz und den Reliquien (Aspekte des *cultus relativus*), so daß in nachtridentinischer Zeit der Abschnitt *De adoratione (Christi)* die Gestalt einer eigenen, oft traktatähnlichen Folge von Disputationen erhält⁵. Die Neuscholastik hat unsere Thematik deutlicher auf die Erörterungen über die *religio* konzentriert – mit der Konsequenz, daß sie jetzt nicht mehr von der Dogmatik, sondern der Moraltheologie behandelt wurde⁶, der die Behandlung der christlichen Tugenden mittlerweile zugefallen war. Da in der Moraltheologie der frühen Neuzeit der tugendethische Ansatz zunehmend durch einen pflichtenethischen abgelöst wurde, konnte unser Thema ebenfalls im Rahmen einer systematischen Erklärung des Dekalogs, konkret der im ersten Gebot eingeschlossenen Kultverpflichtung, präsentiert werden⁷. Für die Anbetung in den praktischen Ausdrucksformen der gottesdienstlichen Verehrung interessierten sich Pastoraltheologie bzw. Liturgik⁸, und als schließlich spirituelle Theologie (Aszetik) als separates akademisches Fach auftrat, konnten auch ihre Lehrbücher Kapitel zum Thema Anbetung enthalten⁹. Allerdings gibt es namhafte Werke dieses Genres, in denen man das Stichwort Anbetung vergeblich sucht – vermutlich deswegen, weil die Verfasser sie eher als eine alle Menschen betreffende religiöse Pflicht denn als Teil des spezifisch christlichen, übernatürlichen Weges zur Vereinigung mit Gott in Glau-

⁴ Vgl. bes. Thomas von Aquin, S. th. II-II, q. 81.84. Dazu: E. Heck, Der Begriff *religio* bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion = APPSR 21–22 (München u.a. 1971), bes. 161–169; L. Bendel-Maidl, Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin = VGI 38 (Paderborn 1994) 160–170.

⁵ Vgl. beispielhaft F. Suárez SJ (1548–1617), *De incarnatione*, disp. 51–56 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 540–663b; Juan de Lugo SJ (1583–1660), *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 3 (Paris 1892), *De mysterio incarnationis*, disp. 33–37, 139b–235b, mit den Themen: *De adoratione in communi / De adoratione laetiae propriae Dei / De cultu dulciae perfectae et absolutae / De cultu et adoratione imaginum / De adoratione quae competit reliquiis et rebus aliis*. Vereinzelt gibt es im 17. Jahrhundert diese Erörterungen *de adoratione* auch in Gestalt von einzeln veröffentlichten Traktaten; vgl. etwa Ad. Tanner, *Disputatio theologica, de adoratione sacra* (Ingolstadt 1609). Ebenso sind gesonderte Abhandlungen über die Anbetung/Verehrung Christi, der Eucharistie, des Kreuzes, der Heiligen oder der Bilder publiziert worden, teils mit kontroverstheologischer Ausrichtung.

⁶ Vgl. etwa D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis sec. principia S. Thomae Aquinatis*, tom. 2 (Barcelona ¹⁰1945) 321–326 (n. 282–387).

⁷ Vgl. etwa H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, Bd. 2 (Innsbruck ¹³1921) 151ff. (n. 135–137).

⁸ Zwei Belege dafür aus der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts: Der Gießener Liturgiker Jakob Fluck (1810–1864) stellt die »Erste Abtheilung« des »Zweiten Theils« seiner »Katholischen Liturgik« unter die Überschrift »der latreutische Kultus« (Regensburg 1855), Joseph Amberger (1816–1889) behandelt in seiner Pastoraltheologie unter der Überschrift »Das große Opfer« die Meßliturgie der Kirche an der Spitze des Großabschnitts über das kirchliche »Pastoralleben« (Pastoraltheologie, Bd. 2 [Regensburg 1852] 15–362); der anbetende Charakter wird dabei an zahlreichen Stellen hervorgehoben.

⁹ Vgl. etwa A. Tanqueray, *Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie* (Paris u.a. 1931) 365 (n. 503); 729ff. (n. 1046ff.).

be, Hoffnung und Liebe betrachtet haben. Da in der theologischen Ethik der neuesten Zeit das Verhältnis des Menschen zu Gott im Vergleich mit den vielen aktuellen Fragen der speziellen Moral, die das menschliche Selbst- und Weltverhältnis betreffen, in den Hintergrund zu treten scheint¹⁰ und die geistliche Theologie (wenigstens im deutschen Sprachraum) höchstens am Rande des akademischen Lehrplans vorkommt, bleibt das Thema »Anbetung« vielleicht noch in Predigten, geistlichen Betrachtungen oder Exerzitienvorträgen präsent, aber fällt im eigentlichen *intellectus fidei* meistens aus.

(2) Man mag dieses Faktum als Beleg für den Verlust der spirituellen Dimension akademischer Theologie heranziehen, die Hans Urs von Balthasar bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert beklagt hat¹¹. Wichtiger jedoch dürfte sein, es als Hinweis auf die sehr prinzipielle Gefährdung der latreutischen Dimension christlicher Religiosität in unserer Gegenwart zu deuten. Religion in der Moderne wird von außen her, in soziologischer Betrachtung, häufig primär funktionalistisch verstanden, definiert im Ausgang von den (wirklichen oder angeblichen) Leistungen, die sie für den Menschen auch »nach der Aufklärung« noch auszuüben vermag. Sie wird beschrieben als Hilfe zur Bewältigung von Kontingenzerfahrungen, als Trost angesichts der eigenen Ohnmacht, Krankheit und Sterblichkeit – angesichts derjenigen Fragen also, auf welche die säkulare Weltanschauung keine alternativen Antworten zu geben vermag¹². Die Existenz »zweckfreier Gottesverehrung« ist in diesem Deutungsschema zweifelhaft. Aber auch aus christlicher Binnenperspektive dürften »funktionale« Aspekte der Religion – »Bitte und Dank« – nicht erst seit der Moderne im Zentrum des alltäglichen Gebets der meisten Gläubigen stehen. Ein so fokussiertes Beten braucht gewiß nicht abschätzig als »primitiv« klassifiziert zu werden¹³; dafür stehen seine Anliegen viel zu deutlich im Zentrum der Verkündigung Jesu selbst. Und dennoch ist der Gott, den die heilige Schrift bezeugt, mehr als das, was er *für uns* in dieser oder jener Lebenssituation ist. Darum ist auch Beten mehr. Es besitzt eine Dimension, die den Konnex zwischen erbetener und gewährter Hilfe weit übersteigt, und das ist die Dimension der Anbetung. Gerardus van der Leeuw sagt: »Wer glaubt, betet an. Er betet nicht nur«¹⁴, und verweist dabei auf das bekannte Wort Schelers, wonach die Not zwar beten, aber nicht anbeten leh-

¹⁰ So sucht man etwa im Sachregister des dreibändigen Handbuchs der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz u.a. (Akt. Neuausgabe, Freiburg 1993) die Stichworte »Anbetung«, »Gottesverehrung« oder »Kult« vergeblich. Ein moraltheologischer Entwurf des 20. Jahrhunderts, in dem das Motiv der Anbetung eine zentrale Stellung einnimmt, ist dagegen derjenige von Bernhard Häring; vgl. Häring, *Frei in Christus*, Bd. I (Freiburg 1989) 439–451 u.ö.

¹¹ Vgl. H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1960) 195–224. Dazu: Anton Štrukelj, *Kniende Theologie* (St. Ottilien ²2004).

¹² Vgl. bes. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (München ³2004).

¹³ So tut es noch Friedrich Heiler in seiner grundlegenden Monographie *Das Gebet* (München ³1921) 69: »Die christlichen Gebetsideale haben das Beten der naiven Volksmassen, vor allem das der Landbevölkerung, vielfach nur oberflächlich berührt [...]; es ist im wesentlichen Bittgebet, ›Bitte um Leben und Glück‹. Das Beten der heutigen katholischen und evangelischen Bauern wie das der mittelalterlichen ist – soweit es völlig spontan und frei ist – vielfach unverfälschtes primitives Beten«.

¹⁴ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen ²1956) 612.

re¹⁵. Im Blick auf die Wirklichkeit der Anbetung wird also deutlich, daß sich christliches Beten niemals in einem Funktionalismus, wie auch immer man ihn begründet, erschöpft. Wenn das Bewußtsein dafür im Katholizismus der Gegenwart deutlich zurückgegangen ist und in den sich zuspitzenden innerkirchlichen Lagerkämpfen zusätzlich verdunkelt zu werden droht¹⁶, ist eine Neubesinnung auf die Bedeutung der Anbetung im christlichen Glaubensvollzug, die sich nicht sofort auf den Teilaspekt der »eucharistischen Anbetung« beschränkt¹⁷, kein frommes Randthema, sondern ein Anliegen von existenzieller Notwendigkeit und dogmatischem Gewicht. Wie ein Weckruf klingen die Worte, die Carl Sonnenschein schon vor über 80 Jahren in einem Radiovortrag gesprochen hat: »Im Mittelpunkt des religiösen Lebens steht nicht das Wort! Sondern das Mysterium! Die Anbetung! Das Gebet!«¹⁸ Die folgenden Überlegungen wollen diese Mitte schärfer konturieren, indem sie auf vier zentrale Dimensionen eingehen, die in einer »Theologie der Anbetung« unverzichtbar erscheinen¹⁹.

¹⁵ Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Berlin 1933) 300: »Gewiß: Not lehrt beten. Aber den Grundakt des Gemütes, dadurch wir unser inneres Auge erst aufschlagen zum Ewigen, um dann erst zu ihm beten zu können, den Akt der Anbetung, ferner die Akte der Verehrung und Hingabe – lehrt die Not nicht. Und doch gibt es gar kein Gebet ohne vorhergehende Anbetung, weder Bitt-, noch Dankgebet, oder sonst eine Betweise.«

¹⁶ Vgl. die Anmerkungen des Bochumer Pastoraltheologen M. Sellmann, *Das verlorene Heilige. Ein Plädoyer für den Gestus der Anbetung*, in: *Impulse für die Praxis* (Erzbistum Freiburg), Heft 4/2008, 7–11, die von einem deutlichen Statement ausgehen: »Mein Eindruck ist: Wir verlernen im gegenwärtig allgemein praktizierten deutschen Katholizismus ausgerechnet jene Frömmigkeitsformen, in denen Gott ausdrücklich und unaustauschbar als der Heilige anerkannt und verehrt wird. Kürzer: Wir verlieren irgendwie den Kontakt zur Quelle« (7). »Unsere gegenwärtige kirchenpolitische Polarisierung bringt es mit sich, dass man entweder für Frömmigkeit oder für christliche Zeitgenossenschaft plädieren darf, keinesfalls aber für beides. Dabei gelten die von der Frömmigkeitspartei schnell als Fans des katholischen Milieus der 1960er, als langweilig und integralistisch« (8).

¹⁷ Die in ihrer Zahl insgesamt überschaubaren theologischen Beiträge zum Thema »Anbetung« der jüngeren Zeit konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Anbetung der Eucharistie und kommen nur von hier aus auf allgemeine Grundlagen einer Theologie der Anbetung zu sprechen; vgl. etwa H. U. von Balthasar, *Verehrung des Allerheiligsten*, in: ders., *Klarstellungen. Zur Unterscheidung der Geister* (Freiburg 1971) 111–116; J. H. Emminghaus, *Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe*, in: *BiLi* 45 (1972) 207–223; K. Rahner, *Eucharistische Anbetung*, in: *GuL* 54 (1981) 188–191 [mehrfach nachgedruckt]; F. Courth, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung*, in: *ThGl* 71 (1981) 63–74; J.-M. Hennaux, *L'adoration eucharistique*, in: *NRTh* 123 (2001) 574–582; *MD* 225 (2001) [Themenheft mit mehreren Beiträgen]; S. Winter, »Gottheit tief verborgen, betend nah' ich dir«. Fragmentarische Überlegungen zu wesentlichen Dimensionen eucharistischer Anbetung, in: *MThZ* 62 (2011) 157–174.

¹⁸ C. Sonnenschein, *Die katholische Weltanschauung*, in: ders., *Notizen. Weltstadtbetrachtungen*, Heft 9 (Berlin 1928) 25–31, hier: 30. Papst Benedikt XVI. hat zu Ostern 2011 (Regina Caeli-Ansprache vom 25.4.2011; URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_reg_20110425_easter-monday_ge.html) an ein Wort Guardinis erinnert: »Die Anbetung ist nicht etwas Nebensächliches; (...) es geht um das Letzte, um Sinn und Sein (...). In der Anbetung anerkennt der Mensch, was schlechthin uns heilig gilt« (R. Guardini, *Predigten zum Kirchenjahr* [Mainz 2¹⁹⁹⁸] 147f.).

¹⁹ Vgl. als Überblick zum Gesamtthema: A. Molien, *Art. Adoration*, in: *DSp*, Bd. 1 (Paris 1937) 210–222.

2 Grunddimensionen einer Theologie der Anbetung

2.1 Das Wesen der Anbetung:

Die Größe und Heiligkeit Gottes erkennen und preisend anerkennen

(1) In dem vielleicht wichtigsten Text zur Theologie der Anbetung im Neuen Testament, der himmlischen Vision, die in Kap. 4 und 5 der Johannesapokalypse geschildert wird²⁰, erblickt der Seher im Zentrum einen Thron, auf dem Gott sitzt. Gott selbst wird nicht beschrieben: »Erkennbar ist nur der Lichtglanz funkelnder Edelsteine, der von ihm ausgeht und der seine Macht und Herrlichkeit nach außen bekundet und sein Wesen zugleich geheimnisvoll umhüllt«²¹. Vom Himmel her ist der hoheitlich-königliche Gott der auch die Erde Beherrschende. Wegen seiner Heiligkeit und Erhabenheit wird er von der ganzen Schöpfung verehrt. Gottes universales Königtum wird angezeigt durch die stufenweise angeordneten Throndiener, die ihm nacheinander huldigen; seine Erhabenheit kommt durch die Würdetitel zum Ausdruck, die ihm entgegengebracht werden. Er heißt »der Allherrscher«, der, »der ist, war und kommen wird«. In diesen Bezeichnungen werden in jüdischer Tradition die Unendlichkeit und Souveränität Gottes unterstrichen, die im Himmel bereits in aller Klarheit sichtbar sind, während ihre eschatologische Manifestation in der irdischen Geschichte noch aussteht.

(2) Wenn eine Anbetungsszene wie diese ausgeht vom Blick auf das, was Gott ausmacht, was sein Wesen bestimmt im Unterschied zu dem aller Geschöpfe, dann bedeutet dies: Anbetung setzt *Erkenntnis* voraus. Die Anbetung, schreibt Guardini, »ist das Fundament, der Pfeiler, die Wölbung, der Inbegriff aller Wahrheit: daß Gott Gott ist und der Mensch Mensch«²². Thomas spricht von der *majestas divina* als dem Inbegriff der göttlichen Erhabenheit, auf welche die Anbetung zielt²³. Diese *excellencia* macht Gott allein der latreutischen Verehrung würdig. Im Judentum wurde die Anbetungswürdigkeit Gottes gerne mit besonderer Beziehung zum göttlichen »Namen« ausgedrückt, der nicht entehrt werden darf, sondern höchsten Lobpreis verdient; die Belege dafür im AT sind häufig (vgl. nur Ps 33, 3; Mal 1, 11). Indem Gott diesen Namen am Dornbusch dem Mose offenbart (Ex 3), gibt er sich seinem Volk als derjenige zu erkennen, der angesprochen und angebetet werden kann. Die christlichen Theologen haben – exegetisch vielleicht nicht ganz korrekt, aber der Sache nach durchaus legitim – im geheimnisvollen Gottesnamen JHWH nicht bloß die Zuwendung und Treue Gottes zu seinem Volk ausgedrückt gesehen, sondern ihn als Inbegriff einer spekulativ-theologischen Wesensbestimmung Gottes gelesen: »Ich bin, der ich bin« – »Ich bin die Fülle des Seins, ich bin das Sein schlechthin«. Dieses Gottsein Gottes,

²⁰ Neben einigen im folgenden zitierten Offb-Kommentaren wurden als neuere Gesamtinterpretationen konsultiert: G. Schimanowski, Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes = WUNT, 2. Reihe, 154 (Tübingen 2002); R. S. Morton, One upon the Throne and the Lamb. A Tradition Historical / Theological Analysis of Revelation 4-5 = Studies in Biblical Literature 110 (New York 2007).

²¹ H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (Regensburg 1997) 148.

²² R. Guardini, Die Anbetung (Würzburg 1940) 13.

²³ Vgl. Thomas, S. th. II-II, 84, 1 ad 2.

auf das der JHWH-Name in der Interpretation christlicher Ontotheologie hinweist – Étienne Gilson hat von »Exodusmetaphysik« gesprochen²⁴ –, ist der wahre Grund seiner Anbetungswürdigkeit. Guardini hat darum die Anbetung als den »Widerhall der Gotteshoheit im Menschen« bezeichnet²⁵. Gott verdient sie, weil er die höchste Vollkommenheit des Seins, der Inbegriff aller Vollkommenheit ist. Wenn wir uns Gott mit unserem endlichen Geist nähern, können wir die eine, unteilbare Perfektion seines Wesens niemals in einem einzigen Begriff erfassen. Wir begreifen sie immer nur in Aspekten, die aber alle zusammengehören, ja in Gott real zusammenfallen: *in ihm selbst* ist das göttliche Wesen bestimmt durch seine Unendlichkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, durch Ewigkeit, Allmacht, Weisheit, und Heiligkeit; *in Beziehung zu uns* sind ihm die Attribute der Güte, Souveränität, Vorsehung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und des höchsten Ziels zuzumessen²⁶. Weil uns diese Eigenschaften *in statu isto* niemals unmittelbar, in der Schau des göttlichen Wesens selbst, sichtbar werden, sondern stets im Spiegel der Kreaturen, kann schon die kleinste Begegnung mit den Spuren Gottes in der Schöpfung, vor allem die für jeden Naturalismus unerklärliche Erfahrung von Schönheit und Sinnhaftigkeit jenseits reiner Funktionalität, zum Anlaß tiefer Anbetung werden²⁷. Damit aber solches Erleben nicht in bloße »Ergriffenheit« mündet, wie sie auch dem Ungläubigen zuteil werden kann, muß es im Licht des Glaubens gedeutet werden, der uns die Eigenschaften Gottes ebenso vor Augen stellt wie die Tatsache unserer Geschöpflichkeit. Diese Einsicht unterscheidet die Anbetung von einer bloßen Meditation, einem »andächtigen«²⁸ Staunen vor dem unerklärlichen Geheimnis, in dem sich ein Mensch von religiösen Gefühlen ergreifen lassen mag und eine Ahnung vom Erhabenen, Transzendenten, ja vielleicht sogar Heiligen bekommt. Aber zum Akt der Anbetung vordringen wird er nur, wenn er das Ziel seiner geistlichen Suche kennt. Erst recht unterscheidet die Erkenntnisvoraussetzung die wahre Anbetung vom Götzekult, in dem das Geschöpf zwar eine Geste der Unterordnung vollzieht, aber vor einer schein göttlichen Realität, die diese nicht verdient.

(3) Wahre Anbetung erwächst also aus wahren Glauben. Aber zugleich erschöpft sie sich nicht darin, denn sonst wären das Bekenntnis bzw. seine theologische Reflexion und die Anbetung letztlich deckungsgleich. Anbetung ist mehr: Sie transzendiert

²⁴ Vgl. E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (Wien 1950) 58ff., bes. 59, Anm. 14: »Natürlich brachte der Exodus den Menschen keine metaphysische Definition Gottes; aber wenn es im Exodus auch keine Metaphysik gibt, so gibt es doch eine Exodusmetaphysik, und sie entwickelt sich bei den Kirchenvätern schon sehr früh.«

²⁵ R. Guardini, *Der Herr* (Würzburg 6 1949) 579.

²⁶ Vgl. Molien, *Adoration* [wie Anm. 19], 211f.

²⁷ Dies betont C. S. Lewis, *Zugänge zur Anbetung*, in: ders., *Du fragst mich, wie ich bete. Briefe an Malcolm = Beten heute 7* (Einsiedeln 3 1985) 97–102.

²⁸ Heiler, *Das Gebet* [wie Anm. 13], 493f. hat im Prinzip richtig den Unterschied zwischen »Andacht« und »Anbetung« erfaßt; seine phänomenologische Analyse mündet in das Urteil: »Die Anbetung trägt objektiven, die Andacht subjektiven Charakter.« Polemischer fällt die Abgrenzung aus bei G. K. Chesterton, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter* (Frankfurt/M. 1998) 89: »Andacht in der tristen und feinsinnigen Bedeutung des Begriffes ist eine Haltung, derer nur Ungläubige fähig sind. (...) Andacht können Menschen nur einer schönen Lüge beweisen.«

die theoretische Aussage, indem sie in einen Akt der Affirmation mündet, in eine Stellungnahme des menschlichen Willens²⁹. Sie besteht in der Bereitschaft, das Wesen Gottes in seiner Heiligkeit und Erhabenheit lobpreisend anzuerkennen und ihm die eigene Geschöpflichkeit einschränkungslos unterzuordnen³⁰. Anbetung ist der Schritt vom Erkennen zum Anerkennen, von der Ausrichtung des Denkens auf Gott als sein Objekt zur Ausrichtung der gesamten Existenz auf ihn als Herrn, sie ist die Extase des Bekenntnisses in die Doxologie, das Sich-Übereignen des Menschen aus dem Erkenntnisakt in die Haltung des Lobpreises. Hugo von Sankt Viktor († 1141), einer der großen Theologen der Frühscholastik, hat in seinem Werk *De sacramentis* den folgenden Definitionsversuch unternommen, der auf Vorgaben der Väterzeit (etwa bei Johannes Damascenus) zurückweist und mit gewissen Variationen von den scholastischen Theologen der späteren Epochen aufgegriffen worden ist: »Gott anzubeten bedeutet, ihm das ganze Innere (*totam mentem*) durch Demut und Hingabe zu unterwerfen, und zu glauben, daß er Ursprung und Ziel alles Guten ist«³¹. Vor allem das Moment der *submissio* und *devotio* ist auch in der nachfolgenden Debatte immer als das zentrale Element der Anbetung angesehen worden. So benennt Thomas von Aquin als grundlegenden Akt der *religio* die Hingabe an Gott, »die Bereitschaft des Willens, sich für alles, was zum Dienst an Gott gehört, hinzugeben«³². Thomas kann sogar von der Anbetung Gottes (*latría*) als einer Form der Knechtschaft (*servitus*) gegenüber Gott sprechen³³ – natürlich einer freiwillig vollzogenen, da sie ansonsten keinen tugendhaften Akt begründen würde³⁴.

(4) Durch das Moment der willentlichen Hingabe bleibt die Anbetung eng verwandt mit dem Glauben, in dem der Akt des Erkennens sich ebenfalls verbindet mit einem Akt der Zustimmung, der Affirmation unseres Willens. Wenn wir glauben, unterstellen wir uns der heiligen Autorität dessen, der zu uns spricht, und nehmen deswegen an, was er uns sagt. Anbetung ist wie das Glauben »an Gott« ein Richtungswort. Es bezeichnet die Finalisierung unserer ganzen Existenz auf ihn hin: Wir werden zu Erkennenden, weil wir uns ihm anvertrauen und übergeben. Für Scheeben galt darum (mit der scholastischen Tradition³⁵) der Glaube als solcher als »*ein religi-*

²⁹ Die Scholastiker sprechen von einem *actus elicited a voluntate*: Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 1 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 543b.

³⁰ Beide Schritte beschreibt Bossuet in seinem Sermon sur le culte du à Dieu (1666), in: ders., *Œuvres oratoires* V (Paris o. J.) 105–126.

³¹ Hugo von S. Viktor, *De sacr.* I. I, p. 12, c. 6 (PL 176, 353aB): »Deum adorare, est ei totam mentem per humilitatem et devotionem substernere, et ipsum principium ac finem omnis boni credere«.

³² Vgl. Thomas, *S. th.* II–II, 82, 1 c. Auch die Definition des geltenden Weltkatechismus erwähnt die Momente der Unterordnung und Demut (KKK 2628): »Anbetung ist die erste Haltung des Menschen, der sich vor seinem Schöpfer als Geschöpf erkennt. Sie verherrlicht die Größe des Herrn, der uns geschaffen hat [Vgl. Ps 95,1–6], und die Allmacht des Retters, der uns vom Bösen befreit. In der Anbetung wirft sich der Geist vor dem »König der Herrlichkeit« (Ps 24,9–10) nieder und schweigt ehrfürchtig vor dem »je größeren Gott« (Augustinus, Psal. 62,16). Die Anbetung des dreimal heiligen und über alles zu liebenden Gottes erfüllt uns mit Demut und gibt unserem Bitten Zuversicht.« Vgl. zuvor schon KKK 2097.

³³ Vgl. Thomas, *S. th.* II–II, 81, 1 ad 3.

³⁴ Vgl. ebd. a. 2 ad 2.

³⁵ Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 6 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 345b–346a: Alle Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe können den Charakter der Anbetung und des Kultes gewinnen, wenn sie zur Ehre Gottes vollzogen werden.

öser, und zwar zugleich ein latreutischer und theologischer Tugendakt«³⁶, näherhin als Akt »eines ganz besonders erhabenen, und Gott wohlgefälligen Kultus, der religiositas mentis oder des sacrificium intellectus«³⁷. Damit ist ihm bereits auch »ein doxologisches, homologetisches Moment, ein Moment des rühmenden Lobpreises Gottes«³⁸ eigentümlich. Während im Vollzug des Glaubens die Zustimmung des Willens das Erkennen ermöglicht und begründet, führt in der Anbetung das Glaubenserkennen seinerseits wiederum zu einem Akt des anerkennenden Willens. In der Anbetung legt der Glaubende gewissermaßen die Grundbewegung des geschöpflichen Verhältnisses zu Gott frei, das (unter veränderten Bedingungen) auch in der himmlischen Schau erhalten bleiben wird³⁹: nämlich die Haltung der Hingabe und Totalübergabe an ihn, den Herrn.

(5) Aber warum braucht es diesen Schritt, warum strebt der Mensch gerade beim gläubigen Nachdenken über Gott darnach, nicht bei der theoretischen Aussage über Gott stehen zu bleiben, sondern sie in Übergabe an Gott münden zu lassen? Der Grund dafür ist, wie bereits angedeutet, die Einzigartigkeit Gottes selbst, der wir beim Nachdenken über ihn begegnen. Sie führt unser Denken an seine Grenzen – und über sie hinaus in die Anbetung. Wenn wir von Gott sprechen, sprechen wir nicht von einem »etwas« neben anderem (einem *aliquid* als *aliud quid*), sondern vom unbegreiflichen Grund aller Wirklichkeit (und darum dem *non aliud*, wie Nicolaus Cusanus sagt); nicht von einem kontingenten Seienden, dessen Wesen die eigene Existenz nicht verbürgt, sondern von der Fülle des Seins, in der »Was« und »Wodurch« eins sind. Von diesem Gott »richtig« zu sprechen, bedeutet, die Sprachlosigkeit zuzugeben, in die unsere analogen Prädikationen, Metaphern und Vergleiche geraten angesichts seiner unvergleichlichen Wirklichkeit. Gott läßt sich nicht »auf einen Begriff bringen«, und alle Versuche, ihn nach Art geschöpflicher Realitäten zu beschreiben, bleiben weit hinter seiner Realität zurück. Doch zugleich befähigt uns diese theoretische Sprachlosigkeit zu einem anderen, neuen Sprechen, nämlich zur Doxologie. Sie zerbricht alle Götzenbilder, die der menschliche Geist bei seinem Versuch hervorbringt, das Göttliche dem endlichen Begreifen anzupassen. Wir beten Gott an, sagt Bossuet mit Verweis auf die Vätertheologie, weil er ein undurchdringlicher Abgrund ist, den wir nicht zu erforschen vermögen⁴⁰. Über die Grenzen des Erkennens hinaus wagt der Anbetende den Schritt auf Gott zu, indem er sich vor ihm niederwirft, ja indem er sich mit seiner ganzen Existenz geradezu in sein Geheimnis hineinwirft. Von der Betrachtung jeder Eigenschaft, die wir in der Dogmatik Gott zuschreiben, können wir hinübergehen in die Anbetung, denn in jeder dieser Eigenschaften begeg-

³⁶ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre, hg. von M. Grabmann = Gesammelte Schriften III (Freiburg 1948) n. 657 (S. 301).

³⁷ Ebd. n. 670 (S. 305). Zu den mittelalterlichen Ursprüngen des Lemmas vgl. A. Speer, *Sacrificium intellectus*, in: AF 76 (2008) 57–70; ders., *Sacrificium intellectus*, in: I. Atucha u.a. (Hgg.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach = Textes et Études du Moyen Âge 57* (Porto 2011) 649–660.

³⁸ Courth, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung* [wie Anm. 17], 65.

³⁹ Thomas von Aquin sagt dies ausdrücklich von der Haltung der *reverentia*; vgl. Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 286ff.

⁴⁰ Vgl. Bossuet, *Sermon sur le culte du à Dieu* [wie Anm. 30], 111.

nen wir der göttlichen Unbegreiflichkeit, die uns fasziniert und zum anbetenden Staunen führt. Die Anbetung läßt den gewöhnlichen dankenden Lobpreis hinter sich, sofern sie sich durch keinen anderen Grund motiviert weiß als durch das Gott-Sein Gottes selbst, das Erscheinen seiner unfäßbaren Herrlichkeit⁴¹. Es ist daher kein Zufall, daß die großen Lobhymnen des Christentums Gottes Titel und Eigenschaften immer neu aufzählen, sie wiederholend vor unser geistiges Auge stellen. Der Betet »versenkt sich in sie, entfaltet sie, breitet sie gleichsam vor Gott aus und rühmt Ihn um ihretwillen«⁴².

(6) Der Anbetende findet also sein Glück darin, sich selbst von Gott abzuheben, indem er alle diejenigen Wesenseigentümlichkeiten benennt, die Gott fundamental vom Geschöpf unterscheiden. Diese Differenzerfahrung erweckt Ehrfurcht⁴³ und ein heiliges Erschrecken des Geschöpfes über die eigene Nichtigkeit angesichts der Hoheit Gottes. Doch gerade so wird der Anbetende zur größtmöglichen Selbsterkenntnis geführt, zur Wahrheit der eigenen Nicht-Göttlichkeit und kreatürlichen Kontingenz. Er versteht, daß es im Universum eine Ordnung gibt, die niemand verrücken kann: Gott und Geschöpf sind verschieden, und im Zentrum von allem steht Gott. Weil Anbetung Anerkennung dieser Ordnung ist, Anerkennung der heiligen Herrschaft Gottes über den ganzen Kosmos, ist sie der Grundakt einer theozentrischen Weltansicht. Ihren Standpunkt kann der zunächst unweigerlich an die eigene Ich-Perspektive gebundene Mensch nur dadurch gewinnen, daß er sich zum ek-zentrischen Selbstvollzug auf Gott hin entscheidet und diese Entscheidung immer wieder im Akt der Anbetung erneuert. In diesem »Verlagern des Schwerpunktes vom eigenen Ich in das Geheimnis des lebendigen Gottes«⁴⁴ drückt sich in aller Klarheit das paradox erscheinende Lebensideal aus, das Jesus seine Jünger im Evangelium lehrt (vgl. Mk 8, 35par): Je mehr sich der Mensch an Gott verliert, desto mehr gewinnt er sich letztlich selbst⁴⁵. Gott zu loben, so der Religionswissenschaftler van der Leeuw, »bedeutet nicht, daß man nichts von Gott will – im Gegenteil: man will alles von Ihm –, sondern daß man sich selbst und die eigene Mächtigkeit losläßt und sich ganz auf die Macht Gottes stellt«⁴⁶. Klemens von Alexandrien faßt diese Einsicht in ein plastisches Bild: »Wie diejenigen, die sich auf dem Meere an einen Anker hängen, zwar an dem Anker ziehen, ihn aber nicht zu sich heranziehen, sondern vielmehr sich zu ihm hin, so bewegen sich

⁴¹ Das Gloria der Meßliturgie bezeichnet diesen Übergang des Dankes in die Anbetung sehr genau, wenn es sagt: »Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam«. Wir haben, wie es im Epheserbrief heißt, die »Glorie seiner Gnade zu preisen, die er uns geschenkt hat in seinem Sohn« (Eph 1,6); vgl. dazu H. U. von Balthasar, Die Würde der Liturgie, in: ders., Neue Klarstellungen (Einsiedeln ²1995) 74–82, hier bes. 76.

⁴² R. Guardini, Vorschule des Betens (Einsiedeln u.a. ⁵1956) 88.

⁴³ Die klassische Theologie spricht vom *timor reverentialis* in der Anbetung; vgl. Suárez, De incarnatione, disp. 51, sect. 2, n. 20 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 551b–552a.

⁴⁴ G. Virt, Art. Anbetung IV. Praktisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 1 (Freiburg 1993) 609f., hier: 610.

⁴⁵ Insofern darf man sagen: »Auch der Kult geschieht, so sehr der Mensch nach Kräften versucht, Gott das Geschuldete zurückzugeben, nicht um Gottes willen, der in sich selbst voll der Herrlichkeit ist, sondern um des Menschen willen: Darin, daß der menschliche Geist sich Gott unterordnet, um Gott zu verehren, findet er seine Vollendung; der Mensch realisiert, was er ist: geistbegabtes Geschöpf« (Bendel-Maidl, Desiderii interpres [wie Anm. 4], 167).

⁴⁶ Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion [wie Anm. 14], 489.

auch die, welche im gnostischen Leben Gott an sich heranziehen wollen, in Wirklichkeit, ohne es zu merken, selbst auf Gott zu; denn wer Gott dient, der dient sich selbst⁴⁷.

(7) Natürlich wäre diese Dialektik falsch verstanden, wenn man mit ihrer Hilfe die Anbetung auf das »selige Ausruhen in der Aneignung des Absoluten«⁴⁸ beschränkte und in ihr vor allem das angenehme Versinken in pietistischer Innerlichkeit finden wollte. Zumindest ihrer vorläufigen, irdischen Realität wird man damit nicht gerecht. Weil in der Anbetung in erster Linie Gott zählt, nicht aber wir (mit unseren Wünschen, Bitten, Gefühlen), kann ihrem Vollzug im Vergleich mit dem sonstigen persönlichen Gebet sogar eine größere Strenge und Nüchternheit zugesprochen werden. Nicht immer schenkt sie dem Anbetenden Frieden und Seligkeit, sondern geht zugleich einher mit der beunruhigenden Erfahrung der Fremdheit Gottes und seiner Distanz zur Welt. Die großen Meister des geistlichen Lebens empfehlen darum, daß wir uns in der Anbetung vom Bedürfnis nach besonderen spirituellen Empfindungen (wie Tröstung oder Liebe) und vom Bewußtsein, besondere Gnaden zu empfangen, freimachen sollen⁴⁹. Die Anbetung begnügt sich mit dem reinen Blick auf den Herrn. Im Alten Testament ist die Wüste mit ihrer kargen Abgeschiedenheit der Ort, wo Israel nach der Berührung mit der Idolatrie Ägyptens zur wahren Anbetung zurückgeführt wird, und im Neuen Testament findet sie ihren höchsten Vollzug im einsamen Sterben des Gekreuzigten vor den Toren der Stadt. Davon bleibt die christliche Anbetung zutiefst geprägt.

2.2 Die spezifisch christliche Dimension der Anbetung: Hingabe an den Vater durch Christus im Heiligen Geist – und Hingabe an Christus, den Erlöser und Herrn

Nicht selten ist die theologische Wende zur Anthropozentrik in der jüngeren Vergangenheit damit begründet worden, daß nur sie wirklich jene Anerkennung und Würde ernst nehme, die der Mensch nach biblischem Zeugnis im Bund mit Gott zugesprochen bekommt. Anbetung mag zu den ältesten Ausdrucksformen menschlicher Religiosität gehören⁵⁰ – aber hat Christus solche naturhafte Religiosität nicht überwunden, indem er den Seinen ein ganz neues Verhältnis zu Gott geschenkt hat: die Beziehung des geliebten Kindes zum Vater, die sich in der Anrede ebenso ausdrücken muß wie im Gestus des Gebets? Dagegen sieht man in den klassischen Praktiken der Anbetung ein letztlich vorchristliches Gottesbild vorherrschend bleiben, das orienta-

⁴⁷ Clemens von Alexandrien, Stromateis Lib. 4, c. 23, n. 152 (SC 463, 310); Übers.: BKV, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel239-5.htm>.

⁴⁸ So eine Bestimmung der Anbetung beim Schleiermacher-Adepten Carl Schwarz, Über das Wesen der Religion (Halle 1847) 26.

⁴⁹ Vgl. ein Zitat aus den geistlichen Briefen des Charles de Condren bei H. Bremond, Heiligkeit und Theologie (Regensburg 1962) 258: »Je reiner die Kraft Gottes in den Seelen ist, desto weniger fühlen sie diese. Denn Gott und alles, was wirklich göttlich ist, ist unfühler und unfaßbar, wir aber fühlen nur das, was unser ist oder uns angepaßt, unsern sinnlichen und geistigen Fähigkeiten entsprechend. Wir haben aber keinerlei Sinn, der es uns ermöglicht, die göttlichen Wirklichkeiten zu erkennen, als nur den Glauben, der uns von ihnen überzeugt, ohne daß wir sie sehen oder empfinden, und der uns niemals täuscht.«

⁵⁰ Vgl. etwa Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 46f.

lische Ideal des himmlischen Großkönigs, der um sich herum nur Knechte kennt⁵¹. Dieser Einwand ist ernst zu nehmen. Ich möchte darauf in zwei Schritten eingehen.

(1) Die Unterwerfung des Menschen im Akt der Anbetung ist im Christentum niemals als Weichen vor Gottes reiner Allmacht verstanden worden. Christliche Anbetung, so hat Guardini immer wieder zurecht betont, ist nicht der Gestus des Besiegten vor dem Größeren und Stärkeren. Die Allmacht, der sich der Anbetende unterwirft, ist die Macht, die sich zugleich als Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte erweist, ist die Heiligkeit, die unserer Verehrung wirklich würdig ist, weil man sich ihr in Sehnsucht und Liebe nähern kann⁵². Deshalb wahrt echte Anbetung in der Unterwerfung immer die menschliche Würde, ja bringt sie wie kaum ein anderer Akt zum Ausdruck, da sie aus der Einsicht in die Wahrheit und der freien Hingabe an sie hervorgeht. Corona Bamberg illustriert dies mit den Worten eines »archaisch afrikanischen Gebet[s]«: »In deiner Größe bin ich groß, mit dem, was du willst, stimme ich überein«⁵³.

(a) Wir erkennen dies zum einen, wenn wir die echte Anbetung vergleichen mit der Idolatrie. Hier beugt der Mensch sein Knie vor einem geschöpflichen Gut und gerät dabei in falsche Abhängigkeit, die seine Freiheit letztlich beschädigt oder sogar zerstört. Oberstes Vorbild ihrer Zurückweisung ist Jesus selbst, der das götzendienerische Angebot des Versuchers verwirft, indem er sich zur alleinigen Anbetungswürdigkeit des wahren Gottes bekennt (vgl. Mt 4,19f.). In seinem Gefolge lehnt auch Petrus die Anbetungsgeste des Zenturios Cornelius ab, weil er nur ein Mensch ist (Apg 10,26). Für die frühe Kirche war diese Haltung in der Begegnung mit dem Anspruch des antiken Kaiserkultes unbedingte Verpflichtung⁵⁴. Aber nicht nur in den dramatischen Bekenntnissituationen, sondern ebenso in der täglich neu im Kleinen zu verteidigenden Ziel- und Wertordnung des eigenen Lebens schenkt die Option für Gott dem Anbetenden Freiheit. Wer anbetet, sagt sich von absoluten Ansprüchen relativer Instanzen los; er wird ihnen gegenüber »gelassen«, weil er Gott, dem wahrhaft Absoluten, die erste Stelle überläßt. Die Dinge der Welt offenbaren sich ihm vor dem Angesicht Gottes als das, was sie sind: als endliche, vorläufige Realitäten, in denen der Mensch nicht sein letztes Ziel findet, an denen er aber darum auch niemals zerbrechen und verzweifeln muß⁵⁵.

⁵¹ »Die Proskynese ist ein alter Bestandteil des persischen Hofzeremoniells«: G. Theissen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 21992) 218. In Rom blieb sie umstritten, da sie häufig als barbarisch galt (vgl. ebd. 218–222).

⁵² Vgl. Guardini, Vorschule des Betens [wie Anm. 42], 88; ders., Der Herr [wie Anm. 25], 580; ders., Die Anbetung [wie Anm. 22], 11f.

⁵³ C. Bamberg, »In deiner Größe bin ich groß.« Anbetung als Erweis der Freiheit, in: GuL 49 (1976) 249–264, hier: 252.

⁵⁴ Vgl. Theophilus von Antiochien (†181/188), An Autolykos 11 (in: A. Heilmann [Hg.], TKV, Bd. 3 [München 1964] 532): »Ich will dem Kaiser lieber Ehre erweisen, indem ich für ihn bete, als indem ich ihn anbete. Anbetung erweise ich nur dem wirklichen und wahren Gott, da ich weiß, daß von ihm der Kaiser bestellt ist. Du wirst mir sagen: ›Warum betest du den Kaiser nicht an?‹ Weil er nicht geschaffen ist, um angebetet, sondern um geehrt zu werden mit rechtmäßiger Ehre.« Weitere Väterbelege bei E. Beurlier, Art. Adoration, in: DThC I (Paris 1923) 437–442, hier: 438.

⁵⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Anklage oder Anbetung. Zwei gegensätzliche Grundweisen menschlichen Daseins, in: KIBI 65 (1985) 13–17, bes. 16f. Der KKK sagt unter n. 2097: »Die Anbetung des einzigen Gottes befreit den Menschen von der Selbstbezogenheit, von der Sklaverei der Sünde und der Vergötzung der Welt.«

(b) Ein Akt der Freiheit und Würde ist die Anbetung Gottes zugleich deswegen, weil sie möglich bleibt inmitten aller äußeren Unfreiheit, in die ein Mensch schuldlos geraten kann. Die Bewahrung der rechten Anbetung ist das Zeichen innerster Selbständigkeit und Widerständigkeit des Vernunftgeschöpfes Mensch, auch dann, wenn es äußerlich kreatürlichen Mächten und Gewalten scheinbar hilflos ausgeliefert ist. Darum sind die himmlischen Anbetungsszenen in der Geheimen Offenbarung nicht nur als Aufforderung, sondern vor allem als Botschaft der Hoffnung für die Gemeinden in der Bedrängnis zu lesen, an die das apokalyptische Trostbuch gerichtet ist. Die Christen sollten begreifen: Diktatoren können Menschen auf die Knie zwingen, aber sie dazu bringen, ihre Knie aus freier Hingabe zu beugen, kann nur Gott in seiner Heiligkeit. »Das gebeugte Knie und die hingehaltenen leeren Hände sind die beiden Urgebärden des freien Menschen«, lautet ein viel zitiertes Wort, das P. Alfred Delp SJ in der Gefangenschaft niederschrieb⁵⁶, bevor er zu einem Märtyrer des 20. Jahrhunderts wurde.

(c) Ganz generell dürfen wir darum sagen: Die Integrität der Anbetung schützt die Integrität der menschlichen Persönlichkeit⁵⁷. Kult und Heiligkeit, Frömmigkeit und Sittlichkeit bedingen und befördern sich⁵⁸. Je mehr sich ein Mensch anbetend der göttlichen Wahrheit hingibt, desto intensiver wird er derselben Wahrheit auch in allen anderen Bereichen seines sittlichen Lebens die Ehre zu geben versuchen. Jeder Tugendakt, der irgendwie die Unterwerfung unter Gott zum Ausdruck bringt, so lehrt Suárez, kann ein innerer Akt der Anbetung werden⁵⁹. Denn der Mensch soll nach den Worten des Apostels buchstäblich »alles zur Verherrlichung Gottes tun« (1 Kor 10,31). So falsch es allerdings wäre, Gottes- und Nächstenliebe gegeneinander auszuspielen, so bedenklich wäre es auch, im Interesse des Humanum die Kontemplation ganz auf die Aktion reduzieren zu wollen. Es ist aus christlicher Sicht ein falscher Weg, die ausdrückliche Liebesbezeugung gegenüber Gott für unnötig zu erklären, wenn man ihn nur in den Menschen liebt, die der Hilfe bedürfen⁶⁰. Denn der ausdrückliche Vollzug der Anbetung, vor allem in seiner liturgischen Gestalt, ist notwendig, damit der Mensch die Grundhaltung der Hingabe an Gott, des Sich-Verschenkens an ihn lernen und einüben kann. Aus dem Kult heraus soll sie dann dem Vorbild Christi entsprechend in einen Habitus münden, der auch unser Verhältnis zu den Menschen bestimmt. Gerade durch ihren selbstlosen, zweckfreien Vollzug formt die

⁵⁶ Vgl. A. Delp, *Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung, 1944–1945* (Frankfurt 1963) 116.

⁵⁷ Vgl. Guardini, *Der Herr* [wie Anm. 25], 581: »Die Reinheit des Geistes hängt mit der Wahrheit zusammen. Jener Geist ist rein, in welchem die Unterschiede gezogen und die Grenzen bewahrt werden; der das Große groß nennt, und das Kleine klein; der niemals Ja in Nein verkehrt und Nein in Ja; der Gut und Böse durch das unbedingte Entweder-Oder geschieden hält, welches zwischen sie gesetzt ist.« Vgl. auch ders., *Die Anbetung* [wie Anm. 22], 13f.

⁵⁸ Dies zeigt an den Texten des hl. Thomas Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 167.

⁵⁹ »Unde dicitur secundo, omnem actum virtutis tam internum quam externum, in quo fuerit proportio aliqua ad significandam animi submissionem, posse esse objectum et materiam circa quam proxime versetur interior affectus adorationis«: Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 27 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 554a.

⁶⁰ Vgl. die Anmerkungen bei H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* (Einsiedeln ⁵1993) 80–84.

Anbetung in ganzheitlicher Weise die Persönlichkeit des Menschen und befähigt ihn zu wahrhaft christusförmigem Handeln in allen Bereichen des Lebens. Darum ist anbetende Liturgie immer auch eine Schule der Caritas, ein Ort, wo christliches Ethos vermittelt und eingeübt wird⁶¹. Und umgekehrt wird das ganze Leben des Christen zum Ausweis und Beleg dafür, ob seine Anbetung echt und ernst ist. Anbetung darf niemals ein punktueller, auf Gebet und Ritus eingegrenzter Vollzug bleiben, sondern muß ein Zustand, eine das ganze Dasein ergreifende Prägung durch die Tugend der *religio* werden⁶², die Bewegung andauernder Hingabe und umfassender »Proexistenz«. Allein deswegen läuft eine anthropologisch motivierte Kritik am Akt der Anbetung ins Leere.

(2) Gewiß gehört die Anbetung, wie die ältere Theologie stark betont hat, unter diejenigen religiösen Pflichten, die dem Menschen schon natürlicherweise, unabhängig von der Christusoffenbarung einsichtig sein können, weil sie zu den Forderungen der Gerechtigkeit gehören, die er auch Gott gegenüber zu erfüllen hat. Wenn die Gerechtigkeit im Kern darin besteht, »jedem das Seine zu geben«, dann entspricht es dem Geschöpf, seinem Herrn und Gott, von dem er in jeder Faser seiner Existenz abkünftig und abhängig ist, höchste Verehrung zu zollen. Anbetung ist »Bringschuld« der Kreatur gegenüber Gott, »der naturgegebene Widerstrahl des Lichtes Gottes, welches auf das geistige Geschöpf fällt«⁶³. Damit scheint der Anbetung freilich ein spezifisch christliches Gepräge zu fehlen.

(a) An dieser Stelle lohnt wiederum der Blick ins Neue Testament. Das Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen in Joh 4 gehört zu den wenigen Stellen, an denen aus dem Munde Jesu ein ausdrückliches Wort zum Thema »Anbetung« überliefert ist⁶⁴.

⁶¹ Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Römische Kurie (22. Dezember 2005) in: AAS 98 (2006) 45: »Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen. Und gerade in diesem persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn reift dann auch die soziale Sendung, die in der Eucharistie enthalten ist und nicht nur die Grenze zwischen dem Herrn und uns, sondern vor allem auch die Grenzen aufreißen will, die uns voneinander trennen.« (Siehe auch die Reflexionen bei D. von Hildebrand, Liturgie und Persönlichkeit (Salzburg 1934); für unser Thema bes. 56–102 (»Der Geist der Ehrfurcht / der Wertantwort in der Liturgie«).

⁶² Bérulle spricht von der Anbetung *par état* und nicht bloß *par actions* (Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, in: Œuvres complètes, ed. Migne [Paris 1856] 239). Vom heiligen Franz von Assisi »berichtet sein Biograph Thomas a Celano, er habe »nicht so sehr gebetet, sondern sei vielmehr ganz zum Gebet geworden« (Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 223). Ähnliches wird auch von anderen Heiligen bezeugt. Das Zweite Vatikanum hat die Berufung dazu, »überall Anbeter in heiligem Tun« zu sein und dadurch »die Welt Gott zu weihen«, allen Getauften zugesprochen (LG 34; vgl. auch LG 41).

⁶³ L. Scheffczyk, Das »immerwährende Gespräch« – heute unterbrochen? Vom Sinn des Gebetes und seiner Gefährdung, in: H. Pfeil (Hg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit, Bd. 2 (Aschaffenburg 1977) 137–160, hier: 155.

⁶⁴ Vgl. zum folgenden: J. Horst, Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart = NTF III/2 (Gütersloh 1932) 293–307; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1–4 = HThK IV/1 (Freiburg ⁴1979) 469–475; J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, I. Teil a = Geistliche Schriftauslegung 4/1a (Düsseldorf 1981) 292–301; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes = ÖTBK 4/1 (Gütersloh-Würzburg ³1991) 209f.; O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (Tübingen 1994) 118–127; B. Schwank, Evangelium nach Johannes (St. Ottilien 1996) 145f.; C. S. Keener, The Gospel of John. A Commentary (Peabody/Ma. 2003) 615ff.; E. Peterson, Johannesevangelium und Kanonstudien = Ausgewählte Schriften 3 (Würzburg 2003) 183–190; K.-H. Ostmeier, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament = WUNT 197 (Tübingen 2006) 321–324; M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes, Kap. 1–12 (Regensburg 2009) 319–329.

Daß Anbetung der zentrale religiöse Akt ist, der allein Gott gilt, steht darin nicht zur Diskussion, sondern wird selbstverständlich vorausgesetzt. Stattdessen kreist die Passage des Dialogs um die Frage nach dem rechten Ort der Anbetung. Damit klingt der alte Streit zwischen Juden und Samaritanern um den religiösen Vorrang der Kultstätten Jerusalem bzw. Berg Garizim an. Jesu Antwort sprengt die seit Jahrhunderten polemisch geführte Debatte: Nicht der geographische Ort ist seinen Worten nach maßgeblich für die Anbetung, sondern es kommt auf die Bedingungen an, unter denen sie vollzogen wird. Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« soll an die Stelle der Anbetung treten, die sich bestimmten Heiligtümern verpflichtet weiß. Diese Worte scheinen der Tempelkritik der Propheten nahezustehen, die nach Ostern deutlich im Kreis der Hellenisten der Jerusalemer Urgemeinde um Stephanus aufgegriffen worden war⁶⁵. Jesu eigenes kritisches Verhältnis zum Tempel, das nach heutiger exegetischer Einsicht zum Anlaß für seine Verhaftung wurde, läßt sich ebenfalls mit dem Motiv in Verbindung bringen. In diesem Fall würde die Kritik, die Jesus übt, vor allem auf die zu grobe, materielle Auffassung einer religiösen Haltung abzielen, die den Herrn der Welt faktisch behandelt wie einen Götzen, der nach Menschenart an ein Haus (und sei es den Jerusalemer Tempel) gebunden ist. Viele der klassischen Ausleger, auch aus dem katholischen Bereich, haben Joh 4 primär in diesem Licht gelesen⁶⁶ – mit der Konsequenz, daß sie sich anschließend herausgefordert sahen zu begründen, weshalb ein äußerlich-sichtbarer Kult, wie ihn die katholische Kirche kennt, nicht im Widerspruch zur Intention Jesu steht. Die neuere Exegese setzt meistens anders an. Nach Jürgen Becker ist Jesu Kultkritik hier nicht aufklärerisch zu verstehen (als Zurückweisung »blutiger Opfer«), nicht prophetisch (als Ablehnung bloß »äußerlicher« Vollzüge), nicht philosophisch (als Erinnerung an die Erhabenheit eines Gottes, der keines Opfers bedarf) und auch nicht gnostisch (als Beleg für den Vorrang des »Geistigen« vor allem »Fleischlichen«)⁶⁷. Vielmehr geht es um eine offenbarungstheologische Neubestimmung der Anbetung, die aus dem Kommen Christi und der Sendung des Geistes resultiert. Nicht zufällig spricht Jesus von der Anbetung nicht bloß »Gottes«, sondern des »Vaters«, und spielt damit auf sein eigenes einzigartiges Gottesverhältnis an, an dem die Menschen von nun an teilnehmen sollen. Diese Teilnahme ist konkret ermöglicht durch die eschatologische Gabe des »Geistes« – aus »Wasser

⁶⁵ *Erinnert sei an die Worte seiner Verteidigungsrede vor dem Hohen Rat: »[...] der Höchste wohnt nicht in Wohnungen, die mit Händen gemacht sind, wie der Prophet spricht: ›Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist der Ort meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?‹ (Jes 66,1 f.)« (Apg 7,48–50).*

⁶⁶ *Vgl. etwa Cornelius a Lapide, Commentaria in Sacram Scripturam, Tom. 16: In SS. Lucam et Joannem (Paris 1866) 361b: »Spiritus ergo hic significat spirituale cultum fidei, spei, charitatis, religionis, devotionis, contritionis caeterarumque virtutum, quibus a Christianis, non per umbras et figuras, sed ›in veritate‹, id est verissime, rectissime et propriissime Deus colitur. ›In veritate‹ ergo, hoc est vero, recto, sincero proprio Deoque digno cultu, quo Deus delectatur et gaudet, juxta illud Psal. L, 18: ›Holocaustis non delectaberis: sacrificium Deo Spiritus cottibulatus.‹ Et illud Psal. XLIX, 23: ›Sacrificium laudis honorificabit me.‹ Et Psal. IV, 6 ›Sacrificate sacrificium justitiae, et sperate in Domino.‹ Et Psal. XLIX, 13: ›Numquid manducabo carnes taurorum? etc., immola Deo sacrificium laudis.‹«*

⁶⁷ *Vgl. Becker, Das Evangelium nach Johannes [wie Anm. 64], 209.*

und Geist« wiedergeboren zu werden, hatte Jesus schon im Gespräch mit Nikodemus (vgl. Joh 3,3–8) als Bedingung der Zugehörigkeit zum Gottesreich definiert⁶⁸, und er selbst ist es, von dem nach Ausweis des Johannesevangeliums dieses Zentralmoment präsentischer Eschatologie abhängt (vgl. Joh 1,17)⁶⁹. Ganz ähnlich betont Paulus an vielen Stellen, daß das Gebet der Christen nur »im Geist« möglich ist⁷⁰, der jedem Glaubenden mitgeteilt wird, wenn er in der Taufe zum »Kind Gottes« gemacht wird und Anteil an der Sohnschaft Christi erhält.

(b) Mit Blick auf den Einwand, von dem wir ausgegangen waren, können wir sagen: So sehr die Geste der Anbetung den christlichen Beter mit den Betern aller Religionen verbindet, die sich klein machen vor der heiligen Majestät und ihr eigenes Leben ganz und gar der Verfügung Gottes anheimzustellen suchen⁷¹, so sehr trennt die Anbetung doch zugleich die Christen von allen, die außerhalb des Neuen Bundes stehen. Denn nur die christliche Anbetung ist im Heiligen Geist Teilnahme am Sohnesvollzug Jesu. Christen beten darum nicht bloß das höchste Wesen der Metaphysik an, den durch seine Distanz zur Welt namenlosen Gott der Philosophen. Sie beten den Gott an, der diese unendliche Distanz überbrückt und in Jesus Christus seinen wahren Namen geoffenbart hat (vgl. Joh 17,6), indem er als Geheimnis sich verschenkender Liebe berührbar geworden ist für die Menschen. In der Anbetung eines Christen wird das Staunen vor der Unbegreiflichkeit Gottes vom noch größeren Staunen über die Berufung zur Teilnahme an seinem trinitarischen Leben umschlossen, wird die Unterwerfung der Kreatur unter die göttliche Majestät geformt durch die Liebe des Kindes zu seinem Vater⁷². Christliche Anbetung als symbolischer Vollzug bejahter Geschöpflichkeit soll niemals ein bloßer Akt des Sich-klein-Machens vor dem obersten Herrn sein, sondern immer zugleich liebende Selbst-Übereignung an den Gott, der uns in Christus nicht als Knechte, sondern als Freunde und Hausgenossen in Ewigkeit anspricht (vgl. Joh 15,15; Eph 2,19). Wie die Berufung in die Gotteskindschaft ist dann auch das Anbeten-Können keineswegs Ausdruck kreatürlicher Selbstmächtigkeit. Vielmehr ist es Inbegriff der erwählenden Gnade Gottes und Teil seines Geschenkes an die Menschen⁷³.

(c) Die durch Christus im Geist geschehene Selbstkundgabe Gottes gibt damit auch der Anbetung einen neuen »Ort«. Dieser Ort ist der »Sohn« des »Va-

⁶⁸ Vgl. Schnackenburg, Das Johannesevangelium [wie Anm. 64], 471.

⁶⁹ Vgl. ebd. 473.

⁷⁰ Vgl. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament [wie Anm. 64], 95–106.

⁷¹ Vgl. Vat. II, LG 16: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.«

⁷² Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 199, verweist hier mit Recht auf Röm 8,15: »Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!« Zum »trinitarischen Seinsgrund des Gebetes« vgl. auch Scheffczyk, Das »immerwährende Gespräch« [wie Anm. 63], 147–152.

⁷³ Klar bringt dies eine Wochentagspräfation des Meßbuchs zum Ausdruck: »In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater zu danken und deine Größe zu preisen. Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.«

ters«⁷⁴. In ihm hat Gott »sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen«, »Gnade und Wahrheit« kommen mit ihm. Die »Stunde« der wahren Anbetung, auf die in Joh 4 angespielt wird, ist die gegenwärtige Stunde, das heißt aus der Perspektive des Evangelisten: die mit Christi Ostersieg endgültig angebrochene Stunde, in der die vom Sohn verheißene Gabe des Geistes die Christen in ein neues Gottesverhältnis und damit auch in eine neue Beziehung der Anbetung führt. Ob man in der Formulierung »Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit« eine ausdrücklich trinitarische Dimension erkennen will oder eher nicht⁷⁵, ist dabei zweitrangig. Fest steht: Es ist Christi auferstandener, pneumatisierter Leib, der von nun an die Stelle des Tempels einnimmt. »Im Pneuma, im Heiligen Geist Gottes, in der dritten Person innerhalb der Trinität«, so Erik Peterson in seinem Johanneskommentar, »kommt es allein zu einer legitimen Ablösung von den alten Kultstätten auf dem Garizim und in Jerusalem«⁷⁶. Nach den geisterfüllten, im Geist-Leib Christi verbundenen Menschen »sucht« der Vater geradezu. Nicht den Einzelnen hat Jesus im Blick, wenn er im Plural von den »wahren Anbetern« spricht, sondern jene Gemeinschaft⁷⁷, die sich nach Ausweis der paulinischen Briefe in ihrer Ganzheit als »Tempel des Heiligen Geistes« verstanden hat, in dem Gott das »Opfer des Lobes« dargebracht wird (2 Kor 3,16; Hebr 13,15). Wahre Anbetung hat von nun an ihren Ort in der Kirche Jesu Christi. Sie besteht fort, während der Tempel in Jerusalem zerstört wird⁷⁸. Vor allem ihre Liturgie hat die Kirche darum seit ältester Zeit als fortdauernde Anbetung des Vaters verstanden. Der römische Meßkanon bringt dies im biblischen Wort vom *sacrificium laudis*, dem »Opfer des Lobes«, zum Ausdruck, das die Kirche darbringt⁷⁹. Seit der syrischen Didaché und Clemens von Rom haben die Theologen in der Eucharistie die Prophetie des Malachi über das »reine Opfer« der rechten Gottesverehrung erfüllt gesehen (Mal

⁷⁴ Diese qualitative Erneuerung haben auch die klassischen Ausleger unserer Stelle keineswegs verkannt; vgl. etwa Cornelius a Lapide, *Commentaria* [wie Anm. 66], 362a: »Samarita ergo Deum adorat in monte, localiter; Judaeus in umbra, figuraliter; Christianus in spiritu et veritate, vere et spiritualiter.« Auch die trinitarische Auslegung wird ebd. von Cornelius erwähnt: »Symbolice, S. Athanasius, epist. ad Serapionem: Oportet, ait, adorare Deum, scilicet, Patrem in veritate, id est in Filio et in Spiritu Sancto, hoc est, oportet adorare Deum trinum et unum, oportet adorare S. Trinitatem, ac tres ejus personas.« Man könnte ebenfalls auf Basilius von Caesarea (†379), *De spiritu sancto/Über den Heiligen Geist*, c. 26, n. 64 (*Fontes Christiani* 12 [Freiburg 1993] 268ff.) verweisen.

⁷⁵ Vgl. Keener, *The Gospel of John* [wie Anm. 64], 618: »Just as we understood 3:5 as a hendiadys based on John's usage elsewhere, reading ›water and Spirit‹ as ›water, that is, the Spirit‹ or ›the water which represents the Spirit,‹ here we may understand ›Spirit and truth‹ as a stylistic variant of the later and clarifying phrase, ›the Spirit of truth‹ (14:17; 15:26; 16:13).« Für diese Deutung votiert bereits Joh. Maldonatus, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, tom. 2 (Mainz 1874), In Joh. 4,22, 527b: »Possumus etiam meo quidem judicio spiritum et veritatem pro eodem accipere, quemadmodum et Cyrillus videtur interpretari, ut gratiam novi testamenti, et quidquid ad statum pertinet legis Evangelicae, spiritum appellet, legem Moysis corpus fuisse significet, quia Evangelium quasi anima, hoc est spiritus legis est.«

⁷⁶ Peterson, *Johannesevangelium* [wie Anm. 64], 188.

⁷⁷ Vgl. Schwank, *Evangelium nach Johannes* [wie Anm. 64], 145.

⁷⁸ Vgl. Ostmeier, *Kommunikation mit Gott und Christus* [wie Anm. 64], 351 (zur Theologie der Johannes-Apokalypse).

⁷⁹ Biblische Anknüpfungspunkte sind u.a. Ps 50,23 oder Hebr 13,15. Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Freiburg ⁵1962) Bd. 2, 143.209.

1,11), und zuweilen erhält sie bei den Vätern den Namen der *latreía*, der »Anbetung« schlechthin⁸⁰, die als wesentliches Anliegen alle alten Eucharistiegebete bestimmt⁸¹. Das Zweite Vatikanum hat die latreutische Prägung und Zielbestimmung der Liturgie auch für unsere Zeit neu in Erinnerung gerufen. Die »heilige Liturgie«, so heißt es in *Sacrosanctum Concilium*, ist »vor allem Anbetung der göttlichen Majestät« (SC 33), und von der Eucharistie wird gesagt, daß sie nicht bloß in »höchstem Maß« die Heiligung der Menschen ermöglicht, sondern zugleich »die Verherrlichung Gottes« vollzieht, »auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt« (SC 10).

(3) Der Versuch, die spezifisch christliche Gestalt der Anbetung zu erfassen, kann noch einen Schritt weitergehen. Wenn es, wie wir im Blick auf Joh 4 gesehen haben, das Kommen des Sohnes und die Sendung des Geistes sind, die wahre Anbetung des Vaters ermöglichen, dann liegt die Frage nahe, ob nicht der menschengewordene Sohn selbst als der vollkommene Anbeter des Vaters begriffen werden darf, als Haupt jenes pneumatischen Leibes, in dem alle anderen teilnehmen dürfen am Vollzug des unüberbietbaren Gotteslobes. Die Theologie hat lange gezögert, in der Lehre über die Anbetung diese letzte Christozentrik anzuerkennen; offenbar fürchtete man, bei der Rede über »Christus als Anbeter« die eigene göttliche Anbetungswürdigkeit des inkarnierten Sohnes in den Schatten zu stellen und in das Fahrwasser arianischer Vorstellungen zu geraten⁸². Diese Sorge hat sich als unberechtigt erwiesen. In seiner Liturgiekonstitution lehrt das Zweite Vatikanum: »Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft schart er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen« (SC 83).

(a) Aus biblischer Perspektive mag man den Anknüpfungspunkt für dieses Verständnis im Beten Jesu selbst suchen, von dem uns die Evangelien an zahlreichen Stellen berichten und das Joseph Ratzinger als den »wahr[e]n Ursprung dieses Wortes ›der Sohn‹«⁸³ bezeichnet hat. Als der »Christus«, der mit der Fülle des Geistes Ge-

⁸⁰ Vgl. Eusebius, Über das Leben des Kaisers Konstantin, I. 4, c. 71 (ed. F. Winkelmann = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 7,1 [Berlin 1975] 149, Z. 23). Zum Verständnis als Lobopfer mit Bezug auf Mal 1,11 vgl. H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer = Theoph. 26 (Köln-Bonn 1975) 198 u.ö.; K. S. Frank, Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche, in: ThPh 53 (1978) 70–78.

⁸¹ Zum anbetenden Charakter der Eucharistiefeyer mit vielen konkreten Zeugnissen: R. Meßner, Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: A. Gerhards / Kl. Richter (Hg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt = QD 186 (Freiburg 2000) 128–184; C. L. Rossetti, »Dieu adorant Dieu«. Dall'adorazione eucaristica all'eucaristia come adorazione del Padre, in: EO 24 (2007) 63–98. Über der Konzentration auf die Eucharistie darf nicht vergessen werden, daß auch alle anderen liturgischen Vollzüge der Kirche anbetenden Charakter haben, vor allem die Stundenliturgie.

⁸² Vgl. Maldonatus, In Io. [wie Anm. 75] IV, 21, 525a: »Video paulo post dicere: *Nos adoramus, quod scimus*, quasi sese adoratoribus adnumeret, sed cur eo loco ita loquatur, illic rationem reddemus.« Aus Furcht, der arianischen Deutung der Stelle Unterstützung zu bieten, wird aber im folgenden die Möglichkeit ausgeschlossen, daß sich Christus unter die »Anbeter des Vaters« gezählt haben könnte (vgl. zu v. 22, 526a).

⁸³ J. Ratzinger, Jesus von Nazareth, Bd. 1 (Freiburg 2007) 395.

salbte, der er nach dem Zeugnis der Taufperikope und der Kindheitsgeschichten ist, steht Jesus von Nazareth in einer ursprünglichen Verbindung zum Vater, in einem dauernden Dialog mit ihm, in einer Beziehung, die kein anderes Ziel hat, als den Namen Gottes groß zu machen. Immer wieder berichten die Evangelien davon, wie Jesus sich zurückzieht, um zum Vater zu beten. Er sucht die Einsamkeit der Morgenfrühe und der stillen Wüsten- und Bergesorte, um allein vor Gott zu stehen (vgl. Mk 1,35)⁸⁴. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieses Gebet, wie jedes Sprechen zu Gott in der biblischen Religion, vor allem Anbetung und Lobpreis war. Dem entspricht, daß im Vaterunser-Gebet, das Jesus seinen Jüngern aus der verborgenen Mitte seines eigenen Betens geschenkt hat, die »Heiligung des göttlichen Namens« an der Spitze aller Bitten steht. Dieses im Gebet formulierte »Programm« hat Jesus in seinem Handeln Wirklichkeit werden lassen. Gegen den Verführer hat er das Bekenntnis zur alleinigen Anbetungswürdigkeit Gottes abgelegt und damit seine Unberührtheit durch die Sünde bewiesen. Seine Heiligkeit erwies sich darin, daß er den Willen Gottes über alles stellte. Weil Jesus in der prophetischen Zeichenhandlung der Tempelreinigung die »Erneuerung der Gottesverehrung auf ihre wahre Form hin« suchte, kann man sagen, daß es »am Ende der ›Eifer‹ Jesu für die rechte Anbetung [war], der ihn ans Kreuz brachte«⁸⁵. Wie in Anbetungshaltung auf dem Boden niedergestreckt⁸⁶, hat er dem Vater am Ölberg sein menschliches Geschick radikal anheimgestellt (vgl. Mt 26,39). Der Verherrlichung Gottes diene aber auch alles, was er zuvor für die Menschen tat: wenn er sie lehrte und ihnen das Gesetz auslegte, wenn er die durch die Sünde zerbrochene Schöpfungsordnung wiederherstellte und in seinen Heilungen die entstellte Gottebenbildlichkeit der an Leib und Seele Erkrankten erneuerte. Die Wunder und Dämonenaustreibungen Jesu genauso wie seine Gleichnisse und ethischen Weisungen waren öffentliche Proklamation der Königsherrschaft Gottes. »Vater, ich habe dich auf der Erde verherrlicht«, kann Christus darum bei Johannes voller Gewißheit sagen, bevor er in den Tod geht (vgl. Joh 17,4). Das Ideal einer Anbetung in »Geist und Wahrheit« (Joh 4,23) ist in seiner Gestalt unüberbietbare Realität geworden. Jesus ist darum, so drückt es einmal Hans Urs von Balthasar aus, »nicht ein Anbeter unter andern, er ist der Anbeter schlechthin, in dem alle Anbetung in Geist und Wahrheit sich sammelt, zu ihrer Wahrheit sich läutert, in Geist sich wandelt, alles, was zur Heiligkeit Gottes hinstrebt und an ihr teilgewinnen möchte, in das Feuer des Allerheiligsten eingegliedert wird«⁸⁷.

(b) Daß Christus als Mensch der wahre Liturg, der Hohepriester des vollendeten Gotteslobs war, ist in der Geschichte der christlichen Spiritualität vielleicht nirgendwo so eingehend reflektiert worden wie in der großen geistlichen Schule Frankreichs im 17. und 18. Jahrhundert, der vor allem durch das Oratorium geprägten *École fran-*

⁸⁴ Vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 213: »Auffällig ist, dass Jesus zum Beten die Einsamkeit sucht: Wenn sich Jesus von den Jüngern absondert, betet er, und wenn er betet, zieht er sich zurück.« Dazu auch K. Berger, Jesus (München 2004) 137–149.

⁸⁵ J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie (Freiburg 2000) 37.

⁸⁶ Vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 177.

⁸⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, Verehrung des Allerheiligsten [wie Anm. 17], bes. 112.

*çaise*⁸⁸. Wir wollen an sie deswegen hier erinnern, weil sie die ganze theologische Tiefe einer »Theologie der Anbetung« herausgestellt hat und damit von ihrem Zentrum im Pariser Seminar *Saint Sulpice* für viele Priestergenerationen bis ins 20. Jahrhundert hinein prägend geworden ist. Die Anbetungsspiritualität bei Card. Pierre de Bérulle (1575–1629), bei François Bourgoing (1585–1662), Charles de Condren (1588–1641), Jean-Jacques Olier (1608–1657) und vielen anderen wurzelt in der Betrachtung der Menschwerdung Gottes als des Grundgeheimnisses der christlichen Religion. Was eben mit einigen Stichworten als biblischer Befund aus den Evangelien in Erinnerung gerufen wurde, haben die französischen Theologen im Licht des entfalteten christologischen Dogmas tiefer zu verstehen gesucht. Das Mysterium der Anbetung in der Gestalt Jesu, so lehren uns die geistlichen Meister der *École française*, wurzelt in der hypostatischen Union, der Aufnahme der menschlichen Natur Jesu in die Person des göttlichen Sohnes. Ihre Verwirklichung liegt im gottmenschlichen Sein Jesu als solchem begründet. Indem Christi menschliche Natur ohne eigene Personalität ist und allein in der Person des Sohnes Gottes subsistiert, nimmt sie teil an der reinen Beziehungshaftigkeit dieses Sohnes gegenüber dem Vater. Denn die göttlichen Personen sind nichts anderes als die reine Beziehung in der Einheit des göttlichen Wesens, der Sohn ist nichts anderes als das ewige Herkömftigkeitsein vom Vater und die Relation zu ihm als seinem Ursprung. Als Mensch war Jesus von Nazareth durch die *gratia unionis* in einer einzigartigen Weise dazu bestimmt und befähigt, im Vollzug seiner Existenz nicht sich selbst zu suchen, keine eigenen Interessen zu verfolgen, sondern vielmehr in geschöpflicher Abbildung und Gestalt jene reine Verwiesenheit auf Gott zur Erscheinung zu bringen, die das Verhältnis des ewigen Sohnes zum Vater prägt – und das bedeutet für die Menschheit Jesu: die reine Hingabe, die reine Anbetung. Was immer er tat, war Anbetung des Vaters. Darum erscheint die Einzigartigkeit des Gottmenschen Jesus Christus vor allem als Einzigartigkeit der Anbetung, wie sie in der geschöpflichen Welt zuvor niemals existierte. Schon immer, so schreibt Kardinal Bérulle, gab es anbetende Geister und einen angebeteten Gott; aber einen anbetenden Gott, wie er in Jesus Christus auf die Erde gekommen ist, gab es vorher nie⁸⁹. Bérulle legt damit geradezu ein anbetungstheologisch variiertes *Cur Deus homo*-Argument vor: Gott ist Mensch geworden, weil nur der menschengewordene Sohn den Vater so erkennt und liebt, daß er ihm die vollkommene Huldigung darbringen kann⁹⁰. Nur Gott ist Gottes würdig. Die zuvor immer unvollkommene Anbetung durch die Kreatur wird nun im menschengewordenen Sohn Jesus von Nazareth durch Gott selbst in reiner Gestalt vollzogen. Die Hingabe Christi am Kreuz ist in dieser Sicht eigentlich nichts anderes als die letzte Kon-

⁸⁸ Vgl. zum folgenden auch Bremond, Heiligkeit und Theologie [wie Anm. 49], 119–153; R. Hoornaert, Lobet den Herrn. Betrachtungen (Regensburg 1959) 30–35.158–163; M. Dupuy, Bérulle. Une spiritualité de l'adoration, Tournai 1964; W. M. Thompson, An Introduction to the French School, in: ders. (Hg.), Bérulle and the French School. Selected Writings (Mahwah/New Jersey 1989) 3–101, bes. 32–76.

⁸⁹ P. de Bérulle, Discours de l'état et des grandeurs de Jésus [wie Anm. 62], 149–404, hier: Discours premier, 150.

⁹⁰ Vgl. Bremond, Heiligkeit und Theologie [wie Anm. 49], 246.

sequenz des Inkarnationsgeheimnisses: der unüberbietbare Ausdruck dafür, daß die menschliche Natur in Christus ganz und gar auf die Verherrlichung des Vaters ausgerichtet ist, daß sie nichts für sich behält, sondern sich ganz weggibt und verschenkt, um in der Unterordnung unter seinen Willen seine Majestät anzuerkennen⁹¹. Das Kreuzesopfer Christi ist dann primär Lobopfer, Akt der Anbetung, in letzter Eindeutigkeit und unüberbietbarer Radikalität die liebende Erfüllung des göttlichen Auftrags, die das Leben Jesu von Beginn an bestimmt hat. In der Gemeinschaft mit dieser Gottesverehrung Jesu Christi gründet für die Schule Bérulles die ganze christliche Religion. Der menschengewordene Sohn will als Haupt der Menschheit alle anderen in sich zur wahren Anbetung vereinen. Um dieses Ziel in Christus zu erreichen, muß der Mensch seine Existenz gnadenhaft in jene totale Haltung der Bezogenheit auf Gott umgestalten lassen, welche die geschöpfliche Natur Christi natürlicherweise in der Person des Wortes bestimmte. Die starke Fokussierung der bérullianischen Spiritualität auf die Preisgabe jedes eigenen Wollens und Tuns, auf das Opfer, ja auf Entäußerung und Selbstverneinung (*anéantissement*) ist nicht Aufruf zu quietistischer Passivität, sondern versteht sich als Ermöglichung der vollkommenen Anbetung in der Einheit mit Christus und den Haltungen seines Herzens: »Um die Heiligkeit (Gottes) anzubeten und sich ihr zu weihen, muß man auf sich selbst und alles eigene Interesse verzichten. Man muß sich Gott geben, um nur für ihn zu leben, nur für ihn zu sein, nur für ihn zu handeln und zu leiden in diesem Leben«⁹².

(c) Auch aus dieser Perspektive wird klar, daß Anbetung keineswegs ein paganes Relikt im Christentum ist, das in der Neudefinition des Gottesverhältnisses durch Christus eigentlich keinen Platz mehr findet. Vielmehr wird die Anbetung als religiöse Pflicht gleichzeitig bewahrt und erhoben zu einem zentralen Moment in der neuen Gottesbeziehung, in die der Getaufte eintreten darf. Der Christ beugt sein Knie vor Gott und wirft sich vor ihm nieder, wie es auch der Jude oder Muslim tut. Aber anders als diese begreift er in letzter Tiefe, wem er seine Anbetung entgegenbringt und warum: dem Gott, den er Vater nennen darf, der ihn aus Liebe berufen, geheiligt und erwählt hat und der ihm seinen Geist ins Herz gelegt hat, damit er in Christus anbeten kann, wie es Gott gebührt und gefällt. Im Neuen Bund ändert sich die Majestät des unbegreiflichen Gottes ebenso wenig wie das grundlegende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber dieses Verhältnis wird nun umfassen von der übernatürlichen Berufung zur Teilnahme am innertrinitarischen Leben Gottes selbst, zu dem wir im Sohn Jesus Christus Einlaß erhalten. Anbetung ist darum in ihrer christlichen Tiefendimension Unterwerfung unter Gott als liebende Vereinigung mit ihm⁹³. Der heilige Gott bleibt dabei *mysterium fascinosum et tremendum*,

⁹¹ Problematisch erscheint der durch Adrienne von Speyr inspirierte Versuch Hans Urs von Balthasars, die Anbetung Jesu *unmittelbar* innertrinitarisch im ewigen Verhältnis des göttlichen Sohnes zum Vater angelegt zu sehen (vgl., Theodramatik IV. Das Endspiel [Einsiedeln 1983] 84; Adrienne von Speyr, Die Welt des Gebetes [Einsiedeln 1992] 21–65). Damit wird verwischt, daß Anbetung letztlich immer das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer voraussetzt und darum »von Gott gegenüber Gott« erst in der inkarnatorischen Vollzugsgestalt realisiert werden kann.

⁹² Ch. de Condren, Geistliche Briefe, übers. von B. Kiesler (Freiburg 1947) 19.

das anziehende und furchterregende Geheimnis zugleich. Was uns vor dem Vater Jesu Christi »erzittern« lassen muß, ist freilich nicht eine Ambivalenz seines Wesens, so als ob hinter der Liebe und Vergebung vielleicht doch noch »dunkle Seiten« Gottes lauern oder wenigstens eine nackte, unberechenbare Allmacht. An Gottes Heilswillen und seinem Erlösungsratschluß gibt es nichts zu zweifeln. Was uns vor seinem Angesicht erschrecken läßt, ist die Reinheit und Unbedingtheit der sich uns mitteilenden Liebe, durch die Gott, wie der Hebräerbrief sagt (12,29), einem »verzehrenden Feuer« gleicht.

(4) Das *proprium christianum* in der Anbetungstheologie umfaßt nicht bloß die neuen Bedingungen, unter denen sich der Akt der Hingabe des Menschen an Gott nun vollzieht; es betrifft zugleich das Ziel der Anbetung, den angebeteten Gott selbst⁹⁴.

(a) Blicken wir noch einmal auf Offb 4–5: In der himmlischen Anbetungsszene tritt neben Gott auf dem Thron das Lamm, das als geschlachtetes geschaut wird. Ihm allein ist es möglich, das Buch, das in den Händen Gottes liegt, zu empfangen und seine Siegel zu lösen. Das »Buch« mit Gottes endzeitlichen Plänen für Gericht und Erlösung⁹⁵ wird in seine Verfügung übergeben. Christus ist der Messiaskönig, in dem Gottes Verheißungen erfüllt werden, weil er sein Leben zur Sühne für die Seinen hingegeben hat. Gerade als geopfertes »Lamm« ist er der siegreiche »Löwe aus dem Stamm Juda«⁹⁶. Im Bekenntnis zum Sühnetod Jesu liegt somit der unmittelbare Grund dafür, weshalb das Lamm neben Gott zum Angebeteten in der Liturgie des Himmels wird. In der Himmelsvision nähert es sich dem Thron. Es empfängt vom Allerhöchsten die Autorität und tritt neben ihn, weil es seine Herrschaft auf Erden vollzieht. So wird dem Lamm schließlich selbst göttliche Anbetung zuteil⁹⁷, ist es würdig, »Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre,

⁹³ Dies ist ein Kerngedanke in den Aussagen zur Anbetung, die Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat bisher vorgetragen hat. Vgl. seine Predigt zum XX. Weltjugendtag in Köln (21.8.2005), in der er mit Anspielung auf die Anbetungsvokabeln im Griechischen und Lateinischen sagt: »Das lateinische Wort für Anbetung heißt »ad-oratio« – Berührung von Mund zu Mund, Kuß, Umarmung und so im tiefsten Liebe. Aus Unterwerfung wird Einung, weil der, dem wir uns unterwerfen, die Liebe ist. So wird Unterwerfung sinnvoll, weil sie uns nicht Fremdes auferlegt, sondern uns freimacht zum Innersten unserer selbst« (URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_ge.html). Ausdrücklich auf die eucharistische Einung als Vollendung der Anbetung bezieht der Papst denselben Gedanken in einer Ansprache vor der Gottesdienstkongregation am 21.3.2009; URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090313_plenaria-ccdds_ge.html

⁹⁴ Wir sprechen im folgenden nur von der Ausweitung der Anbetung auf den Sohn. Natürlich gehört es seit dem Konzil von Konstantinopel (381) ebenfalls zur Lehre der Kirche, daß der Heilige Geist mit Vater und Sohn in der Gleichheit des einen göttlichen Wesens »angebetet und verherrlicht wird« (vgl. DH 150). Die auf alle drei göttlichen Personen gerichtete Homotimie ist, wie im Ps.-Athanasianum besonders deutlich wird (vgl. DH 75: »...ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur«), zugleich mit der Ausfaltung des trinitarischen Bekenntnisses ins christliche Bewußtsein getreten.

⁹⁵ Vgl. Schimanowski, Die himmlische Liturgie [wie Anm. 20], 183–192.

⁹⁶ Vgl. ebd. 233: »Der Schwerpunkt der christologischen Aussagen liegt darauf, daß Christus durch sein Selbstopfer den Sieg über den Tod davongetragen hat und darum lebt (...) und als der Auferstandene das Buch mit dem zukünftigen Geschick der Welt aus der Hand Gottes nimmt.«

Herrlichkeit und Lob.« Kaum sonst im Neuen Testament ist die Anbetung Christi so klar bezeugt wie hier. Ihre Grundlage wird allerdings bereits in den Evangelien erkennbar. Unter den Synoptikern berichtet vor allem Matthäus auffallend häufig, wie Menschen vor Christus während seines irdischen Wirkens niederfallen und den leiblich-sichtbaren Akt der Proskynese vollziehen (Mt 2,11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; vgl. auch 18,26)⁹⁸. Repräsentanten der ganzen Welt treten in diesen öffentlichen Verehrungsszenen auf⁹⁹. Da Jesus selbst die Legitimität der Anbetung allein vor Gott unterstrichen hat (Mt 4,10), ist die Aussageabsicht des Evangelisten eindeutig. Nach Ostern gewinnt die Jesus dargebotene Proskynese nicht nur bei Matthäus noch weiter an Eindeutigkeit und Gewicht (vgl. Mt 28,9.17). Lukas konzentriert sie sogar bewußt auf die Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Herrn (vgl. Lk 24,52)¹⁰⁰. Im Johannesevangelium erweist vor Ostern schon der Blindgeborene nach seiner Heilung dem Herrn die Proskynese (vgl. Joh 9,38), aber in überbietender Form vereinen die Worte des Apostels Thomas Bekenntnis und Anbetung (auch ohne Verwendung der üblichen Vokabel), wenn er den Auferstandenen als seinen »Herrn und Gott« anspricht (Joh 20,28). Der Leser soll begreifen: Was im irdischen Leben Jesu verborgen begonnen hat, ist vom Vater durch die Auferweckung des Sohnes bekräftigt und enthüllt worden. Die endgültige Manifestation des Erhöhten vor der Welt am Ende der Zeit wird darum nach den Worten des paulinischen Philipperhymnus auch der Augenblick sein, an dem sich vor ihm ausnahmslos »jedes Knie beugen« muß (Phil 2,10)¹⁰¹.

(b) In der ansonsten so strikten Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie sie die biblische Religion prägt, ist es undenkbar, daß diese anbetende Verehrung dauerhaft im Rahmen einer reinen »Funktionschristologie« begründet werden kann, mit dem bloßen Verweis auf Jesu Erlösungswerk. Vielmehr müssen sein Sühnetod am Kreuz, seine Auferweckung und Erhöhung zum Vater in systematischer Betrachtung als wesentliche Teile des christologischen Offenbarungsgeschehens gelten, in dem sein göttliches Wesen sichtbar wird. Ebendieses wird in der Anbetung Christi

⁹⁷ Zwar wird in Verbindung mit den Akklamationen vor dem Lamm der Begriff *proskyneîn* nicht verwendet (dies betont stark Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 350–357), doch ist die Parallelität der Huldigungsrufe vor Gott und dem Lamm unübersehbar. Vgl. Schimanowski, Die himmlische Liturgie [wie Anm. 20], 267f.

⁹⁸ Vgl. J. Gnllka, Das Matthäusevangelium = HThK I/1–2 (Sonderausgabe, Freiburg 2000) I, 40f.296. II, 15.31. Ausführlicher kommentieren diese Stellen Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 204–238; M. Müller, Proskynese und Christologie nach Matthäus, in: M. Karrer (Hg.), Kirche und Volk Gottes. FS J. Roloff (Neunkirchen-Vluyn 2000) 210–224.

⁹⁹ Vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 255. Dieses Motiv findet sich vor allem hinsichtlich der Anbetung der Magier konstant seit der Väterzeit.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 272. Allerdings erwähnt Lukas ein »Knien« vor Jesus auch schon vorher (vgl. Lk 5,8).

¹⁰¹ Generell gilt, daß Paulus Gebete und Anrufungen »zu Jesus« kennt; vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 98f. (gegen anderslautende Interpretationen wie diejenige von R. Gebauer, Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien [Giessen-Basel 1989] 120ff.200 u.ö.). Als Überblick zum Gesamtthema: V. Mihoc, Prayer to Jesus in the New Testament, in: H. Klein u.a., Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007 (Tübingen 2009) 165–183.

durch die Geschöpfe erkannt und anerkannt¹⁰². Niemals verdrängt Christus dabei Gott, den Vater. Er offenbart sich vielmehr gerade dadurch als Sohn, daß er ganz auf den Vater verweist. Sein Selbstsein ist das Sein *vom Vater her und auf ihn hin*. Indem er nichts als die Ehre des Vaters sucht, wird seine Menschheit erkennbar als aufgenommen in ein Beziehungsgeschehen, das nicht bloß dasjenige zwischen der Kreatur und ihrem Schöpfer ist, sondern in dem ein innergöttliches Geschehen der Beziehung als Herkünftigkeit offenbar wird, nämlich die Relation des »aus dem Vater Geborenen vor aller Zeit«. Als dieser göttliche Sohn ist Christus selbst verehrungs- und anbetungswürdig. Wenn er angebetet wird, dann ist es in seinem Sohnsein angelegt, daß die Verehrung stets auch auf den Vater hingeordnet bleibt: »Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters« (Phil 2,11). In der Lehre von der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn, wie sie das Konzil von Nicäa 325 nach langem begrifflichem Ringen ausformuliert hat und wie sie im umfassenderen trinitarischen Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel 381 bestätigt wurde, ist nicht zuletzt die gleiche Anbetungswürdigkeit impliziert, und die Ökumenischen Konzilien von Ephesus (431) und Konstantinopel (553) haben sie für Christus seiner Gottheit und Menschheit nach ausdrücklich bestätigt¹⁰³. Die Anbetungswürdigkeit einzelner »Mysterien des Lebens Jesu« sowie der Menschheit Jesu als ganzer im Ausgang von bestimmten leiblichen Symbolen (vor allem die Herz Jesu-Verehrung) sind unmittelbare Konsequenzen dieser inkarnationstheologischen Grundaussage.

(c) Die eucharistische Liturgie des Christentums hat diese Überzeugung auf ihre Weise zur Entfaltung gebracht, indem sie neben der Verehrung des Vaters immer auch Christuslob gewesen ist. Nachdem im Westen seit dem Hochmittelalter parallel zur Ausbildung des Dogmas von der Transsubstantiation die explizite Anbetung des Herrenleibes innerhalb und außerhalb der Eucharistie rituell entfaltet wurde¹⁰⁴, kann-

¹⁰² Vgl. zum neutestamentlichen Befund über die Verehrungswürdigkeit Jesu (neben dem einen Gott JHWH): G. Lohfink, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in: BZN.F. 18 (1974) 161–179; L. W. Hurtado, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Grand Rapids / Cambridge 2003); J. D. G. Dunn, Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence (Louisville 2010).

¹⁰³ Die scholastischen Debatten über die Frage, ob die Menschheit Jesu als solche auch Gegenstand der *dulia* ist, seien hier nur am Rande erwähnt (vgl. dazu zusammenfassend Pohle-Gummersbach, Dogmatik, Bd. 2 [wie Anm. 3], 213f.). Sie gehören in das auch an anderen Stellen der scholastischen Christologie erörterte Problemfeld, ob und in welcher Weise über diese Menschheit unter Absehung ihrer Aufnahme in die hypostatische Union gesprochen werden kann. Im Kontext der sozinianischen Kritik an der Anbetungswürdigkeit Jesu (vgl. F. Sozzini, Disputatio de adoratione Christi, [Raków 1618] wurde die Frage in der frühen Neuzeit besonders delikant.

¹⁰⁴ Zur Gesamtentwicklung vgl. P. Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Münster 2009) 381–536; N. Mitchell, Cult and Controversy. The Worship of the Eucharist outside Mass (New York 1982). Zeugnisse über eine Anbetung Christi beim Empfang der Kommunion *im Gottesdienst* lassen sich aus der östlichen Vätertheologie schon seit Ende des 4. Jahrhunderts beibringen; auf diese Form der eucharistischen Verehrung hat sich der Osten bis heute beschränkt, während der Westen seit dem Mittelalter im Zuge umfassender Veränderungen der Eucharistieförmigkeit die Anbetung außerhalb der Meßfeier entdeckte. Dies unterstreicht und illustriert R. F. Taft, Is there devotion to the Holy Eucharist in the Christian East? A Footnote to the October 2005 Synod on the Eucharist, in: Worship 80 (2006) 213–233.

te dies in besonderer Deutlichkeit hervortreten. Von dieser Zeit an ist christliche Anbetungsfrömmigkeit im katholischen Raum vor allem als Kult der Eucharistie vollzogen worden. Das Geheimnis der wahren, realen und substantiellen Gegenwart Christi in diesem Sakrament übte zumal nach der klaren Unterstützung durch das Trienter Konzil auf die Gläubigen eine so große Faszination aus¹⁰⁵, daß es den Anbetungscharakter der Messe als ganzer und die primäre Ausrichtung allen Betens auf den Vater in den Hintergrund gedrängt hat. Wer im katholischen Raum von »Anbetung« spricht, denkt noch heute vorwiegend an die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Meßfeier. Es gehörte zu den wichtigen Anliegen der liturgischen Bewegung bei der Deutung der Meßliturgie, dieses Ungleichgewicht behutsam zu korrigieren, indem die primäre Aufmerksamkeit wieder auf den Lobpreis des Vaters durch Christus im Geist selbst zurückgelenkt und die ursprüngliche Ausrichtung des liturgischen Betens auf ihn hin unterstrichen werden sollte¹⁰⁶. Deswegen muß die Anbetung des eucharistischen Christusleibes außerhalb der Messe keineswegs abgelehnt werden. Wenn man sie als verlängerten Augenblick der Elevation und der Kommunion gleichermaßen begreift, als meditative Ausdehnung dessen, was sich in der Eucharistiefeyer nur im Modus des Vorübergangs ereignen kann, steht sie einer Konzentration auf die liturgische *actio adorans* nicht im Wege, sondern wird stets von ihr ausgehen und zu ihr hinführen¹⁰⁷. Gerade in ihrer Beziehung aufeinander bringen der theozentrische und der christozentrische Aspekt der eucharistischen Frömmigkeit die Vollgestalt des latreutischen Kultes in der Kirche zur Realisierung.

2.3 Die Berufung zur Anbetung – Kennzeichen des königlichen und

¹⁰⁵ Vgl. nur DH 1643.1656. Eine schöne Passage aus einer Predigt des hl. Franz von Sales lautet: »Da dieses Sakrament Unseren Herrn enthält, ist es anbetungswürdig, muß man es anbeten. Denn wahrhaftig, wenn Jesus Christus Gott ist, ich bitte euch, wer wird ihn nicht anbeten, hier ebenso wie im Himmel, wenn beim hl. Matthäus (4,10) steht: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen? Unser Herr will angebetet sein, wo immer er sein mag. So wurde er angebetet am Kreuz durch den Schächer (Lk 23,42), bei seinem Einzug in Jerusalem von den Scharen, die Hosanna riefen (Mt 21,9), in der Krippe von den Königen (Mt 2,11). In der Eucharistie ist er verborgen, aber das darf kein Hindernis sein, daß er darin angebetet wird; denn er wurde auch von den Königen angebetet, obwohl er in Windeln gewickelt verborgen war« (Franz von Sales, *Ausgewählte Predigten = Werke*, Bd. 9 [Eichstätt-Wien 1977] 90f.).

¹⁰⁶ Dies betont in jüngerer Zeit wieder Rossetti, »Dieu adorant Dieu« [wie Anm. 81]. Die christliche Rede vom »Meßopfer« wird darum auch in heutiger dogmatischer Perspektive erst durch die Einbeziehung der Anbetung (als Opferzweck) vollständig; vgl. J. Auer, *Das Mysterium der Eucharistie = KKD VI* (Regensburg 1971) 235.

¹⁰⁷ »Die eucharistische Anbetung«, unterstreicht Benedikt XVI. im nachsynodalen Schreiben *Sacramentum Caritatis* (n. 66), »ist nichts anderes als die Entfaltung der Eucharistiefeyer, die in sich selbst der größte Anbetungsakt der Kirche ist.« Vgl. auch Balthasar, *Klarstellungen* [wie Anm. 17], 114 (die eucharistische »Aktion« verweist auf ein »kontemplatives« Moment); Courth, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung* [wie Anm. 17], 70–74. Faktisch haben wir in den vergangenen Jahrzehnten eher die parallele Schwächung der eucharistischen Anbetung außerhalb der Messe und einer latreutisch verstandenen Meßliturgie erlebt. H. U. von Balthasar schrieb bereits vor der letzten Liturgiereform die anklagenden Sätze: »Wo [...] bleibt in unsern allerneuesten Gottesdiensten diese Anbetung? In der Meinung, sie sei entweder überflüssig oder das Kirchenvolk sei nicht mündig genug, sie zu leisten, bemüht sich die Phantasie des Klerus, die Zeit auf nützliche und abwechslungsreiche Weise auszufüllen, bis in die kleinsten Winkel« (Balthasar, *Wer ist ein Christ?* [wie Anm. 60], 37f.). Aus heutiger Perspektive müßte diese Klage noch heftiger ausfallen.

priesterlichen Gottesvolkes im Neuen Bund

(1) Wenn, wie wir schon zuvor aus Joh 4 erschließen konnten, der geheimnisvolle Christusleib, die Kirche, der nicht mehr geographisch zu bestimmende, sondern durch das Wirken des Geistes in den Getauften konstituierte Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, der neue Tempel und damit der Raum der wahren Anbetung des Vaters geworden ist, dann muß die Berufung in dieses neue Gottesvolk identisch sein mit der Berufung zur Anbetung.

(a) Tatsächlich liegt exakt darin die innerste Wesensbestimmung des Allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. »Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen«, sagt der Erste Petrusbrief (1 Petr 2, 5). Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen Gentium* 10 und 11 das Allgemeine Priestertum aller Gläubigen beschreibt, stellt es den Aspekt der Berufung zum Gotteslob ebenfalls an erste Stelle: »So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15)« (LG 10). Wenig später, wo es um die Berufung aller Christen aufgrund des Taufsakraments geht, heißt es fast übereinstimmend: »Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägemaal zur christlichen Gottesverehrung bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen« (LG 11). Auch hier steht die Berufung zum wahren Kult vor dem Auftrag zur Bezeugung des Glaubens in der Welt. Der einzelne hat darin Anteil an der Berufung der Kirche als ganzer¹⁰⁸. Ähnliche Aussagen könnten wir aus der Liturgiekonstitution hinzufügen¹⁰⁹. Für das Konzil steht also fest: Gott anbeten zu dürfen durch Christus im Heiligen Geist, zuhöchst bei der Feier der Eucharistie, ist das entscheidende Kennzeichen der Getauften. An erster Stelle ist darin das Geschenk unverdienter Würde zu sehen, nicht verdienter Anspruch, gesetzliche Verpflichtung oder pure Selbstverständlichkeit. Nur »dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam« können wir es »wagen«, Gott als »Vater« lobend und bittend anzusprechen. Wir dürfen es tun, weil wir nicht nur »Kinder Gottes heißen«, sondern es »sind« (1 Joh 3,1).

(b) Der jüngste umfangreiche Kommentar zu *Lumen Gentium* aus der Feder von Peter Hünemann weiß zu dieser Grunddimension des Allgemeinen Priestertums nicht viel zu sagen. Er bemerkt nur, daß die Konzilsväter sich wohl wegen der jahrhundertelangen Tabuisierung der Anerkennung eines Allgemeinen Priestertums »auf eine Wiederholung der neutestamentlichen Aussagen« beschränkt hätten, und vermißt eine Konkretisierung des Auftrags, der mit diesem Titel verbunden ist¹¹⁰. Stattdessen

¹⁰⁸ Vgl. die knappe, treffende Kommentierung dieser Passage aus LG 10 durch G. Philips in: LThK², Ergänzungsband I (Freiburg 1966) 180f.

¹⁰⁹ Vgl. SC 6: »Sie [sc. die Getauften, Th. M.] empfangen den Geist der Kindschaft, ›in dem wir Abba, Vater, rufen‹ (Röm 8, 15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht«.

arbeitet sich der Kommentator an der Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem Priestertum ab. Leider ist dieser Befund keine Ausnahme. Daß die christliche Berufung an erster Stelle Ruf in den wahren Kult, Befähigung zum geistigen Opferdienst vor Gott ist, scheint der Theologie unserer Zeit als eine Banalität zu gelten, deren Reflexion im Vergleich mit den brisanten amtstheologischen Konkurrenzdebatten kaum lohnend zu sein scheint. Ein Spiegelbild davon bieten häufig unsere Gemeinden vor Ort: Während man sich in endlosen Streitereien darüber aufreißt, was man in einem Gottesdienst »schon als Getaufte« und was »nur als Geweihte« tun darf, mangelt es am Bewußtsein dafür, daß die gemeinsame Feier der Eucharistie Ausdruck höchster christlicher Würde ist, weil hier das Gottesvolk das tut, wozu es da ist und in Ewigkeit da sein wird: nämlich um Gott anzubeten.

(2) Auch dies wird nirgendwo klarer zum Ausdruck gebracht als in der Anbetungsvision der Geheimen Offenbarung.

(a) Um den Thron des Höchsten gruppieren sich im himmlischen Hofstaat neben den vier Lebewesen, die vielleicht für die Gesamtheit der Kreaturen stehen, für die ganze zum Gotteslob berufene Schöpfung¹¹¹, auf 24 Thronen die 24 Ältesten. Wie Priester tragen sie Schalen mit Räucherwerk¹¹², wie orientalische Vasallenkönige bringen sie ein Kranzopfer dar und stimmen mit den Lebewesen den großen Gesang der Anbetung an, der zuerst Gott auf dem Thron gilt und dann auch dem Lamm. Den Kern bildet die dreigliedrige Qeduscha, das auf Jes 6,3 zurückweisende Trishagion. Für wen die 24 Ältesten stehen, ist in der Forschung umstritten. Eine Erklärung, die plausibel erscheint, identifiziert sie mit lobpreisenden Engeln¹¹³. Noch kontroverser ist die Erklärung ihrer Zahl. Der Bezug ihres Lobes zum irdischen Heilswerk könnte die Deutung stützen, wonach sie in der himmlischen Liturgie die zwölf Stämme Israels und die zwölf Apostel repräsentieren. Die Ältesten wären dann Stellvertreter für das ganze Gottesvolk aus Altem und Neuem Bund, ein himmlisches Pendant der Kirche auf Erden¹¹⁴. Sie preisen das Lamm dafür, daß es durch sein Sterben »Menschen für Gott erworben [hat] aus allen

¹¹⁰ Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2 (Freiburg 2004) 263–582, hier: 375.

¹¹¹ Vgl. G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text = NIGTC* (Grand Rapids 1999) 332: »This section also tells why the four living beings represent the whole of animate life. They are performing the function that all creation is meant to fulfill. That is, all things were created to praise God for his holiness and glorify him for his work of creation.« Es gibt Deutungen, die in eine ganz andere Richtung weisen; vgl. etwa Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 119–128.

¹¹² Vgl. F. Tóth, *Das Gebet der Heiligen. Gebet, Räucherwerk und Räucher kult in der Johannesapokalypse vor dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen*, in: H. Klein u.a., *Das Gebet im Neuen Testament* [wie Anm. 101], 249–311, hier: 293–297.

¹¹³ So Beale, *The Book of Revelation* [wie Anm. 111], 322.332. Für eine »angelologisch-kultische« Interpretation entscheidet sich auch Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 113.

¹¹⁴ E. Peterson, *Von den Engeln*, in: ders., *Theologische Traktate = Ausgewählte Schriften 1* (Würzburg 1994) 195–243, hier: 201: »Die 24 Presbyter sind aber die Repräsentanten des geistigen Israel, das heißt der Kirche.« Ähnlich Tóth, *Das Gebet der Heiligen* [wie Anm. 112], 295: »Durch die 24 Ältesten, die selbst Priester und Könige sind, wird die himmlische Würde der auf Erden angefeindeten Gemeinde unmissverständlich zum Ausdruck gebracht«. Ohne Bezug zur irdischen Kirche dagegen deuten die Ältesten als Engel Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 113f., und Giesen, *Offenbarung* [wie Anm. 21], 150ff. Vgl. auch ebd. 153: »Die 24 Ältesten repräsentieren nicht als menschliche Symbole das Volk Gottes im Himmel (...), sondern die Gesamtheit der Engel, die der Verherrlichung Gottes dienen (vgl. 4,10; 5,8; 11,16; 19,4).« Zu den unterschiedlichen Interpretationen vgl. Morton, *One upon the Throne* [wie Anm. 20], 104–110.

Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern«, und daß es sie »zu Königen und Priestern« für Gott gemacht hat (Offb 5,9–10; vgl. auch Offb 1,6). Unter den verschiedenen alttestamentlichen Anspielungen, die diese Akklamationszene prägen, ist vor allem auf die Exodusmetaphorik hinzuweisen: Gott hat sein Volk, nun befreien aus der ganzen Menschheit, aus der Sklaverei der Sünde befreit und es in einer »königlichen Priesterschaft« (vgl. Ex 19,6) gesammelt, für die sich die Verheißung erfüllt, die in den Worten des Psalmisten liegt: »Du hast meine Fesseln zerbrochen; dir will ich das Opfer des Lobes entrichten« (Ps 115,7). Der Lobgesang für Gottes Rettungswerk in der irdischen Heilsgeschichte verknüpft sich so mit dem ewigen Lobgesang der Engel im Himmel.

(b) Den Gedanken, daß die Kirche ihr wahres Wesen ausdrückt, indem sie schon auf Erden teilnimmt an der himmlischen Liturgie, hat das Zweite Vatikanum an zentraler Stelle aufgegriffen¹¹⁵. Tatsächlich ist er von hoher ekklesiologischer Relevanz. Er macht nicht bloß in letzter Konsequenz deutlich, weshalb die christliche Anbetung ihrem Wesen nach keine Bindung mehr an bestimmte Orte kennt. Vielmehr läßt die Kirche, weil sie durch ihre Liturgie Teil einer realen himmlischen Polis wird, prinzipiell die begrenzte Zugehörigkeit zu allen irdischen Gemeinwesen hinter sich. Vor allem Erik Peterson hat mit seiner Auslegung von Offb 4–5 in seinem kleinen Buch »Von den Engeln« diesen Aspekt unterstrichen. Er weist damit erneut auf die eminent politische Dimension hin, die sich mit der Berufung des Gottesvolkes aus allen Nationen zur wahren, universalen Anbetung eröffnet. Die Kirche ist durch ihre Berufung aller sich verabsolutierenden Politik dieser Welt entzogen; sie transzendiert, wann immer sie »mit allen Engeln und Heiligen« in das ewige Sanctus einstimmt¹¹⁶, die engen Grenzen irdischer Nationalstaatlichkeit. Es ist klar, daß diese Kirche, die mit einer Stimme anbetet, selbst nur »eine« sein kann, daß sie »heilig« ist, weil ihre höchste Berufung darin besteht, dem heiligen Gott zu dienen, und daß sie »katholisch« sein muß, weil sie in ihrer Liturgie das allumfassende Gotteslob des vollendeten Kosmos vorwegnimmt¹¹⁷. Insofern erschließt uns die Berufung zur Anbetung nicht bloß

¹¹⁵ Vgl. Vat. II, SC 8; LG 51.

¹¹⁶ Vgl. Peterson, Von den Engeln [wie Anm. 114], 213: »Der Lobpreis der Menschen kommt erst zum Lobpreis der Engel hinzu, das besagt, daß der Mensch in der Liturgie nur in einem kosmischen Ganzen gesehen wird und daß er nur aus diesem kosmischen Ganzen heraus handelt.« In der Zusammenfassung seines Essays (230) bündelt Peterson noch einmal die These: »Die Engel bringen im Kultus der Kirche zum Ausdruck, daß es ein öffentlicher Kultus ist, der Gott dargebracht wird, und weil die Engel eine Beziehung zu der religiös-politischen Welt im Himmel haben, darum bekommt auch durch sie der Kult der Kirche eine notwendige Beziehung zu der politischen Sphäre. Die Engel mit ihrem Gesange endlich gliedern nicht nur die Kirche in »Engel-Ähnliche« und in »Volk«, nein, sie werden zugleich auch die Erwecker des monastischen Lebens in der Kirche, das sein Genüge erst findet, wenn der Mensch, den Chören der Engel eingliedert, aus der Tiefe seiner Kreatürlichkeit Gott zu loben beginnt.« Diese Gedanken bleiben wertvoll, auch wenn Petersons These von der originär christlichen Prägung der Abwendung vom Tempel hin zum himmlischen Gotteslob mittlerweile aus der Perspektive der Judaistik als widerlegt gelten muß, weil die Ursprünge des christlichen Gottesdienstes im Gottesdienst der Synagoge deutlicher hervortreten; vgl. Chr. Böttrich, Das »Sanctus« in der Liturgie der hellenistischen Synagoge, in: H. Klein u.a., Das Gebet im Neuen Testament [wie Anm. 101], 313–354, hier: 319. Die liturgiewissenschaftliche Aktualität Petersons wird bei Meßner, Unterschiedliche Konzeptionen [wie Anm. 81], 136ff., erkennbar.

¹¹⁷ Vgl. Vat. II, SC 8.

das Wesen des Allgemeinen Priestertums, sondern bietet geradezu einen Schlüssel zu Grundfragen der Ekklesiologie.

2.4 Die sichtbare Entfaltung der Anbetung: Von der inneren Haltung zum leiblichen Ausdruck

Seine Beschreibung der himmlischen Anbetung in Offb 5 schließt Erik Peterson mit den Worten: »Nach dem ›Amen‹ gibt es nur noch eines: die Proskynese der Presbyter [5,14], die abschließende Gebärde, die sich als wortlose Geste neben das ›Amen‹ der Thron-Engel stellt, um im Ausdruck des Körpers zu bezeugen, was als Ausdruck der Zunge doch nur fragwürdig erscheinen könnte«¹¹⁸. Wir werden damit auf einen letzten zentralen Punkt verwiesen, der in einer »Theologie der Anbetung« bedacht werden muß. Die innere Hingabe des Menschen an Gott verlangt nach äußerer Bezeugung, die Anbetung des Herzens mündet fast notwendig in ein sichtbares symbolisches Ausdrucksgeschehen. Darum gehört die Unterscheidung und zugleich enge Verbindung von »innerer« und »äußerer« Anbetung zu den Grundthemen des theologischen Traktats *De adoratione*.¹¹⁹

(1) Diese doppelte Dimension der Anbetung entspricht der leib-seelischen Konstitution unseres Menschseins¹²⁰. In ihr drückt sich ein Wechselverhältnis aus, das unser Leben in jeder Hinsicht prägt. Nur durch den Ausgriff unserer Sinne auf die Wirklichkeiten der uns umgebenden Welt gelangen wir überhaupt zur geistigen Erkenntnis; das Äußere wirkt auf das Innere ein, verstärkt und motiviert es. Unser Inneres aber hat den Drang sich auszudrücken, sich mitzuteilen und gelangt erst dadurch zur Kommunikation mit anderen. Dieser Schritt von der bloß inneren Haltung zum sichtbaren, sozialen Ausdrucksgeschehen prägt auch die Anbetung. Ihr vorrangigstes äußerliches Zeichen war seit jeher das Opfer. Dessen Vollzug ist darauf ausgerichtet, daß der Opfernde etwas aus seinem kreatürlichen Besitz dauerhaft Gott übergibt, um dadurch die unwiderrufliche Übergabe seiner selbst zu verdeutlichen. Deswegen sind Anbetungsopfer seit ältester Zeit häufig mit der Vernichtung der Opfergabe vor den Augen der Gottheit verbunden. Im symbolischen Vollzug erkennt der Anbetende Gott als unumschränkten Herrn über Sein und Leben an. Man hat darauf hingewiesen, daß schon die sichtbaren Opfer des Alten Bundes immer auch Anbetungsopfer waren¹²¹. Das gilt für das Opfer Abels als Zeichen der Selbsthingabe, für das Opfer Noachs mit seiner Anerkennung des gerechten Strafhandelns Gottes und natürlich für das Opfer, in dem sich Abraham gehorsam unter Gottes absolute Souveränität stellt. Zu erinnern ist aber auch an das mit Lobpreis verbundene Paschaopfer und das Opfer des Elija, in dem echte und falsche Anbetung aufs deutlichste geschieden werden.

¹¹⁸ Peterson, Von den Engeln [wie Anm. 114], 206.

¹¹⁹ Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 3, n. 2-3 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 556b–557a.

¹²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, II–II, 84, 2: »sicut Damascenus dicit. in IV libro, ›quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus‹, scilicet spirituales, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione.«

¹²¹ Vgl. dazu M.-D. Philippe, *Gott allein. Anbetung und Opfer* (Aschaffenburg 1959).

Ganz am Ende der alttestamentlichen Zeit steht das Martyrium, das Lebensopfer der sieben makkabäischen Brüder, das geradezu als äußerste Realisierung der wahren Anbetung geschildert wird, die sich weder durch Lockung noch durch Drohung zum Verrat verführen läßt. Im Neuen Bund gibt es nur noch ein einziges Opfer, das zum letztgültigen, alle Akte menschlicher Hingabe bündelnden und überbietenden Zeichen der Anbetung geworden ist: das Opfer Christi am Kreuz, in der seine totale, durch keine Sünde verdunkelte Lebenshingabe an Gott ihren höchsten Ausdruck gefunden hat. Christliche Anbetung kann nur Repräsentation und Mitvollzug dieses einen Opfers des Neuen Bundes sein. Weil die Teilnahme eine sichtbare, im voranschreitenden Verlauf der Geschichte andauernde Gestalt haben muß, damit sie wirklich alle Menschen aller Zeiten einschließen kann, gibt es das Opfer der Messe als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. In ihm bleibt Christi Hingabe an den Vater lebendige Realität in der Mitte seiner Kirche, in ihm können alle Christen Zugang erhalten zum Akt der vollendeten Anbetung.

(2) Man mag fragen, wie die scholastischen Theologen es getan haben¹²², ob die Anbetung nicht auch als rein innerliche Haltung und Handlung bereits vollendet sein könnte – denn andernfalls wären die Engel ebenso wie die Menschen, die irgendwie an der Kundgabe ihres Inneren gehindert sind, gar nicht in der Lage, Gott wirklich anzubeten. Gewiß ist darum die Mehrheitsmeinung der Theologen korrekt, die für den vollwertigen Charakter der inneren Anbetung plädiert. Aber zumindest im offiziellen, regulären Kult der menschlichen Kirche wird Anbetung immer eine sichtbare Gestalt annehmen, weil die *conditio humana* dies bedingt. Wie sich seit urchristlicher Zeit Anbetung niemals in »heiligem Schweigen« erschöpfte, sondern das lobpreisende Wort suchte¹²³, so bestand sie auch niemals allein in verborgener Gesinnung, sondern knüpfte ganz selbstverständlich an sichtbare Formen des Ausdrucks an, wie sie alle Religionen der Erde kennen. Der Übergang des unsichtbaren Lobpreises in das sichtbare Lobopfer ist keineswegs nur ein Moment geschickter psychologischer Inszenierung, das der wahrhaft religiöse Mensch mit Recht zurückweisen darf¹²⁴, son-

¹²² Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 341b–356a; De Lugo, *Disputationes scholasticae*; Bd. 3, *De incarnationis mysterio* [wie Anm. 5], disp. 33, sect. 2, 144a–149b.

¹²³ Dies weist deutlich Horst, *Proskynein* [wie Anm. 64], nach; vgl. 197 u.ö. Es ist daher nicht ganz glücklich, wenn der Weltkatechismus an einer schon erwähnten Stelle (KKK 2628) das »heilige Schweigen« geradezu zu einem Definitionselement der Anbetung erhebt.

¹²⁴ Das ist die klassische Haltung des Protestantismus. Ein evangelischer Systematiker des frühen 19. Jahrhunderts kann im Kapitel über die »Anbetung Gottes« schreiben: »Die besondere Verehrung Gottes ist der Inbegriff derjenigen Handlungen und Anstalten, durch welche man seine Gesinnungen gegen Gott äußert, ohne von Jemand gesehen zu werden, und ohne dadurch auf irgend Jemand wirken zu wollen« (F. V. Reinhard, *System der christlichen Moral*, Bd. 3 [Wittenberg ¹1807] § 351, S. 693). Damit ist ein öffentlicher, ekklesial relevanter Kult ausgeschlossen. Noch Friedrich Heiler bringt diese Ablehnung jedes Sichtbarwerdens der Anbetung mit fast trotziger Überzeugung zum Ausdruck: »Aber trotzdem von dem katholischen Gottesdienst tieferes religiöses Leben ausstrahlt, trotzdem sein Mysteriencharakter bis in die Urzeit des Christentums zurückgeht, steht das gottesdienstliche Ideal auf der Seite des evangelischen Christentums. Der evangelische Gemeindegottesdienst, d.h. die opferlose, geistige Anbetung Gottes durch eine Versammlung reifer christlicher Persönlichkeiten, ist die höchste und reinste Form des Kultus, der wahre Gemeindegottesdienst. Auf dieses Ideal kann und darf das evangelische Christentum nicht verzichten, mag auch die religiöse Massenpsychologie ihm widersprechen, mag auch das von ihm ausgehende religiöse Leben zumeist arm und dürftig sein« (Heiler, *Das Gebet* [wie Anm. 13], 476).

dern er ermöglicht überhaupt erst das Ankommen der geistigen Anbetung in der umfassenden individuellen wie sozialen Realität menschlicher Personen. Nur so wird Anbetung als ganzmenschlicher und interpersonaler Akt wirklich. Wenn, wie an früherer Stelle erwähnt, die Berufung zur wahren Anbetung in biblischer Sicht primär an das Gottesvolk als ganzes und erst in dieser Gemeinschaft an das Individuum ergeht, muß die sichtbare, auf Partizipation hin geöffnete Gestalt des Kultes sogar stets dem interiorisierenden Einzelvortrag vorausliegen. An diesem Punkt eröffnet sich die Möglichkeit eines in seiner Wahrnehmbarkeit und Überindividualität eigenständigen Ritus, ja es wird »eine ›objektive‹ Gestaltung des Kultes notwendig, die die immer mögliche ›subjektive‹ Enge der persönlichen Frömmigkeit überwinden hilft«¹²⁵. Der sinnliche Ausdruck, den die Liturgie der Kirche sucht, ist darum weit mehr als bloß ornamentale Illustration innerer Zuständlichkeiten. Sie schützt vielmehr die christliche Frömmigkeit vor falschem Spiritualismus und Privatismus. Aber weil sie trotz ihrer objektiven Heiligkeit für das einzelne Subjekt ohne den Bezug auf die nur individuell realisierbare Haltung des Herzens hohle Form wäre, bleibt die klare Hierarchie zwischen Innen- und Außenseite menschlichen Daseinsvollzugs auch hier gewahrt. Bei Paulus bezeichnet die Vokabel *proskyneîn* an der einzigen Stelle ihres Vorkommens (1 Kor 14,25) trotz des Ursprungs in einer Gestusbezeichnung »unabhängig von der Körperhaltung eine innere Haltung der Anbetung«¹²⁶; die Beschreibung des leiblichen Niederfallens tritt in einem eigenen Wort (*píptein*) hinzu. Man muß zunächst »die Knie des Herzens beugen«¹²⁷, um dann auch glaubwürdig die leibliche Proskynese vollziehen zu können. Das »hauptsächliche Opfer«, das der Mensch darbringt, so lehrt Thomas von Aquin, ist das *sacrificium per devotionem et orationem*, und sein Vorrang vor allen äußeren Opfern bildet den Vorrang des die Seele betreffenden Gutes vor allen möglichen anderen Gütern ab¹²⁸. Wenn Thomas die letztgenannten noch einmal unterscheidet in Güter, die den Leib betreffen, und weitere äußere Güter, weist er uns damit schon auf die Stufen des Ausdrucks hin, die Anbetung in ihrem sichtbaren Vortrag gewinnt. Das ursprünglichste und nächste Medium, in dem ein Mensch seine Haltung Gott gegenüber bezeugen kann, ist sein eigener Leib. Dessen Hingabe im Opfer des Martyriums ist das radikalste sichtbare Zeichen der Anbetung. Die reguläre kultische Verehrung darf es bei anderen Ausdrucksformen belassen, die jedoch gleichfalls eindeutig sein wollen. Wenn Anbetung wesentlich »Unterwerfung« und »Hingabe« ist, wundert es nicht, daß ihr gewöhn-

¹²⁵ Heck, Der Begriff religio bei Thomas von Aquin [wie Anm. 4], 168. Vgl. Ratzinger, Der Geist der Liturgie [wie Anm. 85], 137–146.

¹²⁶ Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 46.

¹²⁷ Die Formulierung stammt aus 1 Clem 57,1, in: J. A. Fischer (Hg.), SUC, Teil 1: Die Apostolischen Väter (Sonderausgabe Darmstadt 2004) 97. Allerdings geht es an dieser Stelle nicht primär um die Anbetung Gottes, sondern um die Unterordnung der Gemeinde gegenüber ihren Presbytern.

¹²⁸ Vgl. Thomas, S. th. II–II, 85, 3 ad 2: »Triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.« Nochmals ähnlich: S. th. II–II, 85, 4 c.

licher leiblicher Ausdruck vor allem in Gesten des Sich-klein-Machens vor Gott besteht. Das lateinische Wort für Demut, *humilitas*, ist auf *humus* zurückzuführen. Es verweist auf den Boden der Erde, zu dem der demütig Anbetende sich neigt. So gehört zu den natürlichen Akten der Anbetung das Sich-Niederwerfen (die *prostratio*) ebenso wie die tiefe Verneigung und das Niederknien¹²⁹. Diese Haltungen sind in beiden Teilen der Heiligen Schrift breit bezeugt und mit den Vokabeln für den Vorgang der Anbetung engstens verknüpft¹³⁰. Der Mensch verringert im buchstäblichen Sinn den Raum, den er leiblich einnimmt, damit Gott Platz gewinnen kann. Während die *prostratio* in der westlichen Liturgieentwicklung mit wenigen Ausnahmen (am Karfreitag und in den Weiheliturgien) fast verlorengegangen ist, haben sich die Verneigung und vor allem das Knien als zentrale Bestandteile erhalten. Im 20. Jahrhundert ist zuweilen versucht worden, die altkirchliche Sitte wiederaufleben zu lassen, wonach an Sonntagen und in der Osterzeit das Knien zu unterlassen ist, weil diese Haltung die Freude und den Jubel des Erlöstseins zu wenig zum Ausdruck bringt. Solche Bemühungen erinnern uns gewiß daran, daß sich die Bezeugung der Anbetung nicht auf Unterwerfungsgesten eingrenzen läßt.¹³¹ Im Licht der religiösen Gegenwartssituation wirken sie dennoch anachronistisch und haben faktisch kaum zu einer Vertiefung der Anbetungsfrömmigkeit beigetragen. Die Verarmung, die der Verzicht auf das Knien für die Gebetspraxis im Protestantismus mit sich gebracht hat¹³², mahnt zusätzlich zur Vorsicht.

(3) Doch die Liturgie der Kirche bringt ihren Lobpreis nicht bloß im Leib der betenden Menschen zum Ausdruck. Sie greift weit über die Grenzen der Leiblichkeit hinaus, indem sie viele weitere Dinge der Welt einbezieht, sie aus profanen Funktionalitätskontexten herauslöst und weihet für den heiligen Dienst. Denn, so der hl. Franz von Sales, »alle Dinge sind für die Anbetung geschaffen«¹³³. Die von den Menschen

¹²⁹ Vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64]; Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum (Leiden 1948) 340-370.

¹³⁰ Vgl. F. Mussner, Art. Anbetung II. AT / III. NT, in: LThK², Bd. I (Freiburg 1957) 498ff.; F.-G. Unter-gassmair, Art. Anbetung II. Biblischer Befund, in: LThK³, Bd. I [wie Anm. 44], 608f.; Ratzinger, Der Geist der Liturgie [wie Anm. 85], 159-167; Dunn, Did the first Christians worship Jesus? [Anm. 102], 8-22.

¹³¹ Schon etymologisch ist *προσκύνησις* / *adoratio* wohl von der Kußgeste herzuleiten. Diese kann darum ebenso wie die Entblößung des Hauptes, das Ablegen der Schuhe oder die Erhebung der Hände Zeichen der Anbetung sein; vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 10-14.44-73; O. Seeck, Art. Adoratio, in: PRE, Bd. I/1 (Stuttgart 1893) 400f.; E. v. Severus, Art. Gebet I, in: RAC, Bd. 8 (Stuttgart 1972) 1134-1258, hier: 1160f.1228f.; J. Wiesenhöfer, Art. Proskynesis, in: Der Neue Pauly, Bd. 10 (Stuttgart 2001) 443f. Auch das Kreuzen der Hände auf der Brust oder auf dem Rücken ist religionsgeschichtlich als Adorationsgeste nachweisbar; vgl. Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 103f.

¹³² Vgl. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum [wie Anm. 129], 355f. Der evangelische Gottesdienst erhielt in der Neuzeit eine vorwiegend moralisierend-volkspädagogische Prägung; »die großen alten Loblieder«, so stellt ein protestantischer Beobachter bedauernd fest, seien in ihm »fast verstummt«: R. Günther, Art. Anbetung (2.), in: RGG², Bd. 1 (Tübingen 1927) 322f., hier: 322. Im Protestantismus selbst ist das im Verlust der Anbetung gegenüber dem »Doktrinalismus« liegende Defizit zuweilen offen zugegeben worden; A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre = KD VII (Aachen 2003) 334, zitiert als schönes Beispiel die Aussagen bei A. v. Harnack, Was wir von der Römischen Kirche lernen und was wir nicht lernen sollen, in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2 (Gießen 1904) 247-264.

¹³³ Fr. von Sales, Sermon pour le troisième dimanche de la carême (1615), in: Sermons III = Opera IX (An-necy 1897) 49.

gefeierte Liturgie verleiht gewissermaßen auch den stummen Kreaturen eine Stimme zum Lobpreis¹³⁴ und bringt ihre Schönheit, die den Schöpfer wortlos lobt, zum Sprechen. Sie greift voraus auf den letzten Tag der Welt, an dem alle Dinge ihre Vollendung erlangen werden, indem sie ihren Platz in der ewigen Rühmung des Schöpfers finden¹³⁵. Von hier aus läßt sich verstehen, daß auch die Unterscheidung des »Sakralen« und »Profanen«, wie sie die katholische Liturgie kennt, kein Überbleibsel des Heidentums ist, das in einer Religion der Menschwerdung Gottes eigentlich nichts mehr zu suchen hat. Vielmehr ist die Aussonderung von Orten und Dingen für den Kult im Christentum zu verstehen als eschatologisches Zeichen, in dem es gerade um die letzte Durchsetzung des Inkarnationsgeheimnisses im ganzen Kosmos geht. Vor allem zur eucharistischen Liturgie als »sakramentaler Parusie«¹³⁶ gehört es, daß sich in ihr die Anbetung in »Geist und Wahrheit« schon jetzt proleptisch ausweitet auf das Universum der noch unvollendeten Schöpfung.

(4) Weil am Ende die Anbetung allumfassend sein muß, aber der symbolische Ausdruck, den ihr der einzelne wie die ihn tragende Kirche zu geben vermag, immer nur so vorläufig und begrenzt sein kann wie unsere irdische Gotteserkenntnis, wie unsere Fähigkeit, in Reinheit zu wollen und dieses Wollen in die Tat umzusetzen, kommt der Kult in dieser Weltzeit niemals ans Ziel¹³⁷; weil Gottes Herrlichkeit jeden menschlichen Lobpreis übertrifft, steht die Anbetung unter dem Gesetz des Je-Mehr, in der Dynamik des Überschwangs¹³⁸, der Wiederholung, des Nicht-Enden-Wollens¹³⁹. Aus dieser Einsicht erwächst der kategorische Imperativ der Anbetung nach Thomas von Aquin: *Quantum potes, tantum aude* – und die Hoffnung, daß sich in der Ewigkeit vollendet, was in der Zeit Stückwerk bleibt.

¹³⁴ Vgl. KKK 1361.

¹³⁵ Vgl. in Offb 5,13 die Akklamation der Gesamtschöpfung, ihr Einstimmen in die Anbetung des Lammes.

¹³⁶ Als Formulierung von Fr.-X. Durrwell zit. bei Hennaux, *L'adoration eucharistique* [wie Anm. 17], 580.

¹³⁷ Daran ändert auch die stellvertretend für die Gesamtkirche durch bestimmte Ordensgemeinschaften vollzogene Praxis der »ewigen Anbetung« des eucharistischen Sakraments nichts, die in der Neuzeit ein Pendant in der Gemeindefrömmigkeit gefunden hat. Vgl. T. Ortolan, *Art. Adoration perpétuelle*, in: *DThC*, Bd. 1 (Paris 1923) 442–445.

¹³⁸ Vgl. J. Pieper, *Sakralität und »Entsakralisierung«*, in: *Hochl.* 16 (1969) 1–16, hier: 16; ders., *Muße und Kult* (München 1965) 82.

¹³⁹ Vgl. dazu auch Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 163ff.

Die Rezeption des Antimodernisteneides in Wien

Von Alkuin Volker Schachenmayr, Heiligenkreuz

Friedrich Engel-Jánosi hat festgestellt, dass es in der Habsburgermonarchie »keine großen Tragödien des Modernismus« gegeben hat. Sollte seine Behauptung zutreffen, dann unterscheidet sich Österreich von anderen kulturellen Zentren des Abendlandes, wo sich Vertreter, Bekämpfer und Denunzianten des Modernismus polemisch schlugen, Gelehrtenlaufbahnen ruiniert wurden und Katholiken die Kirche verließen. Die Intellektuellen der Doppelmonarchie dahingegen haben die Dekrete Papst Pius' X. verhältnismäßig apathisch aufgenommen. Die breite Masse der Journalisten nahm von dem Dekret *Lamentabili* (1907), der Enzyklika *Pascendi* (1907) und dem am 1. September 1910 verlautbarten Motu Proprio *Sacrorum antistitum*¹ keine Kenntnis². Engel-Jánosi, der große Historiker der Beziehungen zwischen Vatikan und Ballhausplatz, schlägt als Erklärung für die österreichische Gleichgültigkeit eine weit fortgeschrittene Säkularisierung der Gesellschaft vor³. Jedenfalls bildet sich in der Rezeption des Modernismus eine geistesgeschichtliche Grenze zwischen Österreich und Deutschland, wo der Eid mehr Empörung auslöste. Die nun folgende Untersuchung konzentriert sich auf die Rezeption des Antimodernisteneides in und um die Stadt Wien.

Die modernistische Kontroverse kam in Wien in der Zeit von 1907 bis 1910 immer wieder in die öffentliche Diskussion. Über den Bereich der Fachtheologie hinaus beschäftigte sich der Feuilletonbereich mit ihr. 1910 tobte die Kritik konservativer Theologen gegen die Zeitschrift *Hochland* und den Roman *Jesse und Maria* von der Österreicherin Enrica von Handel-Mazzetti⁴. Ebenso war der modernistisch-gefärbte Streit zwischen Papst Pius X. und Ernesto Nathan, dem Bürgermeister von Rom, Thema der internationalen Presse im Jahr 1910⁵. Allerdings war es sehr selten, dass ein Wiener Priester wegen einer publizistischen Tätigkeit als häretisch angezeigt wurde. Die vatikanische Indexkon-

¹ Acta Apostolicae Sedis 2 (9. Sept. 1910) 655–680; D3537–3550, in: Josef Neuner-Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (München 1938).

² In der Neuen Freien Presse wird am 6. Jänner 1911 über Eidesverweigerung beim Subregens der Priesterseminarien in Dillingen, München und Italien berichtet, allerdings auf der Seite 6 und als Notiz. Neue Freie Presse (6. Jänner 1911) 6. Die genannten Eidesverweigerer waren die Brüder Dr. Franz und Konstantin Wieland und der Münchener Dr. Josef Popp.

³ Engel-Jánosi, Österreich und Vatikan 142–144.

⁴ Karl Hausberger, »Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico.« Vatikanische Quellen zum »Fall« Handel-Mazzetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift *Hochland* (1911), in: Rudolf Zinnhobler (Hg.), Kirche in bewegter Zeit (Graz 1994) 189–220; Hanisch, Der katholische Literaturstreit.

⁵ Thomas Brechenmacher, Der Vatikan und die Juden: Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (München 2005) 138–140.

gregation konnte bis 1910 zwei Fälle aufweisen: Josef Scheicher⁶ und Anton Vogrinc⁷.

Dieser Beitrag untersucht die Wiener Rezeption des Antimodernisteneids während des Herbstes 1910 und in den ersten Wochen des Jahres 1911. Zunächst wird der höhere theologische Lehrbetrieb an drei Orten (Universität Wien, Stift Klosterneuburg und Stift Heiligenkreuz) untersucht. Danach untersuchen wir die vom Antimodernisteneid ausgelöste Polemik in zwei ideologisch extremen Zeitungen: die *Arbeiter-Zeitung* der Sozialdemokraten und das hyperintegralistische Wochenblatt *Österreichs katholisches Sonntagsblatt*. Die zwei Extrembeispiele sollen einen Rahmen abstecken: irgendwo innerhalb dieses abgesteckten Rahmens fand der Diskurs um den Antimodernisteneid statt. Der Ton im Zwischenraum wird wohl gemäßiger gewesen sein als an den Extremen, bloß gelangte der gemäßigte Diskurs selten zur Publikation. Der Vergleich der beiden genannten polemischen Zeitungen hilft dem Historiker, sich dem eigentlichen, schwer auffindbaren Diskurs zu nähern⁸.

Der höhere theologische Lehrbetrieb in und um Wien

1. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Die Fakultät hatte sich ein gutes Jahrzehnt mit der Modernismusfrage beschäftigen müssen. Die damit verbundenen Spannungen hatte sie als kollegiale Gemeinschaft noch nicht überwunden, als *Sacrorum antistitum* verlautbart wurde. Die bereits nach vier Jahren abgebrochene Tätigkeit des bekannten Kirchenhistorikers Albert Ehrhard an der Fakultät (von 1898 bis 1902) galt als Blamage für das Professorenkollegium, das sich mit Ehrhards Ernennung von ihrer bisherigen Stellung am provinziellen Rande der deutschsprachigen Theologie als Studienort profilieren wollte, um ein katholisches Pendant zur evangelischen Fakultät in Berlin zu werden⁹. In der Causa Ehrhard hat das auf Rechtgläubigkeit bedachte integralistische Lager gesiegt, aber

⁶ Joseph Scheicher (1842–1924) hat bestimmend auf die Gestaltung der christlichsozialen Partei eingewirkt; sein Einfluss auf den jüngeren Klerus Österreichs war im Sinne der Lehren Karl von Vogelsangs sozialpolitisch, nicht theologisch. Manfred Eder, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 9 (1995) 65–67; Schepers, Dokumentation Zensurverfahren 614–618

⁷ Der in Kärnten (Dekanat Unterdrauburg) wirkende Pfarrer Anton Vogrinc (1873–1947) wurde wegen seines Buches *Nostra maxima culpa* (Wien 1904) indiziert. Der Fall war nur deswegen für Wien relevant, weil das Buch in Wien (bei K. Fromme) gedruckt wurde. Valentino Hribnig-Körber, Mentalitäten im Kärntner Klerus um 1900. Eine Bestandsaufnahme im Zusammenhang der Los-von-Rom-Bewegung (Diplomarbeit Wien 2008) 75–76; Schepers, Dokumentation Zensurverfahren 654–657.

⁸ So etwa Richard Kraliks Zeitschrift *Der Gral*, die sich als Opposition zur Zeitschrift *Hochland* verstand. *Der Gral* erschien 1906–1937 in Wien, der Gralsbund wurde 1911 von Pius X. approbiert und empfohlen. Zwei Schriften mit deutlichem Bezug zur Gefahr des Modernismus und der löblichen Haltung der Gral-Redaktion, mit 15. Sept. 1910 (69–71) und 16. Feb. 1911 (467–468) datiert. Eine wörtliche Erwähnung des Antimodernisteneids kommt in dieser Zeitschrift in den Ausgaben von 1910 und 1911 nicht vor.

⁹ Sohn-Kronthaler, Ehrhard und Österreichische Bischofskonferenz; Schepers, Dokumentation Zensurverfahren 532–535. Zu Wien–Berlin, siehe: Lenzenweger, Kirchengeschichte 100–103.

kaum Sympathie gewonnen, weil sowohl die Studentenschaft als auch die einflussreiche christlich-soziale *Reichspost* zu Ehrhard standen.

Als *Sacrorum antistitum* in Wien bekannt wurde, galt der Dogmatikprofessor Ernst Commer¹⁰ als Wortführer der Integralisten. Seit 1906 hatte er sich zum scharfen Kritiker modernistischer Strömungen entwickelt. Papst Pius X. schrieb ihm anlässlich seiner Publikation *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus*¹¹ einen persönlichen Brief und lobte sein treffendes theologisches Urteil über die Fehlentwicklungen beim Würzburger Reformkatholiken Schell, der 1906 gestorben war. Der Brief wurde im Wiener Diözesanblatt veröffentlicht und in den weltlichen Zeitungen diskutiert¹². Als der Antimodernisteneid zur Debatte stand, war Ernst Commer im Krankenstand; er war für das Studienjahr 1910/1911 beurlaubt und zog bald darauf nach Graz, damit er in der Nähe des Dominikanerkonventes leben und sterben konnte¹³. An seiner Stelle dozierte Josef Lehner¹⁴, der ein Verteidiger des Antimodernisteneides war¹⁵. Die Integralisten genossen offenbar ein gewisses Wohlwollen seitens der politischen Regierung, denn im November 1911 verlieh das Ministerium für Kultus und Unterricht Commer den Orden der Eisernen Krone III. Klasse¹⁶.

Am anderen Ende des ideologischen Spektrums stand der Kanonist Rudolf Ritter von Scherer¹⁷, der sich als vehementer Gegner des Eides herausstellte. Anhand seiner Person stellen wir den Widerstand gegen *Sacrorum antistitum* dar.

Scherers akademische Herkunft aus dem Lehrstuhl für Kirchenrecht in Graz verwies ipso facto auf das Trauma des Falles Ludwig Wahrmund. Der Innsbrucker Wahrmund hatte über das *ius exclusivae*, ein aus dem Gewohnheitsrecht des 16. Jahrhunderts hervorgegangenes Privileg gearbeitet, wonach österreichische, spanische und französische Herrscher das Vetorecht bei der Papstwahl ausüben dürfen. Obwohl Wahrmunds Forschung bereits um 1900 auf ganz andere Gebiete übergegangen war, wurde er als papstkritische Stimme instrumentalisiert und setzte sich bald selber provokant gegen Integralisten ein. Sein Buch *Katholische Weltanschauung und freie*

¹⁰ Ernst Commer (1847–1928) promovierte 1869 zum Dr. jur., dann 1880 zum Dr. theol. Priesterweihe 1872, ab 1877 Dozent der Philosophie in Liverpool, 1884 Professor der Theologie in Münster, 1888 in Breslau, 1900–1911 in Wien. Er war Mitbegründer der deutschen Neuscholastik. Friedrich Wilhelm Bautz, Commer, in: BBKL 1 (1990) 1112–1113.

¹¹ Wien 1907.

¹² Greshake / Schulte, Dogmatische Theologie 166–170.

¹³ Weiß, Modernismus Dominikanerorden 107–109

¹⁴ Josef Lehner (1868–1949), Dogmatiker. Er promovierte 1902 in Wien und lehrte dort seit 1907; 1912–1938 war er Ordentlicher Professor. Lehner publizierte insgesamt vier Beiträge, davon ist einer dem Antimodernisteneid gewidmet: Kommentar zum Antimodernisten-Eide, in: Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaften 4 (1912) 272–290. Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät 404.

¹⁵ Greshake / Schulte, Dogmatische Theologie 174.

¹⁶ Getippte Korrespondenz Ministerium an Fakultät vom 9. Nov. 1911, Zl. 46681, Universitätsarchiv Akten des Dekanates Kath.-Theol., Schachtel 25.

¹⁷ Rudolf Ritter von Scherer (1845–1918) wurde 1867 zum Dr. iur. promoviert. 1869 Priesterweihe in Graz. Darauf Studien im Frintaneum, wo er 1875 zum Dr. theol. promovierte. 1876 Ordinarius des Lehrstuhls für Kirchenrecht in Graz, 1899–1912 Lehrstuhlinhaber in Wien. Johannes Martetschläger, Scherer, in: BBKL 9 (1995) 158–159.

Wissenschaft, 1908 erschienen, wurde in Österreich beschlagnahmt und der Autor nach Prag versetzt¹⁸.

Über den Konflikt zwischen Scherer und dem Wiener Ordinariat wurde in mehreren Zeitungen berichtet¹⁹; kirchenkritische Zeitungen lobten Scherer für die Verweigerung und erhofften sich durch diesen Streit eine Entfernung der theologischen Lehre von der Universität. Die Professoren, die den Antimodernisteneid leisteten, so schrieb *Der Volksbote*, »haben anerkannt, daß ihre Fakultät an der Stätte der Wissenschaft keinen Platz mehr hat«. Der Artikel endet mit dem Wunsch, dass die Theologische Fakultät »dorthin komme, wohin sie gehört: hinter Klostermauern.«²⁰

Der schlussendliche Termin für die Ablegung des Eides war bis zum 31. Dezember 1910. Aus der dem St. Pöltener Diözesanarchiv wissen wir, dass dort der Eid Ende November 1910 erwünscht war und dass Eidesverweigerer zu melden waren²¹. Dementsprechend stellten die Ansuchen um Dispensation vom Eid spätestens zum Jahreswechsel ein aktuelles und manchmal brisantes Thema dar. Die Gründe für die Dispens sind im Schriftverkehr der Wiener Fakultät recht gut belegt und können als universal gelten. Sie lauteten: 1. Die Ablegung des Eides käme einer Verletzung der akademischen Freiheit gleich, 2. Durch den geleisteten Eid wäre die Stellung der Katholischen Fakultät als Universitätsinstitut gefährdet, 3. werde die Eidesleistung von Mitgliedern der weltlichen Fakultäten dazu benutzt werden, die Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in die Universität Wien durchzusetzen²².

Bis zum 21. Dezember 1910 hatte Scherer den Eid noch nicht geleistet; der Pfarrverweser von Maria Treu, der in diesem Belang die Verantwortung für Scherer hatte, schrieb dem Ordinariat einen Brief darüber; Scherer war der einzige Verweigerer im Dekanat Maria Treu und übrigens – so ging der Brief weiter – nicht sehr eifrig als Beichtvater.

In den Jahren 1910 und 1911 führte Scherer eine ausführliche Korrespondenz mit dem Wiener Ordinariat; seine kritische Haltung zum Antimodernisteneid und den dem Ortsbischof vorzulegenden Lehrplänen wurde auch in Zeitungen beschrieben, so dass er als bekanntester Eidesverweigerer gelten kann. Angesichts seines frühzeitigen Ansuchens um Emeritierung im Jahr 1912 – manche sahen die Ursache dafür in *Sacrorum antistitum* – und des Torso gebliebenen Handbuchs des Kirchenrechts, gilt er vielleicht als die einzige österreichische »Tragödie des Modernismus«, wenn auch eine milde²³.

Die Mehrheit der Wiener Fakultät lehnte Scherers Anträge auf Dispens vom Eid ab. In Sitzungen am 4. und 5. Nov. 1910 stimmte das Kollegium gegen seine Anträge²⁴.

¹⁸ Schepers, Dokumentation Zensurverfahren 657–658; Richard L. Schober, Belmonte und Aehrenthal. Österreichisch-vatikanische Beziehungen im Schatten der Wahrhundaffäre, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 27 (1974) 295–336.

¹⁹ *Das Vaterland* vom 6. Jänner 1911.

²⁰ *Der Volksbote* vom 13. Jänner 1911, 3.

²¹ DASP, Ordinariatskorrespondenz 1910, GZ 7553.

²² Primetshofer, Kirchenrecht 223–224.

²³ Kremsmair, Rudolf Ritter von Scherer.

²⁴ Primetshofer, Kirchenrecht 224.

Andere Mitglieder der Wiener Fakultät haben den Eid gerne geleistet. Commer und Lehner scheinen nicht die einzigen Kämpfer für die papsttreue Linie gewesen zu sein. Nivard Schlögl²⁵, Ernst Seydl²⁶, Theodor Innitzer²⁷ und Cölestin Wolfsgruber²⁸ nehmen zu diesem Zeitpunkt an Sitzungen des Kollegiums teil. Davon wurden zwei (Seydl und Innitzer) später zu Bischöfen geweiht; in ihrem Fall ist eine zustimmende Haltung zum Eid mehr als wahrscheinlich. Der distinguierte Emeritus für Altes Testament, Pater Wilhelm Neumann²⁹ von Heiligenkreuz (seinerzeit Dekan der Fakultät und Rektor der Universität), hat den Eid demonstrativ vor dem Prior des Stiftes Heiligenkreuz abgelegt³⁰. Der Alttestamentler Schlögl (auch ein Konventuale von Heiligenkreuz) wurde 11 Jahre später wegen seiner Bibelübersetzung indiziert; wie er im Herbst 1910 zum Eid stand, ist nicht bekannt³¹.

1.1 Wurde die Wiener Fakultät vom Eid dispensiert?

Im Herbst des Jahres 1910 war es nicht eindeutig, ob die Universitätsprofessoren an staatlichen Universitäten in Österreich – wie ihre Kollegen in Bayern, Preußen und Deutschland – vom Eid dispensiert waren oder nicht. In einem deutschen Presspiegel unter dem Titel »Der Modernisteneid geht um!« werden die widersprüchlichen Behauptungen diverser Zeitungen wiedergegeben. So wusste der *Corriere*

²⁵ P. Nivard Johannes Schlögl O.Cist. (1864-1939) war Bibelwissenschaftler. 1884 Einkleidung in Heiligenkreuz; 1889 Priesterweihe; 1890 Novizenmeister; 1894 in Wien zum Dr. theol. promoviert; 1896-1908 Professor für Altes Testament in Heiligenkreuz; 1907-1936 Professor für Altes Testament an der Univ. Wien. Alkuin Volker Schachenmayr, Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Cistercienserstift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002 (Langwaden 2004) 145-170.

²⁶ Ernst Seydl (1872-1952) wurde in Mnischek bei Prag geboren. Er besuchte das deutsche Gymnasium in Prag; 1891-1895 theol. Studien an der Univ. Wien; 25. Juli 1895 Priesterweihe; 1897 Studienpräfekt im Wiener Priesterseminar; am 1899 Subregens; am 22. Feb. 1901 Dr. theol. (Univ. Wien); 1902-1912 Lehrkanzel für Christliche Philosophie und Pädagogik an der Univ. Wien; 1903 Studiendirektor am Frintaneum; 1912 zum Hof- und Burgpfarrer ernannt (Seelsorger des Kaiserhauses); Bischofsweihe am 30. Nov. 1918. Gerhard Hartmann, Seydl, in: Gatz, Bischöfe 1785/1803 bis 1945 704.

²⁷ Theodor Innitzer (1875-1955), Kardinal Erzbischof von Wien. Geboren am 25. Dez. 1875 in Neugeschrei-Weipert im böhmischen Erzgebirge als Sohn eines Fabrikarbeiters; 1898 Eintritt in das Wiener Priesterseminar; Priesterweihe am 25. Juli 1902; 1903 Studienpräfekt im Wiener Priesterseminar; 1906 Promotion zum Dr. theol.; 1908 Habilitation; 1911 Lehrstuhl für Neues Testament an der Universität Wien; 1928-1929 Rektor dortselbst; am 19. Sept. 1932 Erzbischof. Liebmann, Innitzer, in: Gatz, 1785/1803 bis 1945 339-343.

²⁸ Cölestin Wolfsgruber (1848-1924) war Konventuale des Schottenstiftes in Wien, Kirchenhistoriker, Biograph. Hofprediger in Wien, 1903-19 Professor für Kirchengeschichte und Patrologie in Wien. Georg Braulik, Cölestin Wolfsgruber. Hofprediger und Universitätsprofessor (Wien 1967).

²⁹ Wilhelm Anton Neumann (1837-1919), Archäologe, Bibelwissenschaftler und Mediävist. 1855 dem Stift Lilienfeld beigetreten; 1856-1860 Studium in Heiligenkreuz; 1858 Profess auf Heiligenkreuz; 1860 Priesterweihe; 1861-1874 Prof. für Altes Testament und Bibliothekar in Heiligenkreuz; 1874 Promotion zum Dr. theol. in Wien; 1874 Prof. für Altes Testament dort; 1890-1891 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 1899-1901 Rector Magnificus der Universität Wien. Norbert Stigler, Wilhelm Anton Neumann 1837-1919 (Wiener Beiträge zur Theologie 46, Wien 1975).

³⁰ Norbert Stigler, Wilhelm Anton Neumann 1837-1919 (Wiener Beiträge zur Theologie 46, Wien 1975) 34.

³¹ Universitätsarchiv Wien. Protokolle der Sitzungen des Professorenkollegiums im Nov., Dez. 1910 und Jan., Feb., März 1911. Mikrofilm Rolle 728, Exhibitenprotokolle der Theol. Fakultät, ThK 88.61-88.65.

della sera zu melden, »daß der Vatikan in der Tat für Bayern und ebenso für Österreich, die mit dem Vatikan ein Konkordat haben und wo die in Frage kommenden Dozenten vom Staate angestellt sind, jene Ausnahmen von dem allgemeinen Gebote des antimodernistischen Eides zuzugestehen bereit ist«. Die *Kölnische Volkszeitung* hat die Ausnahmeregelung dementiert: »Tatsächlich müssen denn auch die österreichischen Theologieprofessoren den Modernisten-Eid bis zum 31. Dezember d. J. geschworen haben.«³²

In der Tat war der österreichische Episkopat anfangs nicht gewillt, Professoren vom Eid zu dispensieren. Obwohl die *Acta Apostolicae Sedis* bereits im Oktober 1910³³ bekanntgemacht haben, dass die Dispens vom Eid nicht einmal direkt vom Bischof entschieden werden muss, sondern an den Generalvikar delegiert werden kann, hatten die Theologieprofessoren an staatlichen Fakultäten der Donaumonarchie keine guten Aussichten auf eine Dispens. Die Ablegung des Eides sei ein Akt der Gottesverehrung, so Fürstbischof Schuster von Seckau in einem Bericht bei der Versammlung der Bischofskonferenz im November 1910³⁴. Übrigens war nirgends die Rede von Exkommunikation im Fall einer Verweigerung: Das *Sanctum Officium* stellte fest, dass der Eid als Gehorsamserklärung zu verstehen sei. Deswegen wurden Eidesverweigerer nicht exkommuniziert sondern suspendiert bzw. von der Seelsorge ausgeschlossen³⁵.

Trotz der Unstimmigkeit in der Wiener Fakultät belegen Archivbestände, dass ein Ansuchen der Fakultäten Wien, Graz und Prag um Dispens vom Eid und von der jährlichen Kontrolle des Lehrstoffes durch die Bischofskonferenz eingereicht wurde. Von den Fakultäten in Innsbruck und Salzburg ist keine Rede. Am 27. November 1910 lehnt Erzbischof Coadjutor Franz Nagl die Bitte um Dispens ab. Der Konfliktkurs, der somit eingeleitet wurde, kam nie zur Konfrontation, weil der *Osservatore Romano* am 1. Dezember 1910 berichtete, dass Theologieprofessoren an staatlichen Fakultäten in der Tat vom Eid dispensiert waren. Somit wurde das Ansuchen der Wiener Fakultät gegenstandslos³⁶.

Der Polemik war noch kein Ende gemacht: Der Wiener Dekan Georg Reinhold³⁷ schrieb in einem Leserbrief an die Zeitung *Das Vaterland* vom 6. Jänner 1911, dass keines der Mitglieder des Professorenkollegiums den Eid abgelegt hatte und eine Ablegung auch nicht in Aussicht stand. Sein Brief verrät sein Kalkül, denn er hat einiges verschwiegen. Erstens war dem Dekan seit einem Monat bekannt, dass österreichische Universitätsprofessoren den Eid nicht leisten mussten. Zweitens hat das Professorenkollegium vor zwei Monaten gegen Scherers Dispensansuchen gestimmt. Drit-

³² Neue Jahrbücher 2 (1910) 558–560. Für diese Angaben bin ich Judith Schepers zum Dank verpflichtet.

³³ *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 856–857.

³⁴ Csáky, Österreich und der Modernismus 332, Fußnote 38.

³⁵ Arnold Claus, Antimodernismus und römisches Lehramt, in: Rainer Bucher u. a. (Hg.), Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Innsbruck 2009) 61–84, hier 81–82.

³⁶ Die Korrespondenz ist gründlich aufgearbeitet in Primetshofer, Kirchenrecht 223–225.

³⁷ Georg Reinhold (1861–1951), Fundamentaltheologe. Der dreifach Promovierte begann seine Lehrtätigkeit in Wien im Jahr 1893 und erhielt den Lehrstuhl 1900; er lehrte bis 1932. Er war Rektor der Universität Wien im Jahr 1914/1915. Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät 417.

tens hatten einige Kollegen den Eid in der Zwischenzeit tatsächlich geleistet. Reinhold vernachlässigt dies in seinem Schlusssatz: »Schließlich bemerke ich noch, daß in der Auffassung der prinzipiellen Seite der ganzen Angelegenheit zwischen Herrn Hofrat von Scherer und den übrigen Mitgliedern des Professorenkollegiums eine Meinungsverschiedenheit weder jemals bestanden hat, noch gegenwärtig besteht.«³⁸

Der Leserbrief lässt bei Reinhold eine ablehnende Haltung gegenüber dem Eid vermuten. Aber kurz darauf, noch im Jahr 1911, veröffentlichte er eine tiefgehende Analyse, Erklärung und Rechtfertigung des Eides. Er zerteilt den Wortlaut von *Sacrorum antistitum* und erklärt die Systematik des Motu proprio und die Verwurzelung der Argumente in der Bibel, dem Werk des hl. Thomas von Aquin, dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum. Er kommt danach zum Ergebnis, dass der Eid als Glaubensbekenntnis aufzufassen sei³⁹.

Die Frage nach der Verbindlichkeit des Eides hat man vielerorts durcheinander gebracht, wie der Bericht aus der *Theologischen-praktischen Quartalschrift* zeigt, laut dessen alle Wiener Professoren außer Scherer den Eid geleistet haben sollen⁴⁰. Die Aufregung hätte sich jeder sparen können, der den Einleitungskommentar zu *Sacrorum antistitum* im *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* gelesen hätte: »Besonders werden die theologischen Fakultäten an den Universität Deutschlands und Österreichs sowie den anderen theologischen Lehranstalten kaum durch das Motu proprio berührt.«⁴¹

2. Theologische Hauslehranstalt Klosterneuburg

Diözesanpriester mussten den Eid vor ihren Dechanten leisten, Ordensmänner vor ihren Prioern (bzw. Oberen) in den Klöstern. Die detailliertesten Angaben zur eigentlichen Ablegung des Eides haben wir vom Klosterneuburger Propst Friedrich Piffel⁴², der 1913 zum Erzbischof von Wien ernannt wurde. Piffel bestimmte den 24. Dezember 1910 um 18.30 Uhr, unmittelbar nach der Christmette, zum Zeitpunkt für die gemeinsame, paraliturgische Ablegung des Eides.

Vermutlich war dieser Termin für die Konventualen kaum zu umgehen. Der Propst gab sehr genaue Angaben: Die Chorherren sollten sich im Winterchor versammeln, Kapitelsekretär Dr. Vinzenz Ludwig hatte die Professio fidei Tridentina-vaticana und den Eid aus *Sacrorum antistitum* deutlich vorzulesen. Den Schluss der Formel, »sic spondeo, sic juro, sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia!« hatte jeder

³⁸ *Das Vaterland* vom 6. Jänner 1911, 5.

³⁹ Georg Reinhold, Der Antimodernisteneid und die Freiheit der Wissenschaft, in: *Die Kultur. Zeitschrift für Wissenschaft, Literatur und Kunst*. Hg. von der Österreichischen Leo-Gesellschaft 12 (1911) 144–159, zum Eid als Glaubensbekenntnis 146.

⁴⁰ Der irrtümliche Bericht in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 64 (1911) 447, laut Csáky, Österreich und der Modernismus 336, Fußnote 47.

⁴¹ *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 91 (1911) 110.

⁴² Friedrich Gustav Piffel (1864–1932), Kardinal Erzbischof von Wien. 1883 Eintritt in Klosterneuburg; Priesterweihe 1888; ab 1892 Professor für Moraltheologie an der Hauslehranstalt; 1906 Kanzleidirektor des Stiftes; 1907 Propst von Klosterneuburg; 1913 Erzbischof von Wien. Martin Krexner, Hirte an der Zeitenwende. Kardinal Friedrich Gustav Piffel und seine Zeit (Wien 1988).

Chorherr einzeln, unter Berührung eines Evangeliars zu sprechen. Danach erfolgte die Unterschrift⁴³.

Auch wenn Klosterneuburg um 1910 als liberal galt, hat der Eid dort nicht viel Ärger ausgelöst. Das von zwei dortigen Chorherren herausgegebene *Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs* brachte in den Jahren 1910–1914 nur zwei Kurzbeiträge zum Thema: Einmal kommt unter der Überschrift »Modernisten-Schnüffelei« eine Klage über Denunzianten als Brunnenvergifter, das andere Mal finden wir eine In-schutznahme der Zeitschrift *Hochland* vor dem Verdacht, modernistisch zu sein⁴⁴.

3. Theologische Hauslehranstalt Heiligenkreuz

Im Gedenkbuch der Theologischen Hauslehranstalt erwähnt der Präfekt P. Alfred Edelbauer den Antimodernisteneid mit keinem Wort⁴⁵; in den Relationes »De Statu monasterii«, für die der Abt persönlich zeichnete, findet der Eid weder 1910 noch 1911 Erwähnung⁴⁶. Die Amtskorrespondenz von Abt und Prior enthalten nichts Relevantes; die einzige Eidablegung, von der wir informiert sind, ist die bereits erwähnte von P. Wilhelm Neumann in Mödling.

Die Heiligenkreuzer Patres werden den Eid wohl abgelegt haben; keine gegenteiligen Indizien sind bekannt. Über den Zwettler P. Erasmus Nagl⁴⁷, der in Heiligenkreuz u. a. Neues Testament lehrte, wissen wir, dass Bischof Rößler⁴⁸ von St. Pölten sich im November 1910 beim Zwettler Abt erkundigte, ob Nagl den Eid geleistet hatte, da der Professor zum Zeitpunkt der lokalen Vereidigung nicht erschienen war⁴⁹. Auch für die Erzdiözese Wien ist belegt, dass das Ordinariat kontrollierte, ob alle Ordensoberen den Eid von ihren Mitbrüdern abgenommen und eingereicht hatten⁵⁰.

Behandlung des Eides in zwei polemischen Zeitungen

Der nun folgende Vergleich der *Arbeiter-Zeitung* (AZ) mit *Österreichs katholischem Sonntagsblatt* stellt eine bewusste Polarisierung dar; mit diesem Vergleich soll

⁴³ Stiftsarchiv Klosterneuburg K 335, fol. 305v, Nr. 117.

⁴⁴ Zur Schnüffelei, siehe *Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs* 13 (1910) 561; zu *Hochland*, ebenda 7 (1910) 288–289.

⁴⁵ Gedenkbuch 1824–1930, Stiftsarchiv Heiligenkreuz R 6 – F Studien – 3.

⁴⁶ Stiftsarchiv Heiligenkreuz R 3 – F 63.

⁴⁷ P. Dr. Erasmus Nagl (1870–1924) war Konventuale von Zwettl, studierte zunächst in Heiligenkreuz und wurde 1897 in Innsbruck im Fach Neues Testament promoviert. Nagl war als Professor mehr als 20 Jahre in Heiligenkreuz tätig, wo er Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte und Neues Testament unterrichtete. Alkuin Volker Schachenmayr, *Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Cistercienserstift Heiligenkreuz 1802–2002* (Langwaden 2004) 282.

⁴⁸ Bischof Johannes Baptist Rößler (1850–1927), Bischof von St. Pölten. Nach Studien im Priesterseminar St. Pölten wurde er 1874 zum Priester geweiht, darauf Promotion in Rom und ab 1889 Regens des St. Pöltner Priesterseminars; 1894 Bischof von St. Pölten. Friedrich Schragl, Rößler, in: *Gatz 1785/1803 bis 1945* 624–625.

⁴⁹ Konzept vom 26. November 1910, DASP, Ordinariatskorrespondenz 1910, GZ 7549.

⁵⁰ Diözesanarchiv Wien, Ordinariat Gestionsprotokoll 1911 GZ 2373 (3. März).

der größtmögliche ideologische Kontrast erkennbar werden. Eine weitere relevante Zeitschrift wäre das *Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs*⁵¹, in dem allerdings kaum ein Wort zum Eid geschrieben wurde. Die *Neue Freie Presse* berichtete am 6. Jänner 1911 zwar über die Eidesverweigerung, aber nicht in Wien, sondern bei den Vorstehern in Priesterseminarien in Dillingen, München und Italien, und das allerdings auf der Seite 6 und als Notiz. Die christlich-soziale *Reichspost* beschränkte sich meist auf politische, nicht theologische Belange. Ihre Verbundenheit mit der kirchlich-progressiven Richtung war bekannt aber gemäßigt. Das Jahrbuch der Leo-Gesellschaft, *Die Kultur*, galt keineswegs als kämpferisch, darin kamen Autoren aus diversen ideologischen Gruppierungen zu Wort. Aus Platzgründen wird die konservative Wiener Tageszeitung *Das Vaterland* hier nicht behandelt, eine Analyse wäre lohnend⁵².

1. Die Arbeiter-Zeitung

Die von Viktor Adler⁵³ gegründete Zeitung war von 1889 bis 1985 das Zentralorgan der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Deutschösterreichs⁵⁴. Adler gab das Blatt bis zu seinem Tod im Jahr 1918 heraus. Zur Zeit des Antimodernisteneides galt das Blatt als unverhüllt antiklerikal⁵⁵.

Unter der Überschrift »Der Neuerungspapst der Reaktion« wird über ein Motu proprio namens »Sacrorum Mantistitum« (sic) berichtet: »Das Motu Proprio verfügt im besonderen, dass die Kleriker einen Eid der Rechtgläubigkeit und der Treue zu allen von Rom verkündigten Lehren abzulegen haben. Dieser Eid soll sie künftighin binden. Und was namentlich bemerkt werden muß: Der Eid wird nicht bloß von Pfarrern, Beichtvätern, Predigern, sondern auch von Professoren abverlangt. Dadurch erhält er seine Bedeutung. Die Enzyklika verdammt, um es kurz zu sagen, alles was die Forschung auf dem Gebiet der Religionsforschung festgestellt hat, sie fesselt die katholische Theologie an das mittelalterliche System Thomas von Aquinos. Das ist, worauf sich eidlich verpflichten müssen, auch die Professoren der Theologie, die bisher von einem besonderen Treueid – im Unterschied zu Geistlichen und Bischöfen – frei waren. Man könnte nun fragen, wie sich diese Eidespflicht mit den Pflichten verträgt, die der Universitätsprofessor dem Staate gegenüber auf sich nimmt. Doch wäre

⁵¹ Obwohl Scheicher vor und nach 1910 mehrfach indiziert wurde. Schepers, Dokumentation Zensurverfahren 614–618.

⁵² Diese Einschätzung der katholischen Zeitungslandschaft Wiens ist aus: Hofrichter, Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren 181.

⁵³ Viktor Adler (1852–1918) war Absolvent des Wiener Schottengymnasiums, politisch zunächst deutschnational und ab 1881 Mitglied der sozialdemokratischen Partei, in der er zur prägenden Gestalt wurde. Siehe: Österreichisches Biographisches Lexikon 1 (1957) 7–8.

⁵⁴ Das Blatt erschien zunächst zweimal monatlich, bis 1910 war es schon längst Tagesblatt geworden. Redakteur im Jahr 1910 war Max Winter, Pionier der Sozialreportage im deutschsprachigen Raum. Helmut Lang (Hg.), Österreichische Retrospektive Bibliographie (Reihe 2: Österreichische Zeitungen 1492–1945, München 2003) Band 2, 113–115.

⁵⁵ Ein Beispiel dürfte ausreichen: Eine einzige Seite im Zeitungsinnen bringt die Überschrift »Die Kinderschändung während des Marianischen Kongresses« und in der nächsten Spalte einen Bericht über »Die freigesprochene Prügelnonne«. 13. Nov. 1910, 13.

diese Frage müßig. In der Tat haben die theologischen Fakultäten katholischer Couleur mit Wissenschaft nichts gemein. Sie sind Abrichtungsanstalten für künftige Pfarrer und ihre Gelehrsamkeit schleppt sich mit dem Wust überalterter Methoden, Prinzipien, Tatsachen. Die Kirche entscheidet, bestimmt Geist, Leitung, Wissenschaft, der Staat zahlt bloß und gerät bei jedem Streit zwischen einem Professor und der Kurie – wie eben jetzt der bayrische Staat im Falle Schnitzer – in die lächerlichsten Situationen. Für diese Frage gibt es in der Tat nur eine Lösung, die wiederholt von der sozialdemokratischen Fraktion vorgeschlagen würde: Trennung der katholisch-theologischen Fakultät von der Universität, und ihre Entstaatlichung. Wer schafft soll auch berappen.«⁵⁶

Am 21. September 1901 war der Eid Materie für die Titelseite. »Der Ignoranzeid« (so die Überschrift) wurde als Enttäuschung geschildert. Die von Leo XIII. erwarteten Fortschritte seien nie in Erfüllung gegangen. *Sacrorum antistitum* galt der Zeitung als letzter Beweis für die reaktionäre Haltung Papst Pius' X., von dem sie vorher Milde erwartet haben⁵⁷. Der Eid sei eine Unterdrückung der wissenschaftlichen Methoden der Gegenwart und der Versuch, mittelalterliche Denkmodelle aus der Scholastik an deren Statt einzuführen. Dem katholischen Klerus wirft die Zeitung vor, unterdurchschnittliche intellektuelle Ansprüche zu erheben. Schließlich folgt der Ruf nach einer Entfernung der katholisch-theologischen Fakultäten von staatlichen Universitäten⁵⁸. Diese Forderung nach »Bereinigung« der Universitäten von Fakultäten der Katholischen Theologie, wie es zu der Zeit bereits in Frankreich und Italien stattgefunden hat, wiederholt sich öfters in den Stellungnahmen der AZ zum Eid.

Die Art und Weise wie der Eid an theologischen Fakultäten in Deutschland rezipiert wurde, nämlich mit ideologischer Ablehnung und der Bitte um Dispens, präsentiert die AZ als eine auch für Österreich vorbildliche Lösung. Ein Beitrag stellte die professionellen Qualifikationen der Wiener Fakultät in Frage und blickte sehnsüchtig nach Deutschland für liberalere Theologen. Lobend erwähnte der Verfasser die deutschen Joseph Schnitzer⁵⁹ und Otto Scheel⁶⁰ als tonangebende Theologen. In Wien, so die AZ, sei lediglich Ernst Commer als namhafter Theologe bekannt, »dessen einzige bekannt gewordene wissenschaftliche Leistung die Vernaderung Scheels ist.«⁶¹ Scheel war ein theologisch liberaler Protestant, deutschnational und in diesem Zusammenhang am Gedanken einer Landeskirche interessiert.

⁵⁶ 10. Sept. 1910, 3.

⁵⁷ »Der milde und schlichte Sarto (Pius X.) überstürzt sich in Taten und Kundgebungen der Unduldsamkeit, ja er entfaltet einen Radikalismus der Reaktion.« 8. Sept. 1910, 2.

⁵⁸ AZ vom 21. Sept. 1910, Titelseite.

⁵⁹ Joseph Schnitzer (1859–1940) war seit 1902 Professor für Dogmengeschichte in München; nach Trippen ist er der »einzige deutsche Modernist von wissenschaftlichem Rang«. 1908 wurde er suspendiert, 1913 als Honorar-Professor an die Philosophische Fakultät der Universität München versetzt. Norbert Trippen, Joseph Schnitzer, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (2000) 194.

⁶⁰ Otto Scheel (1876–1954) war protestantischer Kirchenhistoriker und Spezialist für Schleswig-Holsteins Landesgeschichte. 1933 trat er der NSDAP bei. Er dürfte AZ Redaktoren wegen seiner Ehrenpromotion durch die Berliner Theologische Fakultät im Jahr 1910 aufgefallen sein. Friedrich Wilhelm Graf, Otto Scheel, in: Neue Deutsche Biographie 22 (2005) 606f.

⁶¹ AZ vom 13. Nov. 1910, 4.

Der AZ galt auch Prinz Maximilian von Sachsen zunächst als Vorbild. Obwohl sie antiaristokratisch geneigt war, lobte die Zeitung seine »Pensées sur l'union des Eglises«⁶², weil dort der Petrusprimat in Frage gestellt wurde. Die AZ rezipierte Sachsens Arbeit als implizierte Kritik am Antimodernisteneid und rief sarkastisch aus: »Der Papst des Antimodernisteneides als Gleichberechtigter neben Patriarchen!« Die Zeitung berichtete über die Thesen des umstrittenen Prinzen bis hin zu seiner als enttäuschend dargestellte Vergebungsbitte in Rom, als er sich für seine Kritik am Petrusamt aus der Öffentlichkeit zurückzog⁶³.

Stift Klosterneuburgs sprichwörtliches Profil als volksnah und romfern wird von der AZ parodiert: in der Leopoldi-Ausgabe (zum 15. November) des Jahres 1910 wird eine Anspielung auf ignorierte Reformmaßnahmen gemacht, die im Zusammenhang mit dem eingeforderten Antimodernisteneid erwähnt werden sollten. Nach einer durchaus wohlwollend und weltlichen Schilderung des Fasselrutschens zu Leopoldi schließt der fiktive Beitrag mit einem Hinweis auf eine vatikanische Anordnung, wonach in Klosterneuburg eine strengere Klosterdisziplin eingeführt werden soll. »Ach ja, ach ja!,« fährt der Artikel fort, »Aber die Klosterneuburger Soutanenträger haben das Attentat glücklich abgewehrt. Strengerer Geist, brrr! Himmel, wie dann wohl der Leopolditag aussähe! Ob nicht aus dem Stiftskeller statt der ›picksüaß'n G'stanzln‹ zerknirschte Mönchsgesänge, statt des Klatschens beifallslustiger Hände das Klatschen von Geißelhieben dränge.«⁶⁴ Die Mönchsgesänge sind ein Hinweis auf die von Pius X. geförderte Wiedereinführung der Gregorianik.

Am 8. Dezember 1910 – das Datum eines Marienhochfestes war sicher nicht zufällig – veröffentlichte die AZ Ausschnitte vom Wortlaut des »furchtbaren« Eides. Sofort fällt die problematische Übersetzung des Wortes *inerrans* im ersten Satz als *unfehlbar* auf; somit griff die Zeitung bewusst die kontroverse Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) auf. Der Bericht ist insofern als Momentaufnahme der theologischen Szene in Wien relevant, weil er keinen Bezug zu dissidenten Wiener Theologen herstellen kann, sondern auf einen polemischen Text des suspendierten deutschen Priesters Karl Jentsch hinweist. Gerade die österreichische Akzeptanz des Eides wird kritisiert: Österreich sei ein Land, so bedauerte die AZ, »wo in den katholisch gerichteten Kreisen nicht der leiseste Widerspruch laut wird.«⁶⁵

Abschließend stellen wir fest, dass die antiklerikale Position der AZ den Eid als Verletzung der akademischen Freiheit, als reaktionären Rücktritt von einer sozialprogressiven Entwicklung des Heiligen Stuhles und eine Zumutung für die Lehre an staatlichen Universitäten darstellt. Die Berichterstattung in der AZ ist auch deswegen wertvoll, weil sie zeigt, dass der österreichische Klerus dem sozialistischen Lager als übertrieben romtreu galt, wobei deutsche Kleriker von ihnen als fortschrittlich und modern eingestuft werden, gerade weil sie den Eid ablehnen.

⁶² in: Roma e l'Oriente (Nov. 1910). Lobend erwähnt in: AZ vom 17. Dez. 1910, 3.

⁶³ AZ vom 27. Dez. 1910, 2 und vom 30. Dez. 1910, 4.

⁶⁴ AZ vom 18. Nov. 1910, 2.

⁶⁵ AZ vom 8. Dez. 1910, 2.

Ganz in diesem Sinn beobachtet die AZ ein Dankschreiben Papst Pius' X. an den österreichischen Episkopat, das sonst wenig Aufsehen erregte. In dem in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlichten Brief dankt der Papst dem Wiener Kardinal Gruscha und allen österreichischen Bischöfen für die gewissenhafte Ablegung des Eides in Österreich⁶⁶. Der Herausgeber der AZ lässt seine geringe Einschätzung des päpstlichen Lobes mit der Überschrift erkennen: »Mit Österreich ist der Antimodernismuspapst zufrieden.«⁶⁷

2. Österreichs katholisches Sonntagsblatt

Hier erscheint der österreichische Umgang mit dem Eid als problematisch, aber aus umgekehrten Gründen. Wieder wird Deutschland als Ideal dargestellt, aber dieses Mal weil dort die Romtreue stärker sei als in Österreich. Die Analyse in *Österreichs katholischem Sonntagsblatt* (ÖKS) ergibt eine Umkehrung. Wie kann man die Widersprüche in diesen zwei Zeitungen erklären?

Die als betont »klerikal« selbstidentifizierende Zeitung erschien nur in den Jahren 1910 bis 1915⁶⁸. Herausgeber war der in Wien inkardinierte Diözesanpriester Anton Mauss⁶⁹, ein gebürtiger Kölner mit einer schwierigen Vorgeschichte in mindestens vier Priesterseminarien und einem Hang zur Polemik. Mauss übertraf alle im St. Pöltener Seminar an rhetorischem Geschick, auch wenn er nicht sonderlich beliebt war. 1895, ein Jahr nach seiner Ankunft in St. Pölten, wurde er österreichischer Staatsbürger.

In der Erzdiözese Wien hatte Mauss den Auftrag, als Kirchenrektor von St. Ruprecht (Wien I.) und Religionslehrer an einer Mädchenschule zu wirken. Bekannt wurde er aber als Hauptvertreter des Integralismus in Wien. Der Herausgeber der *Reichspost*, Friedrich Funder, schildert ihn in seinen Memoiren: »Dazu gab es noch einen Reichsdeutschen, Anton Mauß (sic), der im Wiener städtischen Dienst als Religionslehrer Anstellung gefunden hatte, ein federgewandter Mann, der ein ›Katholisches Sonntagsblatt‹ schuf, in dem er einen Extrakatholizismus predigte, den jeder besitzen sollte, der nicht auf dem Index seines Blattes stehen wollte. Er trieb es so arg, daß eines Tages Kardinal Nagl mich zu sich lud, um sich über eine autoritative Einstellung dieses privaten Ketzergerichtes auszusprechen. Er war unwillig und beunruhigt über die Folgen dieser Treibereien, von denen er besorgte, daß sie in Rom unliebsame

⁶⁶ Quas vos, in: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (7. Jan. 1911) 20–21.

⁶⁷ AZ vom 14. Jan. 1911, 3.

⁶⁸ Das Blatt erschien wöchentlich. Redakteur war Johann Rademacher, verantwortlicher Redakteur war für die allerersten Ausgaben Robert Schürr, ab 1910 Josef Klima, ab 1912 Leopold Seitschek, ab 1912 G. Ritter von Langer. Helmut Lang (Hg.), *Österreichische Retrospektive Bibliographie* (Reihe 2: Österreichische Zeitungen 1492–1945, München 2003) Band 3, 165.

⁶⁹ Anton Mauss [auch Mauß] (1868–1917) war Priester, Religionslehrer und Journalist. Er studierte in Bonn, Fribourg und Breslau, bis er 1894 in das St. Pöltener Priesterseminar übertrat. Dort wurde er 1895 zum Priester geweiht. Nach seelsorglichen Aufgaben in Tulln, Schrems und Zwettl begann er 1898 mit der Arbeit eines Religionslehrers in Wien. 1901 erlaubte ihm die Diözese St. Pölten einen Übertritt in die Erzdiözese Wien, wo er bis zu seinem Tod wirkte. Franz Loidl, Anton Mauss, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon* 6 (1975) 159; Csáky, *Österreich und der Modernismus* 324.

Wirkungen haben würden. Man hatte in Rom jedoch Besseres zu tun, als auf das Inquisitorium eines Wiener städtischen Religionslehrers zu hören, der über dieser Tätigkeit, wie mir der damalige Magistratsdirektor Dr. Weiskirchner mitteilte, 146 seiner pflichtgemäßen Religionsstunden im letzten Schuljahr versäumt hatte. Wiederholt schoß Mauß, der gesellschaftlich ein lieber Kerl und mir persönlich nicht unsympathisch war, ob ihrer ›schadhaften Orthodoxie‹ die Reichspost heftig an. Ich tat, als ob ich davon nichts gehört und nichts gesehen hätte. Worauf mir der Autor aufgebracht erklärte: ›Wenn ihr doch wenigsten einmal mich angreifen würdet, aber dieses Schweigen ist unerträglich, es ist empörend.‹ Wir haben mit unserem Schweigen sein Reden überdauert.«⁷⁰

ÖKS ist eine facettenreiche Quelle zum Integralismus, weil es eine ideologische Randposition im katholischen Diskurs der Zeit um 1910 beleuchtet. Mauss wollte Sprachrohr für die »Tausenden« von romtreuen Katholiken unter den 24 Millionen getauften Katholiken in Österreich sein und die Habsburgermonarchie durch eine katholische Erneuerung zur Einheit und Blüte führen⁷¹. Beiträge in ÖKS schärften regelmäßig die Beobachtung der Fastengebote, die Aufrechterhaltung sittlicher Kleidung und die Förderung der Abstinenz ein. Sie pflegten eine ablehnende Haltung gegenüber Protestanten, Sozialdemokraten und »freimaurerischen« Juden⁷².

Kritiker im Wiener Klerus warfen Mauss vor, in Österreich überall die »Kölner Richtung«⁷³ aufdecken zu wollen, obwohl sie nicht auf Wiener Verhältnisse übertragbar war. Der Kirchenrektor von St. Ruprecht galt für sie als Denunziant. Die mangelnde Anpassung von Mauss und ÖKS an das katholische Milieu in Wien zeigt sich deutlich anhand des Marienwallfahrtsortes Mariazell. Mauss förderte zwar die Wallfahrt in seiner Zeitung und verfasste sogar ein Lied- und Gebetbuch mit Mariazeller Thematik, doch ging er nicht auf eine Zusammenarbeit mit P. Heinrich Abel SJ ein, der ihm als Laxist galt. Darüber hinaus stiegen Mauss und seine journalistischen Mitarbeiter wiederholt ins antijesuitische Gefecht. Der Höhepunkt war ein anonymer Zeitungsartikel in der ÖKS Ausgabe vom 19. Oktober 1913, für den Mauss sich im Wiener Ordinariat schriftlich entschuldigen musste⁷⁴. Ebenso war das Stift Klosterneuburg, wo P. Abel zur Zeit des Sonntagsblatts eine beliebte Männerwallfahrt jährlich organisierte, für Mauss uninteressant, weil er den Propst von Klosterneuburg, Friedrich Piffel, als »gefährlich« und »Typus des liberalen österreichischen Priesters« identifiziert hatte⁷⁵.

Trotz seiner schwierigen Persönlichkeit und widersprüchlichen Lebensführung als Priester⁷⁶ war Mauss ein feuriger Vertreter der Papsttreue. In der ÖKS Ausgabe

⁷⁰ Friedrich Funder, *Vom Gestern ins Heute* (Wien 1952) 348.

⁷¹ ÖKS vom 2. Jan. 1910, 1.

⁷² ÖKS vom 12. Feb. 1911, 3.

⁷³ Rudolf Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914* (Köln 1976) passim.

⁷⁴ Weiß, *Dominikanerorden* 97–102.

⁷⁵ Weiß, *Dominikanerorden* 95.

⁷⁶ Sein Lebenswandel ist als verweltlicht aufgefallen, so berichtet ein Akt im Nachlass von Kardinal Nagl: Mauss sei ein häufiger Besucher von Operetten, sitze oft im Gasthaus bis nach Mitternacht und zelebriere trotzdem am nächsten Morgen die Hl. Messe, ohne das damals übliche Eucharistische Fasten eingehalten zu haben. Diözesanarchiv Wien, Bischofsakt Nagl, Lebenslauf Anton Mauß, hier 1 und 4.

vom 18. Februar 1912 publizierte Mauss einen Brief von Kardinal Merry del Val, in dem der Staatssekretär des Vatikans den Herausgeber der Wiener Zeitung für seine Gesinnung und Arbeitsziele lobt. In der Tat wurde Mauss zu Privataudienzen bei Pius X., del Val und Umberto Benigni⁷⁷, dem Anführer des Sodalitium Pianum, zugelassen. In Ludwig von Pastors Tagebüchern wird berichtet, wie Pius X. im Februar 1914 auf ÖKS zu sprechen kam und sich gegenüber Pastor für die Erhaltung der Zeitung aussprach⁷⁸.

Vom 1. Jänner bis 2. April 1911 kommt in ÖKS der Antimodernisteneid in jeder Nummer vor. Mehrere Ausgaben der Zeitung wirken international, wir finden Miscellen von Mexiko bis Portugal, fachtheologische Buchbesprechungen und Berichte über antimodernistische Strömungen unter Anglikanern⁷⁹ und Protestanten⁸⁰, die sich *Sacrorum antistitum* zum Vorbild genommen hatten. Waren die Kurzberichte über Benignis Geheimdienstler auf Mauss' Schreibtisch in der Seitenstettengasse 5 gelangt? Verglichen mit der blassen Behandlung des Modernismus in den geläufigen Wiener Zeitungen muss Mauss einen Zuarbeiter außerhalb Österreichs gehabt haben.

Die Mitarbeiter fand er bis zu einem gewissen Grad im Sodalitium Pianum. Mauss ist diesem theologischen Geheimdienst im Jahr 1911 beigetreten und leistete seinen Beitrag im Bereich des Presseapostolats. Im Laufe der zwei Jahre nach 1911 wurde Mauss dem römischen Prälaten Benigni mehr und mehr ergeben; 1913 nannte Mauss seinen römischen Korrespondenten »Führer«, »treuer Kampfgenosse«, »Mitstreiter in guten wie in bösen Tagen«⁸¹.

Mauss war kein ausgewiesener Theologe. Über seine Seminarbildung hinaus hatte er nicht studiert oder geforscht, und selbst seine Studienjahre im Seminar waren von vielen Unterbrechungen gekennzeichnet. Sein Kontakt zu tonangebenden Theologen verdankte er dem Dominikanerpater Thomas Esser⁸², dem (letzten) Sekretär der Indexkongregation. Es entstand ein Austausch zwischen Esser, Benigni, Commer und

⁷⁷ Umberto Benigni (1862–1934), Kirchenhistoriker. Nach der Priesterweihe (1884) wird er 1885 Dozent für Kirchengeschichte in Perugia, ab 1893 Chefredakteur der Tageszeitung »L'Eco d'Italia«. 1895 Assistent der Vatikanischen Bibliothek, seit 1900 Mitarbeiter des Blattes »La Voce della Verità«. 1901 Professor für Kirchengeschichte am Seminarium Romanum, Lehraufträge an anderen römischen Ausbildungsstätten schließen sich an. Verfasser einer Vielzahl von Lehrbüchern und Spezialstudien. Ab 1902 rege Tätigkeit am vatikanischen Staatssekretariat. Benigni hatte in ganz Westeuropa ein enges Netz aus Priestern und Laien aufgebaut, das ihm gezielte Mitteilungen über modernismusverdächtige Personen lieferte. Thomas Marschler, Benigni, in: BBKL 20 (2002) 113–116.

⁷⁸ Weiß, *Modernismus Dominikanerorden* 103, Fußnote 368.

⁷⁹ ÖKS vom 9. Juli 1911, 6.

⁸⁰ ÖKS vom 12. März 1911, 4. Dieser Beitrag ist eine Zusammenschau von mehreren protestantischen Zeitungsartikeln, die dem Eid gegenüber positiv eingestellt sind bzw. den Mangel eines Lehramtes beklagen. Siehe auch die Ausgaben 26. März 1911, 4; 7. Mai 1911, 4; 23. Juli 1911, 6.

⁸¹ Weiß, *Modernismus Dominikanerorden* 92–93.

⁸² Thomas Esser (1850–1926), letzter Sekretär der Indexkongregation. Der gebürtige Aachener empfing 1873 die Priesterweihe. 1875 Promotion in Rom, 1878 Eintritt in das Noviziat des Predigerordens in Graz. Lehrtätigkeit in Rom, Venlo, Maynooth, Freiburg. 1900 Sekretär der Index-Kongregation, die 1917 aufgelöst wurde. Eine langjährige Freundschaft verband ihn mit Ernst Commer. Michael Dillmann, Esser, in: BBKL 32 (2011) [in Vorbereitung].

Dominikanerpater Albert Maria Weiß⁸³. Die Wahrscheinlichkeit ist recht groß, dass ÖKS Beiträge zu einem Teil aus diesem Kreis kamen.

Es fällt auf, dass Mauss, Commer, Esser und Weiß alle in Deutschland gebürtig waren und durch den kirchlichen Dienst nach Österreich gekommen sind. Essers Biographie war ebenso wie die von Mauss durch Aufenthalte in Köln und Wien gekennzeichnet. Esser war zeit seines Lebens mit dem gebürtigen Berliner Commer eng befreundet, den er während seines Studiums in Würzburg kennengelernt hatte⁸⁴. Esser drängte Commer Ende 1911, Kontakt zu Mauss aufzunehmen⁸⁵.

Wir stellen wieder fest, wie bereits in der Analyse der Beiträge in der linksliberalen AZ, dass nur wenige österreichische Autoren sich für den Modernismustreit interessierten. Der deutschnationale, katholische Alttestamentler aus Graz, Alois Hudal, behauptete in diesem Zusammenhang, dass der deutsche Zugang zur Modernismuspolemik die meisten Österreicher kalt ließ: »Der Modernistenkampf, der die reichsdeutschen Katholiken überaus beschäftigte [...], betraf aber Österreich indirekt, denn die in Österreich in diesen Kampf verwickelten kirchlichen Persönlichkeiten (Ehrhard, Rösler, Commer) waren keine eigentlichen Österreicher, sondern nur dort angestellte Reichsdeutsche, deren schriftstellerische Tätigkeit vielmehr über die Grenzen ins Deutsche Reich hinaus gerichtet war. So erklärt es sich auch, daß in Österreich-Ungarn keine irgendwie bedeutende wissenschaftliche Veröffentlichung in diesen kampfbewegten Jahren erschien.«⁸⁶ Die Polemiken in der AZ und ÖKS bestätigen Hudals Behauptung.

Zusammenfassung

Modernismusforschung geht wenig auf konservative Entwicklungen außerhalb der katholischen Kirche ein, wo wir aber Parallelerscheinungen zum Modernismus finden könnten. Die heutige Forschung stellt die Haltung des Vatikans zum Modernismus als denkbar extrem dar. Dabei wird vergessen, dass die theologischen Grundsätze im von Pius X. geforderten Eid Gemeinplätze der christlichen Lehre sind und im Jahr 1910 von den allermeisten Priestern geteilt wurden. Darüber hinaus hat der Papst einen großzügigen administrativen Spielraum für die Befreiung vom Eid geschaffen.

Die Lektüre von ÖKS öffnet eine zusätzliche Perspektive: Der Eid wurde von konservativen Christen einiger anderer Konfessionen positiv rezipiert. Diese Glaubens-

⁸³ Albert Maria Weiss (1844–1925). 1866 trat er ins Priesterseminar Freising ein, Priesterweihe 1867, Promotion 1870 an der Theologischen Fakultät in München. 1876 Eintritt in den Dominikanerorden im Alter von 33 Jahren. Danach Dozent an der theologischen Hauslehranstalt O.P. in Graz und vielfältige wissenschaftliche Tätigkeit. 1890 Professur in Freiburg / Schweiz. 1890–1910 Redakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift. 1919 schied er auf eigenen Wunsch aus dem akademischen Lehrbetrieb aus. Karl Josef Rivinius, Weiss, in: BBKL 13 (1998) Spalten 647–652.

⁸⁴ Weiß, P. Thomas Esser 410–411, 440.

⁸⁵ Weiß, Modernismus Dominikanerorden 91–93.

⁸⁶ Alois Hudal, Die österreichische Vatikanbotschaft 1806–1918 (München 1952) 262–263.

gemeinschaften, etwa Evangelikale, Lutheraner und der konservative Flügel der anglo-amerikanischen Protestanten, standen im Jahr 1910 ähnlich wie die katholische Kirche mitten in einer Auseinandersetzung mit der Moderne. So hat die World's Christian Fundamentals Association, um nur ein Beispiel zu nennen, 1919 einen »Krieg gegen den Modernismus« ausgerufen; das Thema sollte Methodisten, Baptisten und Lutheraner bis 1950 spalten⁸⁷. Bald nach 1914 wurde die katholische Bekämpfung des Modernismus etwas ruhiger. »Die Zeit der Denunziationen ist vorüber«, sagte Papst Benedikt XV. kurz nach seiner Inthronisation im Jahr 1914⁸⁸.

Für breite Schichten des Wiener Klerus scheint der Eid eine Formsache gewesen zu sein. Aus den Gestionsprotokollen der Ordinariate in Wien und St. Pölten ist wenig darüber verzeichnet. Debatten um den Eid scheinen ein Randphänomen gewesen zu sein. Umberto Benignis Einschätzung des Anton Mauss als »Mittelpunkt katholischer Kraft und katholischen Lichtes in Österreich«⁸⁹ war auf jeden Fall verfehlt. Dennoch war Mauss nicht ein Exot. Er konnte in seiner Zeitung immer wieder unterstützende Leserbriefe von österreichischen Klerikern abdrucken, Kardinal Gruscha unterstütze ihn und auch Kardinal Nagl war (mindestens nach Mauss' Überzeugung) ein stiller Sympathisant⁹⁰. Die Zeitung lässt trotz ihrer Polemik bisher unterbeleuchtete Stimmen vermuten: Neben dem lauten Ruf einiger Theologen und Sozialdemokraten nach Verweigerung oder der Gleichgültigkeit der Professoren in den Hauslehranstalten der Stifte um Wien gab es doch eine Gruppe von österreichischen Klerikern, die den Eid nach reifer Überlegung für wichtig hielt und ihn gerne leistete. Den Linksliberalen war dieser Gehorsamsakt ein Ärgernis.

Der Antimodernisteneid hat in Österreich keine »großen Tragödien« verursacht, doch dienen die Reaktionen auf den Eid als Festhaltung eines geistesgeschichtlichen Momentes in der Kirche, Universität und Gesellschaft Wiens im Wintersemester 1910/1911.

Bibliographie

- Csáky, Österreich und der Modernismus = Moritz Csáky, Österreich und der Modernismus, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 17/18 (1964/1965) 322-336.
- Engel-Janosi, Österreich und Vatikan = Friedrich Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan, Band 2: Die Pontifikate Pius' X. und Benedikts XV. (1903–1918) (Graz–Wien 1960).
- Gatz, 1785/1803 bis 1945 = Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des heiligen Römischen Reiches: ein biographisches Lexikon. 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983).

⁸⁷ James Aho, Antimodernism, in: Brenda Brasher (Hg.), Encyclopedia of Fundamentalism (New York – London 2001) 18–21.

⁸⁸ Weiß, Modernismus Dominikanerorden 106.

⁸⁹ Zitiert in: Weiß, Modernismus Dominikanerorden 93.

⁹⁰ Weiß, Modernismus Dominikanerorden 93.

- Greshake / Schulte, Dogmatische Theologie = Gisbert Greshake und Raphael Schulte, Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte, in: Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät 153–185.
- Hanisch, Der katholische Literaturstreit = Ernst Hanisch, Der katholische Literaturstreit, in: Erika Weinzierl (Hg.), Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung (Graz–Wien–Köln 1974) 125–160.
- Hofrichter, Modernismus = Peter Hofrichter, Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren, in: Erika Weinzierl (Hg.), Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung (Graz–Wien–Köln 1974) 175–197.
- Kremsmair, Rudolf Ritter von Scherer = Josef Kremsmair, Rudolf Ritter von Scherer. Ein hervorragender Kanonist und seine Haltung zum Antimodernisteneid, in: Franz Pototschnig und Alfred Rinnerthaler (Hg.), Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck (Kirche und Recht 17, Wien 1985) 327–346.
- Lenzenweger, Kirchengeschichte = Josef Lenzenweger, Kirchengeschichte, in: Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät 97–117.
- Loidl, Mauß = Franz Loidl, Katechet Anton Mauß – Wortführer des Integralismus. Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 13 (1972) Heft 4, 29–30.
- Metzger, Schildwache = Franziska Metzger, Die *Schildwache*: eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912–1945 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 27, Freiburg 2000) 138–144.
- Poulat, Intégrisme = Émile Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret internationale antimoderniste: la ›Sapinière‹ (1909–1921) (Tournai 1969).
- Primetshofer, Kirchenrecht = Bruno Primetshofer, Kirchenrecht, in: Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät 213–245.
- Sohn-Kronthaler, Ehrhard und Österreichische Bischofskonferenz = Michaela Sohn-Kronthaler, Österreich im Modernismusstreit. Die Causa Albert Ehrhard und die Österreichische Bischofskonferenz, in: Rainer Bucher u.a. (Hrsg.), Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17, Innsbruck 2009) 131–153.
- Suttner, Katholisch-Theologische Fakultät = Ernst Suttner (Hg.), Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum (Berlin 1984).
- Weiß, Modernismus Dominikanerorden = Otto Weiß, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum ›Sodalitium Pianum‹ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2, Regensburg 1998).
- Weiß, P. Thomas Esser = Otto Weiß, P. Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: Wolf / Schepers, 100 Jahre Modernismus 407–450.
- Wolf / Schepers, 100 Jahre Modernismus = Hubert Wolf / Judith Schepers (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12, Paderborn-München-Wien-Zürich 2009).

Person und Herz

Gedanken zur Herz-Jesu-Verehrung¹

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung und ihre Einordnung in die anderen Formen der Frömmigkeit sowie ihren Zusammenhang mit der liturgischen Feier des Paschamysteriums ist schon viel geschrieben worden.² So möchte ich hier den Fokus mehr auf die anthropologischen Voraussetzungen der Herz-Jesu-Verehrung legen, indem zunächst über das Personsein des Menschen und über die Bedeutung seiner Sinne und Affekte, die unlöslich zu seiner leib-geistigen Struktur gehören, gehandelt wird: Die geistige Dimension des Menschen und seine psychischen Antriebskräfte, die aus seiner Tiefe als Sinnenwesen aufsteigen, finden im »Herzen« den Ort ihrer Begegnung, in dem sie zur Einheit versammelt werden müssen. Erst dann soll eine Zuordnung von »Herz« und »Person« vorgenommen werden. Als drittes werden theologische Gesichtspunkte eingeblendet, um die Bedeutung einer zeitgemäßen Verehrung des Herzens Jesu herauszustellen.

1. Die menschliche Person

Ich will versuchen, einige Charakteristika anzuführen, die das personale Sein des Menschen von anderen Dingen und Lebewesen abheben. Es soll auch erklärt werden, was den Unterschied von Person und Persönlichkeit ausmacht. Das Werk des Stuttgarter Philosophen Robert Spaemann mit dem Titel »Personen« liefert dazu wichtige Anhaltspunkte. Der Autor zeigt in seinem Werk, in dem es um den »Unterschied zwischen ›Etwas‹ und ›Jemand‹ geht, warum Menschen unaufgebbar immer Personen sind.«³

1.1. Infragestellungen

Wenn man von Person spricht, sind wir bei einem philosophischen Thema, das aber irgendwie in die Theologie hineinragt. Im letzten Jahrhundert fehlte es nicht an

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags, den Vf. am 26. 1. 2011 in Wien auf dem Herz-Jesu-Studientag der *Unio Cor Jesu* gehalten hat.

² Vgl. u. a. J. Auer, *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes* (Kleine Kath. Dogmatik IV / 2), Regensburg 1988; N. Hoffmann, *Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips »Stellvertretung«*, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982, 176–259; vgl. L. Lies, *Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen*. Innsbruck / Wien 1996; J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984; J. Stierli (Hg.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg 1954.

³ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

Stimmen, die dem Menschen das Personsein absprechen wollen: vor allem positivistische angelsächsische Philosophen wie Derek Parfit, Michael Lockwood⁴, H. Tristram Engelhardt⁵, die sich allesamt im Kielwasser des John Locke befinden, haben alles daran gesetzt, den Leuten einzureden, dass sie höchstens ein gewisses Ich-Bewusstsein haben, nicht aber »Person« sind. Sie betrachten das Personsein in Abhängigkeit von verschiedenen Fähigkeiten, wobei das Vorhandensein von Bewusstsein eine entscheidende Voraussetzung darstellt. Bei Parfit heißt es dann lakonisch: »Personality is not what matters.«⁶ Er eliminiert das Personsein ganz.

Auch von Seiten der Neurophysiologie mit ihrer Hirnforschung, die sich in den letzten Jahren rasant entwickelt hat, wird das Personsein des Menschen in Frage gestellt.⁷ Warum sind Menschen überhaupt Personen? Was zeichnet das Person-Sein des Menschen aus? Intelligenz? Kommunikation? Das Verarbeiten von Information? Bewusstsein? Soziale Akzeptanz?

1.2. Person – etwas Wirkliches, das identifiziert werden kann

Wenn wir »Ich« sagen, meinen wir damit etwas Wirkliches und nehmen eine Identifizierung vor: jemand, der jetzt in der Welt lebt und der sich durch diese Selbstreferenz von allem anderen unterscheidet. Wer »Ich« sagt, der weiß, dass er nicht nur Bewusstsein *ist*. Anders gesagt: »Seine Selbstidentifikation ist nicht durch irgendeine qualitative Bestimmung vermittelt.«⁸ Ganz gleich, wie begabt einer ist und wo er steht (moralisch, gesundheitlich, sozial) – er ist auf jeden Fall fähig, diese Identifikation vorzunehmen und sich als Zentrum von Weltwahrnehmung seiner selbst zu vergewissern.

1.3. Person – ein jemand, nicht etwas

Schon K. Wojtyła hat dies in seinem philosophischen Hauptwerk »Person und Tat« hervorgehoben, wo er sagt: »Die Umgangssprache stellt hier einen lapidaren und zugleich kraftvollen pronominalen Ausdruck zur Verfügung: eine Person – das ist ›jemand‹. Dieses Fürwort ist eine die Bedeutung treffende Abkürzung, denn es ruft sofort eine Assoziation zu einem ihm ähnlichen und doch entgegengesetzten Ausdruck hervor: ›etwas‹.«⁹

⁴ Vgl. M. Lockwood, *Mind, Brain, and the Quantum*. Oxford University Press 1989; vgl. ders., »Many Minds« Interpretations of Quantum Mechanics: Replies to Replies., in: *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (3): 445–461.

⁵ Vgl. H. Tristram Engelhardt, *The Beginnings of Personhood: Philosophical considerations*, in: *PJ* 27 (1973) 20–27; vgl. ders., *Christian Bioethics in a Western Europe After Christendom*, in: *Christian Bioethics* 15 (1): 86–100; vgl. ders., *Christian Medical Moral Theology (Alias Bioethics) at the Beginning of the Twenty-First Century: Some Critical Reflections*, in: *Christian Bioethics* 16 (2): 117–127.

⁶ Vgl. D. Parfit, *Persons and Reasons*, Oxford 1984, 241; vgl. ders., *The Unimportance of Identity*, in: H. Harris (Hg.), *Identity*, Oxford University Press 1995, 2–43.

⁷ Vgl. J. Slaby, *Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften*, in: *DZPhil* 59 (2011) 3, 1–16.

⁸ Ebd., 18.

⁹ K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg / Basel / Wien 1981, 89

Sie ist nicht bloß ein neuer »Fall« der *species* Mensch innerhalb einer seriellen Produktion (die die Natur leistet). Eine Persondefinition, die einer älteren Tradition entstammt, die des Richard von St. Viktor, hat Person so definiert: »*Existens per se solum iuxta singularem quamdam rationalis existentiae modum.*«¹⁰ Damit wird gesagt, Person ist ein Existierendes, das auf einzigartige Weise als rationale Existenz existiert. Sie ist nicht etwas, das sich durch qualitative Beschaffenheit (Intelligenz, Relationsfähigkeit) auszuweisen hat, sondern *modus existentiae* – die unableitbare und unmitteilbare Weise, zu existieren.

Menschen sind, obwohl als Lebewesen in den Bereich der animalischen Natur eingelassen, auch nicht einfach ihre Natur – die des Menschen. Ihre Natur ist etwas, das sie haben, zu dem sie sich noch einmal »verhalten« können – in der Annahme oder Selbstverwerfung.

1.4. [...] *habent dominium sui actus*

Bei Thomas von Aquin mag vielleicht die Tatsache zunächst überraschen, dass er das Personsein vor allem unter ethischer Rücksicht behandelt. Dabei interessiert es vor allem, dass Personen durch sich selbst handeln und nicht nur so – wie es bei anderen Dingen der Fall ist –, dass etwas durch sie geschieht.¹¹ Sie sind Quelle von selbstursprünglichen Handlungen. Sie haben das *dominium sui actus*, die Herrschaft über ihre eigenen Akte.¹² Darin liegt ihre Freiheit begründet. Das heißt nun aber auch Verantwortung: Personen besitzen im Hinblick auf die Güte ihrer Handlungen Verantwortung, denn sie folgen nicht einfach dem, was ihnen ihre Natur vorgibt. Sie können sich zu ihrer Natur mit deren Neigungen und Leidenschaften noch einmal verhalten.

Hierin liegt auch die Würde der Person begründet: Personsein hat mit Würde zu tun. Darum ist sie immer jemand, der um seiner selbst willen bejaht und geliebt zu werden verdient. Der Person gebührt immer personale Liebe in der Hochform des *amor benevolentiae* und *amor beneplacentiae*. Liebe als Bejahung der Person um ihrer selbst willen ist die angemessene und allein adäquate Einstellung zur Person.

1.5. Die Person als in sich stehende Existenz

Noch etwas gehört zum Personsein. Die franziskanische Schule der Theologie des Mittelalters spricht von der *ultima solitudo* – einer letzten Einsamkeit der Person.¹³ Das ist nicht in einem psychologischen Sinn zu verstehen, so als ob sich jemand dauernd von den anderen isoliert zu fühlen brauchte. Vielmehr ist damit gemeint, dass Personen unvergleichlich Einzelne sind. Sie haben zwar viele Eigenschaften mit an-

¹⁰ Richard v. St. Viktor, De Trin. 4, 6.

¹¹ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I q. 29, a. 2.

¹² Vgl. ders., S. Th. I q. 30, a. 4.

¹³ Vgl. Johannes Duns Scotus, Ordinatio III d. 1 q. 1 n. 17: »Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae. Vgl. dazu N. Hartmann, Person und Einsamkeit, in: WissWeish 47 (1984) 179–201; vgl. ders., Person in Einsamkeit und Gemeinschaft. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus, in: WissWeish 47 (1984) 37–60.

deren gemeinsam, doch zeichnen sie sich nicht nur durch Einzigartigkeit, sondern durch Einzigkeit aus.¹⁴ Personen sind unvordenklich einzelne und damit unwiederholbar. Sie sind nicht auf ein Kollektiv oder auf ihre Gattung zurückführbar. So weist dieser Begriff hin auf den Selbstbesitz der Person, wie er mit ihrer seinshaften Konstitution verbunden ist. Er verleiht der Person eine »äußerste Einsamkeit« ontologischer Art.¹⁵

Ultima solitudo besagt auch: zunächst muss jemand zu sich selbst gefunden, sich in sich gesammelt und die Herrschaft über sich selbst gewonnen haben, ehe er sich der Welt und den anderen zuwendet, um Gemeinschaft zu stiften. Nur wer sich selbst besitzt, kann auch auf die anderen eingehen. Hierin liegt die große Einsicht der franziskanischen Schulrichtung.

Auch für Thomas liegt das Schwergewicht der Persondefinition in ihrer unmittelbaren Subsistenz.¹⁶ Die Person ist nur sich selbst zu eigen (Selbstbesitz) und kann als solche keinem anderen mitgeteilt werden. Sie ist auch der unvergleichliche Letztträger aller ihr zukommenden Eigenschaften. Wollte man im Sinne des Thomas eine strenge Persondefinition versuchen, so müsste man sagen: Person ist die aufgrund ihrer Geistigkeit sich relational vollziehende, einzigartige und unteilbare Existenz; als solche kann sie Träger schöpferischer, selbstursprünglicher und damit selbstverantworteter Akte sein. Die beiden großen Vertreter der Hochscholastik, Thomas und Duns Scotus, kommen in dem entscheidenden Punkt überein: Der Mensch steht als Person in sich und ist zugleich seinhaft zum Anderen hin geöffnet.

1.6. Das Sich-selbst-aufgeben-Sein der Person

Als Person ist der Mensch sich selbst aufgegeben: Er wird seine Natur mit allem, worauf diese aus ist, zu integrieren haben. Der vollendete Selbstbesitz fällt ihm nicht in den Schoß; er wird immer wieder zu erringen sein. Darin liegt das dynamische Moment im Personsein. Personen sind dazu bestimmt, durch die Auskehr zu anderen, die Pflege der Gemeinschaft, den Austausch mit anderen über sich hinauszuwachsen, d. h. die bloß naturale Existenz hinter sich zu lassen und sich mehr und mehr zu einer reifen Persönlichkeit zu entfalten. Wenn wir von »Herzensbildung« sprechen, so meinen wir die Integration aller Kräfte in einer durchgeistigten Mitte.

2. Das Herz des Menschen

2.1. Das Herz als Konvergenzpunkt der Vernunft und der Sinne

Wir sind als Menschen gegenüber dem Wirklichen Vernehmende. Unsere geistige Vernehmungskraft ist der Verstand. Er kommt aber nicht ursprünglich durch sich,

¹⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 175.

¹⁵ Vgl. N. Hartmann, *Person und Einsamkeit*, 180.

¹⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, *De pot. q. 98, a. 3, ad 5*: »Nomine personae significatur formaliter ›incommunicabilitas‹, sive ›individualitas subsistentis‹ in natura.«

sondern durch die Begegnung mit den Dingen, die sich ihm durch die Sinne vergegenwärtigen, ins Vernehmen. Die Sinne (Gesicht, Tastsinn, Gehör, Geschmack, Geruch) sind Wege, auf denen das Seiende zu uns findet. Die Sinne in ihrem Gewahren vermitteln daher für die Vernunft das Wirkliche: das Wirkliche der Natur, des Anderen, der Sprache und der Geschichte. Wo die Sinne den Menschen für das Wirkliche in seinen Erscheinungen öffnen, da vernimmt die Vernunft das, was als die ungeschiedene und durchwaltende Einheit alle Wirklichkeit einigt: das Sein des Seienden. Die Vernunft ist das Vernehmend-Gesammelte, während der Sinn, für den die Dinge in ihrem zerstreuten Erscheinen anwesend sind, das Gewahrende des Gegenwärtigen ist.¹⁷ Beide Weisen der Öffnung auf die Wirklichkeit des Seins und des Anderen konvergieren in der Wahrnehmungskraft des Herzens. Daher macht es Sinn zu sagen, dass wir mit dem Herzen »sehen«. Nach Dietrich von Hildebrand ist die Geöffnethheit des Herzens für ein wahres, tiefes Verstehen sittlicher Werte – Reinheit, Großmut, Demut – unerlässlich.¹⁸

2.2. Die Bedeutung der *Passiones* (Affekte)

Wie das Personsein besonders durch die Fähigkeit bestimmt ist, eigenverantwortliche Handlungen hervorzubringen, wurde bereits erörtert. Sie verleiht dem Menschen eine unveräußerliche Würde. Seine Handlungen besitzen aber nicht nur eine Motivation, die von geistiger Erkenntnis geleitet wird, auch die Affekte und Leidenschaften stellen eine wichtige Antriebsbasis für sein Handeln (oder Nicht-Handeln) dar.

Ich möchte hier auf eine ältere Tradition der *passiones* zurückgreifen, um die pejorative Bedeutung, die dem Begriff »Leidenschaften« anhaftet, zu meiden. Während diese meist unkontrollierte Gemütsbewegungen meinen, stellen die *passiones* dynamische Kräfte dar, die dem lebendigen Wesen Mensch zur Erhaltung und Entfaltung dienen. Sie sind letztlich Quellen psychischer Energie.¹⁹

Wie das lateinische Wort »*passio*« anzeigt (von *pati* – erleiden), handelt es sich um Eindrücke, die wir von Ereignissen, Personen und Handlungen empfangen, und die uns von sich aus, wenn sie auf unser Strebevermögen treffen, in Bewegung bringen oder in einen bestimmten Zustand versetzen. Wir werden etwa von dem Gut der Gesundheit angezogen; sodann richtet sich das Strebevermögen aktiv darauf, um sie zu erreichen.

Man könnte fragen, welches die *passiones* sind, die den Menschen vornehmlich bewegen und dies im Anschluss an Thomas von Aquin in folgender Weise einteilen:

Wenn wir es mit einem Gut zu tun haben, das schwer zu erreichen ist, sagen wir z. B. den Abschluss eines Doktorates in Biologie, so ist die *Hoffnung* der Motor, der

¹⁷ Vgl. G. Siewerth, *Metaphysik der Sprache*, Einsiedeln 1962, 39ff.

¹⁸ Vgl. D. v. Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967, 34

¹⁹ Hildebrand will nur solche affektiven Erlebnisse, die »eine geist-feindliche Dynamik in sich tragen«, »Leidenschaften« genannt wissen (71f.), ferner »Triebe, die durch verklavende Dynamik zu Leidenschaften werden« (72). Dagegen möchte er die »von Werten motivierten affektiven Erlebnisse« (73) nicht »Leidenschaften« nennen.

das Streben in Richtung eines glücklichen, erfolgreichen Studiums antreibt. Das Gegenteil ist die *Verzweiflung*, die sagt: »Ich schaffe es nicht. Es ist zu steil für mich.« Wenn uns ein Übel droht, so weckt dies *Furcht*, oder wir fassen *Mut*, eine Schwierigkeit zu überwinden.²⁰ Manche Übel lassen sich nicht vermeiden. Sich damit abzufinden, lässt Traurigkeit entstehen, sich dagegen im Widerstand aufzubauen, weckt den Zorn.

Die inneren Strebekräfte, die sich auf ein Gut richten, um es zu besitzen, sind als erstes die Liebe, die uns zu ihm hinzieht und uns ihm ähnlich macht. Als ihr Gegenteil wird man den Hass betrachtet haben müssen, der sich abweisend auf ein Übel richtet. Das Verlangen oder die Sehnsucht ist auf ein Gut aus, das noch abwesend ist, das man aber erlangen will. Die Flucht lässt uns einem drohenden Übel ausweichen. Wer ein Gut erreicht hat, in dem erstehen Freude und Wohlgefallen, während der, den ein Übel erreicht, Trauer oder Schmerz empfindet.

Alle diese Affekte wurzeln im Herzen, in dem sie auch erfahren werden und mit dem Geistigen, der Vernunft und dem Willen, zusammen treffen. Die Grundkraft der Seele ist die Liebe, denn sie ist das Hauptmovers, um dessentwillen man etwas tut. So sagt der Dichter Dante: »L'amore che muove il sole e l'altre stelle.«²¹ Wir unterscheiden verschiedene Arten der Liebe: Amor, Eros, Agape, Caritas. Diese können aber nicht voneinander isoliert werden. Hervorzuheben ist die als edel empfundene Freundschaftslove, die ihren Ursprung in der Selbstliebe findet: »Der Freund wird geliebt als derjenige, für den man etwas begehrt; und auf eben diese Weise liebt der Mensch auch sich selbst.«²² Die Selbstliebe hat es mit den Dingen zu tun, die zu einem gegliückten Leben dazugehören. Wo man diese zu schätzen weiß, kann man auch für den Freund wünschen, dass er all dies erlange. Liebe unter Personen macht, dass aus zweien eins wird. Am offenkundigsten ist dies bei der erotischen Liebe, die vielleicht als die paradigmatische Form der Liebe angesehen werden kann.²³ Josef Pieper hat über den inneren Zusammenhang von Eros und Agape tiefgründige Betrachtungen angestellt, die ihn zu der Aussage führen: »Solange der Eros regiert, verwirklicht er am reinsten die Essenz von Liebe überhaupt.«²⁴ Eros ist nicht eine selbstische Liebe, die nur das ihre sucht, sondern ist »Öffnung des Daseinsraumes auf eine unendliche Stillung hin, die ›hier‹ gar nicht zu haben ist.«²⁵ Durch ihn kann der Mensch am meisten über sich selbst hinausgeführt werden, denn er ist im Letzten ein Glücksverlangen, das auf unendliche Erfüllung aus ist.

2.3. Das Herz als Versammlungsort des Seelischen, Psychischen und Geistigen

Das Herz ist der Ort, wo die geistige *Person* die unteren seelischen Kräfte, die aus dem begehrenden und irasziblen Bereich der sinnlichen Strebekräfte aufsteigen, die

²⁰ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I-II q. 23, a. 2.

²¹ Dante Alighieri, La divina comedia, Canto XXXIII, linea 145.

²² Thomas v. Aquin, S. Th. I-II q. 9, a. 4.

²³ Vgl. Josef Pieper, Über die Liebe, München 1972, 142.

²⁴ Vgl. ebd., 151.

²⁵ Vgl. ebd., 147.

affektiven Lebensregungen, aber auch den ganzen Komplex des Psychischen durchformt und in Besitz nimmt. Es ist der Ort, an dem sich entscheidet, ob der »Geist« als Vermögen der Wahrheit zur bestimmenden Wirklichkeit des Menschen wird. »Das Herz ist das, was die Seele des Menschen zur Geistseele macht.«²⁶

Von diesem zentralen Ort aus öffnet sich die Person auf die Welt hin, deren Wirklichkeit mittels der Sinne an sie herantritt. »Unsere Sinne sind wesenhaft das geöffnete Herz des Menschen.«²⁷ Durch sie kommt nicht nur der Hinbezug zu der uns umgebenden Welt zustande, sie bringen in der Begegnung mit Dingen und Menschen auch das Urvermögen des Herzens, die Liebe, die mag und bejaht, zum Vollzug.²⁸

In ihrer empathischen Affektivität tritt die Person, getragen von einem geistigen Wollen, aus sich heraus und kehrt sich dem anderen zu, und zwar so, dass echte Begegnung möglich wird. Die Wörter »Empathie« und »Sympathie« bergen wurzelhaft das *patis* – das Leiden – und weisen darauf, dass es in der Begegnung darauf ankommt, sich selbst zurückzunehmen und dem anderen Raum zu geben. Es geht dabei darum, den anderen »leiden« zu können, sein Glück und sein Leid gewissermaßen als das eigene zu erfahren.

Das Herz ist mehr als ein Organ, mehr auch als die Versammlungsstätte von Sinne und Verstand. Es ist auch Symbol. Als Symbol steht es für Freundschaft und Liebe, für die affektive Nähe zu anderen. »Das Herz ist die Öffnung des Wesens für die anderen, die Fähigkeit, den anderen zu verstehen, seine Gefühle und sein Denken zu errahnen. Eine solche Sensibilität, die echt und tief ist, macht uns verwundbar. Deshalb neigen manche Menschen dazu, sich davon zu befreien, indem sie sich verhärten.«²⁹ Darum muss der Mensch in der Gefährdung dieses Lebens immer wieder zur bejahenden Kraft der Liebe zurückfinden.

3. Herz Jesu

3.1. Blick auf das dreifaltige Gottesgeheimnis – das Herz des Vaters

Die Offenbarung der dreieinigen Liebe erlaubt uns, alles, was wir über das Herz Jesu sagen können, auf das Geheimnis der dreieinigen Liebe zu beziehen. So falsch es wäre, Gott selbst jene menschlichen Leidenschaften zuzuschreiben, die zuvor kurz genannt worden sind – Leidenschaften, die bei den antiken Göttern so beherrschend waren –, genauso verkehrt wäre es, ihn nur als die apathische Monade des absoluten Seins zu denken, die nichts mit dem gemein, hat, was uns als Menschen bewegt. Wenn der Mensch, der Person ist, aus der Schöpfertätigkeit Gottes entsteht, dann muss das, was ihn in seinem personalen Sein ausmacht, in Gott seinen Grund haben, d. h. dann muss auch Gott in irgendeiner Weise, in höherem, ja in eminentem Maße

²⁶ R. Spaemann, *Personen*, 162.

²⁷ G. Siewerth, *Metaphysik der Sprache*, 49.

²⁸ Die Bibel bedient sich des Wortes »Herz« in seiner allgemein menschlichen Urbedeutung. Vgl. G. Kittel, *WBNT*, Bd. 3, Stuttgart 1938, 613.

²⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache in Paris, Parc des Princes*, 15. Juni 1980.

(eminenter) Personalität zukommen. Dabei ist allerdings im Auge zu behalten, dass Personsein in Gott nur analog verstanden werden kann, weil es bei ihm in einer Weise verwirklicht ist, die wir vom geschöpflich-menschlichen Bereich her nicht kennen. Und was von der Personalität gilt, das trifft auch für das geistige Erkenntnisvermögen, das Willensvermögen und auch für die Affektivität zu, wobei hier auch wieder umsichtig verfahren werden muss, wenn wir Gott etwas zuschreiben, das wir aus unserer Erfahrungswelt kennen. Es ist eben bei allem, was wir von Gott aussagen, zu beachten, dass es zwischen dem Schöpfer und Geschöpfen keine so große Ähnlichkeit geben kann, dass die Unähnlichkeit nicht immer noch größer wäre.

Das Prinzip der Analogie führt aber nicht zum Verstummen vor einem namenlosen Geheimnis. Es erlaubt uns durchaus, von einem »Herzen« des Vaters zu sprechen, in dem jede Mitteilung nach innen wie nach außen hin ihren Ursprung findet – von einer absoluten Selbstaussage des Vaters in seinem Sohn, vom Hervorgang des Heiligen Geistes aus der Liebe von Vater und Sohn und von realen Beziehungen zwischen den göttlichen Personen.

Von diesem Herzgeheimnis Gottes, das sich selbst mitteilendes Erkennen und Lieben ist, redet auch die erste Enzyklika Papst Benedikt XVI. »Deus caritas est«.³⁰ Papst Benedikt bezieht hier alle transzendenzfähigen Formen der menschlichen Liebe (caritas, amor als Freundschaftslove, Eros) auf ihren Ursprung in Gott, der nicht einfach nur absoluter Souverän und allmächtige Verfügungsgewalt ist, die unsere Freiheit unterdrückte, sondern herzbewegte Liebe. Gerade vor dem Hintergrund des deistischen Gottesbildes der Aufklärung, das noch immer nicht überwunden ist, gewinnen diese Überlegungen ihre ganze Aussagekraft. Darauf soll noch etwas näher eingegangen werden:

In der Vergangenheit hat man das Spezifische des christlichen Glaubens, die Trinitätslehre, vielfach aufgegeben zugunsten eines reinen »Theismus«. Mit dieser Spielart der Gotteslehre hatte die aufklärerische Theologie versucht, gegen den modernen Atheismus anzutreten. Der »theistische« Gott ist der, den man mit der Vernunft beweisen kann. Er ist begabt mit Unveränderlichkeit und Mitleidlosigkeit, der Welt absolut überhoben, sich selbst absolut genügend. Dieser ferne Gott versagt allerdings, wenn es um Leid und Unrecht in der Welt geht. Der »theistische« Versuch, den Gottesglauben vor dem andrängenden Atheismus zu retten (das Ansinnen der »Aufklärer«), zerbrach dadurch jämmerlich.

Demgegenüber kommt Papst Benedikt mit seiner ersten Enzyklika auf den Kern des Christlichen zurück: Der Gott, an den wir glauben, genügt sich nicht selbst in starrer Einsamkeit und Abgeschlossenheit. Er ist vielmehr in sich selbst Beziehung, Leben, Hingabe, Liebe. Anders als der apathische Gott der griechischen Philosophie ist der Gott und Vater Jesu Christi in einem affektiven Engagement auf Welt und Mensch bezogen. »Gott liebt den Menschen so, dass er selbst Mensch wird, ihm

³⁰ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika »Deus caritas est« vom 25. Dezember 2005 (VApS, 171) Bonn 2006; vgl. dazu Christoph Binner, »Deus caritas est«. Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Enzyklika von Benedikt XVI., in: Josef Kreiml (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2010, 169–185.

nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt« (nr. 10). Hier ist die größte Nähe Gottes zur Welt ausgesagt.

Mit dieser neuen Akzentuierung der christlichen Trinitätslehre kommt der Papst auf ein Wirklichkeitsverständnis zurück, das vom Vorrang der Person und der Liebe ausgeht. Dies ist wohl auch in den Dialog mit den Religionen Ostasiens einzubringen, in denen als Ziel oftmals das Verschmelzen mit dem Absoluten, das Untergehen des Ich im namenlosen Antlitz des Göttlichen angesehen wird. Ausgehend vom trinitarischen Geheimnis könnte man auch sagen: Der Sinn von Sein ist die Selbstlosigkeit der Liebe.

Diese göttliche Liebe vor Augen, untersucht der Papst, was der Sinn und die Erfüllung der menschlichen Liebe ist. Dabei wagt er es, auch vom Eros zu sprechen, den er als »Ekstase zum Göttlichen hin« versteht. Mit der alten Mystik und ihrer Auslegung zum »Hohelied der Liebe« erkennt er darin einen Weg des Aufstiegs zu Gott. Voraussetzung: Der Eros muss eine Reinigung durchlaufen und sich auf die zweite Dimension der Liebe, die Agape, übersteigen: Dann wird Liebe von der Selbstzentriertheit wegführen. »Sie will nicht mehr sich selbst [...], sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer« (nr. 6). Wenn die Liebe den Menschen wirklich aus sich herausführen soll, dann muss der Eros die Agape in sich aufnehmen. Nur so kann das wahre Wesen der Liebe verwirklicht werden, dass dann auch zum tätigen Einsatz in der Sorge um die Anderen drängt.

Zu Recht hat schon Mitte des letzten Jahrhunderts Josef Stierli, der sich – zusammen mit Hugo Rahner und Josef Fiedler – um die Formulierung einer Herz-Jesu-Theologie sehr verdient gemacht hat, die Systematik mit der Herausforderung konfrontiert, die im Herzen Jesu zusammen laufenden Linien (Gehorsam, Selbsthingabe, Verströmen der Liebe) auf das Geheimnis der innergöttlichen Liebe von Vater, Sohn und Geist zurück zu beziehen. So schrieb er einmal: »Darum ist das durchbohrte Herz zunächst die Realoffenbarung der Herzenshingabe des Menschen Jesus an den Vater im Himmel, noch tiefer aber ist es Zeichen der letzten Hingabe des ewigen Sohnes an den Vater im Geheimnis der Dreifaltigkeit.«³¹ Und: »Das offene Herz des Gottmenschen [ist] der Ort, an dem die ganze Offenheit des Herzens Gottes uns zum Geschenk wird.«³²

In dem Maße wie es gelingt, so anzusetzen, und aufzuzeigen, dass das Herz des Erlösers mittlerisch zwischen dem »Herzen des Vaters« und dem Menschen steht, der auch in seinen Affekten der Heilung bedarf, wird eine zeitgemäße Herz-Jesu-Verehrung, deren Grundlagen längst da sind, immer zur Mitte des christlichen Dogmas hinführen. Und sie wird dieses Dogma zum Vollzug ins geistliche Leben hinein transportieren.

3.2. Christologischer Blickpunkt

Durch die Offenbarung in Christus wissen, dass die Vermittlung der göttlichen Liebe zu uns sich auf ganz menschliche Weise vollzieht: Wir haben es mit einem Gott

³¹ J. Stierli, Dogmatische und religiöse Werte der Herz-Jesu-Verehrung, in: Ders. (Hg.), *Cor Salvatoris*, 248–270, hier: 252.

³² H. U. von Balthasar, Bruch und Brücke zwischen Wirken und Leiden Jesu, in: L. Scheffczyk (Hg.) *Christusglaube und Christusverehrung*, 14–24, hier: 24.

zu tun, der das Herz Jesu zu seinem eigenen Herzen hat. Das gilt in aller physischen Konkretheit; das gilt aber vor allem auch von den Affekten, die in diesem einzigen Herzen des Mittlers lebendig sind.

Wenn von Person und Herz die Rede ist, und eine Zuordnung von beiden gesucht werden soll, so gehört das Herz christologisch wohl auf die Seite der »Natur«, da die göttliche Person des Logos der hypostatische Träger des geistseelischen Lebens und der menschlichen Affekte Jesu und damit auch des Herzens ist. Die Person gibt den eigentlichen Bestehensgrund (Subsistenzgrund) dieser Menschheit an, während »Herz« das Zentrum des geistigen und affektiven Seelenlebens bezeichnet. Welchen Sinn macht es, dieses Herz zu verehren?

Man hat die Frage aufgeworfen: Wenn die Feier des Pascha-Mysteriums die Mitte des Christlichen ist, warum bedarf es dann noch einer Frömmigkeitsform, die auf das Symbol des Herzens konzentriert ist?³³ Um darauf eine Antwort zu geben, wird man die Menschwerdung Gottes, die im Zentrum jeder kirchlichen Betrachtung steht, sehr konkret verstehen müssen, im Sinne einer »Verleiblichung« der Liebe Gottes zu uns Menschen hin. In seinem menschengewordenen Sohn liebt uns Gott mit den Gefühlen eines menschlichen Herzens.

Man kann die menschliche Personalität nicht trennen von seiner leiblich-biologischen Existenz. Der Mensch ist immer Leib-Geist-Person. Im Leib mit seinen die sinnlichen Strebevermögen beeinflussenden Kräften, die zusammen die Dynamik des Psychischen begründen, schafft der Geist sich mit seinem Mitteilungswillen einen Ausdruck. In einer »Theologie des Leibes« ist der Leib von jeher die Ausdrucksgestalt des Geistes. Nun geschieht in der Inkarnation die Einwohnung des ewigen Wortes, in dem Gott sich selbst ganz aussagt, in einem menschlichen Leib, der von einer menschlichen Seele belebt und von der Affektivität, den *passiones* eines menschlichen Herzens, bewegt ist. In diesem Geschehen, in dem sich Gottes Heilsplan erfüllt, hat sich der Logos das Herz eines Menschen zu eigen gemacht. Von diesem Ansatz ausgehend, hat schon die Enzyklika Pius' XII. *Haurietis aquas* dazu eingeladen, die Leibhaftigkeit der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi zu betrachten, da doch die göttliche Liebe sich in der Sinnesgestalt menschlicher Liebe Ausdruck verschafft.³⁴ In den Affekten dieses Herzens, das in der Person des Wortes seinen einzigen Subsistenzgrund hat, wird die ewig-dreifaltige Liebe Gottes zu uns erfahrbar: Sie kommt uns spürbar nahe und lädt uns zur Gegenliebe ein. Es ist eine Liebe, die uns Menschen in der Form der überwältigenden Barmherzigkeit begegnet – der *compassio* mit uns, sofern wir Sünder sind. Gott will gerade darin seine Vergebungsmacht uns gegenüber durchsetzen, dass er an unsere Stelle tritt. In ihm fließen Barmherzigkeit und Verzeihen ineinander. Dies lässt die Kirche in der Herz-Jesu-Litanei beten: »Cor Jesu, patiens et multae misericordiae, miserere nobis (Herz Jesu, geduldig und voller Barmherzigkeit, erbarme Dich unser!«).

³³ Vgl. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 43f.

³⁴ Vgl. Pius XII., *Haurietis aquas* II AAS 38 (1956), 322f.

In dem Gott und Vater Jesu Christi, auf den er selbst in ständiger Kommunikation bezogen ist, begegnet uns nicht der apathische Gott des »Theismus«, sondern man wird sagen müssen: »Den Sohn leiden zu lassen, ist zugleich die Passion des Vaters und darin leidet auch der Geist mit, von dem Paulus sagt, daß er in uns seufzt, daß er in und für uns die Passion der Sehnsucht nach der vollen Erlösung trägt (Röm 8,26f.)«. ³⁵

So wird die Liebe Gottes zu uns im Herzen Jesu anschaulich und greifbar. Die österliche Begegnung des ungläubigen Thomas mit dem Auferstandenen (vgl. Joh 20,26–29) mag davon ein Zeugnis geben. Eine oft zitierte Stelle aus Bonaventuras »Mystischem Weinstock« bringt diese Vermittlung sehr schön zum Ausdruck: »Die Wunde des Leibes also zeigt die geistige Wunde [...] schauen wir durch die sichtbare Wunde die unsichtbare Wunde der Liebe an.« ³⁶

In diesem Bild wird uns eine Ergänzung der österlichen Perspektive, die in der Feier des Pascha-Mysteriums durchschlagend zur Geltung kommt, geboten. Sie zeigt, wie wichtig immer auch eine aus der Inkarnation schöpfende Spiritualität für die Verlebendigung des liturgischen Vollzugs ist, in dem sich die Selbsthingabe Christi gegenwärtigt.

Die radikale Liebe Gottes, die *compassio* ist, hätte sich uns nicht eindrücklicher sichtbar machen können als im durchbohrten Herzen des Sohnes, dessen *passiones* einer göttlichen Person zu eigen sind, von der sie auch gelenkt werden.

³⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, 49.

³⁶ Bonaventura, *Vitis mystica* c. 3, 4 (Ed. Quaracchi VII 163); zitiert bei J. Ratzinger, ebd., 46; vgl. auch Pius XII., *Haurietis aquas*, AAS 38 (1956) 337. Vgl. dazu auch die Aussage bei J. Ratzinger, ebd.: »Wir alle sind Thomas, der Ungläubige; aber wir alle können wie er das bloßgelegte Herz Jesu anrühren und darin den Logos selbst anrühren.«

Segnen und gesegnet werden. Die Sakramentalien der Kirche

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Aus dem Wort Sakramentalien hört man den Stamm Sakramente heraus. Tatsächlich erklärt man am Besten aus diesem Zusammenhang das Wesen der Sakramentalien.

I. Wesen und Ursprung der Sakramentalien

Sakramente sind von Jesus Christus eingesetzte sichtbare Zeichen oder Zeichenhandlungen, die eine innere Gnade bewirken, und zwar die, die sie bezeichnen. Seine besondere Würde erhält jedes Sakrament dadurch, dass Jesus Christus Hauptträger oder Spender jedes Sakraments ist. Da er zuinnerst am Werk ist – und nicht der menschliche Spender –, kann ein Sakrament, wenn es in der richtigen Absicht vollzogen wird, auch nicht durch die Undisponiertheit oder Sündigkeit des menschlichen Spenders entkräftet werden. Deshalb spricht man in der Theologie von einer Wirkung *ex opere operato*, d. h. aufgrund der vollzogenen Zeichenhandlung, weil eben Christus im Innern wirkt.

Die Sakramentalien dagegen sind von der Kirche gesetzt, bilden eine Vollzahl von Zeichenhandlungen und wirken *ex opere operantis*, d.h. aufgrund des Gebets und der Verdienste ihrer Glieder, vor allem der Heiligen. Während die Sakramente jeweils eine spezifische Gnade bewirken – Christus begegnet dem Empfänger in jeder Lage, in der er des Heils bedarf (als Sünder, als Kranker, als geistig zu Stärkender), ist die Wirkung der Sakramentalien nicht immer auf Heilsgnade gerichtet, sondern auch auf Schutz und Beistand im Alltagsleben oder auf gesundheitliche Besserung, Hilfen also, die in der Weise der Fürbitte erstrebt werden.

Sakramentalien sind im Vorraum der Sakramente entstanden. So taufte man ursprünglich mit natürlichem Wasser. Allmählich bildeten sich um die Taufe die Sakramentalien: Geweihtes Taufwasser, Katechumenenöl und Chrisam, der Exorzismus und die Segnung des Täuflings und der Eltern. Eine Überfülle von Sakramentalien entstanden um die Eucharistie und das Weihesakrament: Einmal sei an die Segnung der verschiedenen gottesdienstlichen Gewänder erinnert, die vom Bischof, Priester oder Diakon getragen werden. Dazu kommen die Gebäude und Einrichtungen (Kirche, Altar, Orgel, Glocken, Kreuzweg) und Geräte (Kelch, Hostienschale). Ein ganzer Kranz von Sakramentalien bildete sich um die sieben Sakramente.

Solche sakralen Gegenstände und Riten kannte schon Israel im Alten Testament; erinnert sei an die Tempelweihe (1 Kön 8, 22–64; Esra 6, 22; 1 Makk 4, 36; Ps 5, 8; 11, 4); die Bundeslade wurde als sakral betrachtet (2 Sam 6, 7); liturgische Geräte

galten als heilig (Dan 5, 2). Sogar Jerusalems Mauer wurde geweiht (Neh 12, 27ff). Als heilig galten Jerusalem, der Altar (Makk 4, 490.56; Ez 43, 20.22). Dem Tempel entspringt nach Ex 47 ein Wasserstrom; es gibt »reines Wasser« (Ex 36, 25). Israel kannte also heilige Gegenstände, vor allem im Zusammenhang mit dem Tempel.

Die Kranz- und Strahlfunktion der Sakramentalien lässt sich auch beim Ursakrament Jesus Christus feststellen: Nach dem Wort Leos I. ist in die Sakramente übergegangen, was an unserem Erlöser wenigstens indirekt und mittelbar auf das Ursakrament hinweist. Unwillkürlich denkt man an das Kleid Jesu, von dem heilende Kraft ausging (vgl. Mk 5, 27ff; Mt 9, 20ff). Ohne die Echtheitsfrage erörtern zu wollen, gehen die Gedanken zum Turiner Leichentuch oder zum hl. Rock in Trier, die vom Volk verehrt werden. Hat die Erwähnung der Verlosung der Kleider bei der Kreuzigung (Mk 15, 24; Mt 27, 55; Joh 19, 23f) oder der Leichentücher (Mk 15, 46; Mt 27, 59; Joh 19, 23f) nur historischen Wert? Nimmt nicht das leuchtende Gewand an der Verklärung teil (vgl. Mk 9, 3; Lk 9, 29)? Vor allem aber ist das Kreuz Christi sowohl in seiner damaligen materiellen Konkretheit (als Mittel der Kreuzigung und der Erlösung) und in seinen Abbildungen, ferner das Kreuzeszeichen als Segensform ein Sakramentale.

Die Sakramentalien leiten sich also vom Ursakrament Jesus Christus oder von den sieben Einzelsakramenten her und stehen in ihrem Vorraum als Zeichen und Magnetfeld. Das Sakramentale ist in der kirchlichen Frömmigkeit und in der Bibel gut begründet. Die Sakramentalien können ferner unterteilt werden in Weihungen, Segnungen und Exorzismen. Wer nun ein Benediktionale, d.h. eine Sammlung von Segensformularen durchblättert, wird dort eine große Zahl von Vorlagen für Segnungen finden. So »Segnungen im Laufe des Kirchenjahres« (z.B. Blasiussegen, Speisesegnung an Ostern, Kräutersegnung am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel), »Segnungen bei besonderen Anlässen« (z.B. Krankensegen, Reisesegen, Friedhofsweihe) »Segnungen religiöser Zeichen« (z.B. Marienbild, Christophorusplakette, Rosenkranz, Fahne, Kerzen), »Segnungen im Leben der Familie« (z.B. Kinder, Kranke, Verlobung, Segnung des Hauses), »Segnungen im Leben der Öffentlichkeit« (z.B. Rathaus, Kaufhaus, Bank, Schule, Bücherei, Fahrzeuge, Brücke). Die letzte Vorlage ist überschrieben mit »Segnung jeglicher Dinge«.

Dieser Überblick zeigt, dass man zwar – wie hier geschehen – die Sakramentalien nach ihrem Bezug zu den einzelnen Sakramenten einordnen kann – so den Blasiussegen in seinen Bezug zur Krankensalbung oder die Verlobung in ihrer Hinordnung zum Ehesakrament –, aber letztlich kann man alles segnen und wird auch alles gesegnet, wobei nicht jede Segnung als theologisch und pastoral sinnvoll behauptet werden soll. Auf alle Fälle zeigt dieser Überblick den breiten Wirkungs-, Geltungs- und Anwendungsbereich der Sakramentalien.

Nun stellt sich die Frage, wie dieser weite Kreis von Sakramentalien, sozusagen angesiedelt an der äußeren Peripherie der sich um die Sakramente lagernden konzentrischen Kreise, sinnvollerweise verstanden und erklärt werden soll. Wir gehen für diese Erklärung von der Überlegung aus, dass zu den Sakramentalien immer ein irgendwie sichtbares Moment (ein Ding, eine Handlung) und ein unsichtbares gehört;

dieses besteht in der Regel in einem Gebet. Die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung muss ferner theologisch als seinsmäßig gut betrachtet werden, wie es Gen 1, 31 heißt: »Gott sah alles, was er gemacht hatte: Es war sehr gut«. Aufgrund dieser seinsmäßigen Güte kann alles Geschaffene als Hinweis und Hinführung zum Schöpfer, als Zeichen seiner Güte und Schönheit verstanden werden und zum Segnen verwandt werden. Z.B. hat die Kirche nie wie die Gnosis den Alkohol prinzipiell verteuelt; sondern den Wein (Johanneswein!) geweiht (und sogar als unabdingbare Voraussetzung für die Eucharistie gebraucht) und der Christ bietet geweihten Wein als Segensgabe seinen Gästen an.

Trotz der seinsmäßigen Güte ist auf die gesamte Schöpfung ein Fluch gefallen. Der Mensch hielt dem Versucher nicht stand, der seinerseits vorher schon Gott durch den Missbrauch seiner Freiheit die Anerkennung verweigerte. So kam durch die Ursünde der Mensch nicht nur über alle Menschen, sondern auch über die ganze Schöpfung, die auf den Menschen im Positiven wie im Negativen hingebunden ist. Davon spricht Paulus in Röm 7 und 8. Zunächst stellt er sein inneres Chaos fest: »Ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist [...] Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde [...] Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz der Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden.«

In dieses Durcheinander ist nun die ganze Schöpfung hineingezogen worden, die deshalb auch auf die Erlösung hofft. Paulus fährt fort: »Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung. Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei der Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis auf den heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8, 19–22). Nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung erwartet die Erlösung und ist auf Hoffnung hin angelegt.

Diese Überlegungen zeigen für unser Thema: Die Schöpfung ist, wie gezeigt, gut und deshalb fähig, Zeichen für den guten Schöpfer zu sein. Doch das als gut Geschaffene ist auch gefährdet und kann zur Gefahr werden. Sie bedürfen des Schutzes, des Segens gegen alles Dämonische und die Gefahren des Lebens, und zwar in den verschiedensten Situationen. Geschaffene Dinge können so Hilfsmittel werden; dazu müssen sie disponiert werden, nämlich durch Weihe, Segnung oder Reinigung. Gläubiger Sinn hat als solche Mittel Naturdinge entdeckt wie Wasser oder Öl, aber auch künstliche Produkte geschaffen wie Medaillen zu verschiedenen Zwecken (Benediktusmedaille, Wunderbare Medaille), Ketten zum Umhängen, Ringe oder Plaketten. Glaubensdistanzierte spotten manchmal darüber, aber wie sehr der Mensch solche Hilfen erwartet, zeigen die Fehlformen des Aberglaubens, in denen Steinen, Anhängern und anderen Symbolzeichen sein Vertrauen entgegen gebracht wird.

II. Die Wirkweise der Segnung

Ein aufgeklärter moderner Mensch sieht wohl hinter allen Sakramentalien einen zu überwindenden Aberglauben. Die ganze Welt ist streng kausal geordnet und diese Gesetze immer und unabänderlich. Wie sollten Segen und Gebete einen Einfluss auf den gesetzmäßigen Ablauf der Naturordnung ausüben können. Infolgedessen können nicht mehr die Dinge geweiht werden, sondern man kann höchstens für die Menschen beten, die davon Gebrauch machen. Z. B. seien die beiden Gebete angeführt, die im Missale für die Segnung der Palmzweige am Palmsonntag alternativ angeboten werden.

Das erste Gebet lautet: »Allmächtiger, ewiger Gott, segne + diese Zweige, die Zeichen des Lebens und des Sieges, mit denen wir Christus, unserem König, huldigen [...] Gib, dass wir durch ihn zum himmlischen Jerusalem gelangen.«

Die andere Vorlage lautet: »Allmächtiger Gott, wir huldigen Christus in seinem Sieg und tragen ihm zu Ehren Zweige in unseren Händen. Mehre unseren Glauben und unsere Hoffnung, erhöere gnädig unsere Bitten und lass uns in Christus die Frucht guter Werke bringen.«

Im ersten Gebet werden die Zweige, also eine Sache, gesegnet, die Zeichen des Lebens und des Sieges sind. Die Gläubigen bitten, durch Christus zum himmlischen Jerusalem zu gelangen, d. h. an seinem Sieg Anteil zu erhalten. Im zweiten Gebet wird nur um Glauben und Hoffnung und um die Frucht guter Werke gebetet. Von einer Segnung der Zweige ist nicht die Rede. Es ist moralisierend bis belehrend.

Dieser Trend vom Objekt des Segens hin zum Menschen hat System. Richtet sich die Segnung des Weihwassers auf das Wasser, über das ein Kreuz gemacht wird und in das Salz zum Zeichen der Bestimmung des Leibes zur Unverweslichkeit gestreut wird, oder soll das Weihwasser nur »ein Zeichen sein für die Taufe, die wir empfangen haben«? Zwar ist es richtig, das Weihwasser als Erinnerungszeichen für die Taufe zu verstehen; dabei stellt sich die Frage, ob das gesegnete Wasser noch Segensvermittler ist oder nur die Taufe, an die erinnert wird. In diesem Fall wäre das Wasser auch ersetzbar, etwa durch eine Notiz oder ein nicht gesegnetes Wasser. So kann es vorkommen, dass kritische Gläubige nachfragen, ob das Wasser in der Kirche wirklich geweiht ist – ein Zweifel der dazu führt, es nicht mehr nach Hause mitzunehmen.

Noch komplizierter wird das Problem bei der Segnung von künstlichen technischen Produkten: Bei der Segnung von öffentlichen Verkehrsmitteln oder Autos wird um Rücksicht und Verantwortungsbewusstsein der Verkehrsteilnehmer oder um Erkenntnis des Wegcharakters des Lebens gebetet. Kritisch lässt sich dazu bemerken: Muss man dann zur Autoweihe das Auto mitnehmen (oder genügt der Führerschein), da das Auto vom Segen nicht affiziert wird, der nur dem Verkehrsteilnehmer gilt.

Selbstverständlich hat das Gebet für die Menschen in den verschiedensten Nöten einen guten Sinn. Jedoch ist es noch kein Sakramentale, zu dem zeichenhafte Dinge und Handlungen gehören. Die Segnung eines Autos, Krankenhauses oder einer Brücke, einer Medaille ist angebracht, aber etwas anderes als das Gebet für Menschen,

die damit zu tun haben, oder ein moralischer Appell zum Verantwortungsbewusstsein.

Da man den Segen empirisch nicht greifen kann und in der Moderne die materiellen Dinge nur innerweltlichen Gesetzen unterworfen zu sein scheinen, neigt die moderne Theologie zu der Auffassung, durch den Segen geschehe objektiv nichts. Die Frage lautet jedoch schärfer: Geschieht überhaupt nichts oder können nur wir Menschen nichts feststellen? Z. B. merkt der Teufel etwas von der sakralen Qualität, wenn er wie der Volksmund sagt, Weihwasser scheut?

Zu erwähnen ist bei dieser Gelegenheit die Geschichte der »Wundertätigen Medaille. 1830 erschien im Kloster der Vinzentinerinnen in Paris, Rue de Bac die Muttergottes der Novizin Katharina, der späteren hl. Katharina Labouré, und gab ihr den Auftrag, eine bestimmte Medaille prägen zu lassen. Mit dieser Medaille verbinden sich eine Menge von unerwarteten, überraschenden Phänomenen von Bekehrung und Heilungen¹. Die Wirkungen nur auf einen Magnetismus zurückzuführen, ist einfach lächerlich; die Medaille wurde millionenfach verbreitet.

Intellektuelle werden sich vielleicht über solchen Aberglauben lustig machen. Jedoch das einfache Volk fand dadurch einen Zugang zum Glauben. Die Darstellungen der Medaille bilden in vereinfachter Form eine »Synthese des Glaubens«. Für viele Sakramentalien gilt, was R. Laurentin² in Bezug auf die Wundertätige Medaille so formulierte: »Man müsste einmal diese Phänomene würdigen, man verachtet sie zu leicht. Die Religion des Volkes, die Religion der Armen, die Religion der Zeichen darf man nicht schief anschauen, nicht von der Höhe einer Ideologie herab, sondern gemäß den Wegen Gottes und gemäß den Früchten.«

Für Medaillen gilt das gleiche wie für Wasser: Engel und Teufel erkennen, ob sie geweiht sind.

III. Die Spenderfrage

Bei Sakramentalien kann man wie bei den Sakramenten die Frage stellen: Wer ist der legitime Spender? Da jedoch Sakramentalien menschlich-kirchlicher Setzung entspringen, hat die Kirche einen breiteren Spielraum.

¹ Vgl. R. Laurentin, *Das Leben der hl. Katharina Labouré*, Graz 2007, 101ff.

² A.a.O. 204f.

Posthume Rehabilitation oder unglückliche Exhumierung? Zu einer Neuerscheinung¹

Von Johannes Stöhr, Köln

Die Bezeichnungen Modernismus und Antimodernismus sind heute vielfach zu Schlagworten ohne allzu klar umrissenen Inhalt geworden. Für Einflüsse aus den Ursprungsändern Italien oder Frankreich, wo sich A. Loisy (1857–1940) offen zum Modernismus im Sinne der verurteilten Sätze des Dekretes *Lamentabili*² bekannt und schließlich Glauben und Kirchlichkeit aufgegeben hat³, waren deutsche Theologen schon aus einem gewissen Überlegenheitsgefühl und nationalistischen Kulturbewusstsein heraus an sich weniger aufgeschlossen⁴. Die deutschen Bischöfe erklärten sogar seinerzeit gegenüber Rom, dass Deutschland von einem Modernismus, wie ihn die Enzyklika *Pascendi*⁵ beschreibe, frei sei⁶. Doch zweifellos gab es besonders in Akademikerkreisen der romanischen Länder dem Christentum entgegengesetzte Tendenzen zum theologischen Agnostizismus, zum Immanentismus in Bezug auf Offenbarung und Gnade, zur Reduzierung des Glaubens auf ein bloßes religiöses Gefühl, zum bloßen Naturalismus, zum reinen Symbolismus beim Dogmenverständnis und zum radikalen Evolutionismus in Glaube und Lehre, die vom Lehramt aufgedeckt worden sind; ihre Einflüsse auf einige deutsche Theologen sind unverkennbar, auch wenn diese nicht zu den Vorreitern der Bewegung gehört haben⁷. Papst Paul VI hat festgestellt, dass der Modernismus, verstanden als charakteristische Bezeichnung für

¹ Manfred WEITLAUFF (Hrsg.), Der »Fall« des Augsburger Diözesanpriesters und Münchener Theologieprofessors Josef Schnitzer (1859–1939). In Erinnerung an die antimodernistischen Erlasse Papst Pius' X. vor 100 Jahren, Verein für Augsburger Bistumsgeschichte, Jahrbuch 44 (2010) Bd. 2, 703 S.; ISBN 978-3-89870-699-5.

² Pius X., *Lamentabili sane exitu*, 3. 7. 1907 (ASS 40 (1907) 470–478; DH (³⁷Freiburg 1991) 3401–3466, 932-939)

³ Die Offenbarung sei nichts anderes als das vom Menschen erworbene Bewusstsein seiner Beziehung zu Gott – (U. a. wurde dieser Satz ausdrücklich im Dekret *Lamentabili* vom 3. 7. 1907 verurteilt: DS 3420 s.) – und offen für weitere Entwicklungen; die Wahrheit vollziehe sich immer neu. (Vgl. H. WALDENFELS, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, I, Freiburg 1977, 113 f.) Christus habe weder die Kirche noch die Sakramente gestiftet; Dogmen seien veränderlich (Texte bei R. GARCIA DE HARO, *Historia teológica del Modernismo*, Pamplona 1972, 97 ss.).

⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche*, in: A. Langner (Hrsg.), *Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland* (= Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn 1982, 44.

⁵ Pius X., Enc. *Pascendi Dominici gregis* (8. 9. 1907)(ASS 40 (1907) 593–650; DS 3475–3500)

⁶ *Hirtenschreiben der in Köln versammelten deutschen Bischöfe* vom 10. 12. 1907 (Belege bei W. IMKAMP, *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in: W. Brandmüller, *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, III, S. 561 Anm. 206. Vgl. weitere Belege bei W. IMKAMP, *Zum Modernismus in Bayern*, *Annuaire historia conciliorum* 1995, 877 s.

⁷ In einschlägigen Gesamtdarstellungen werden sie meist gar nicht erwähnt.

die damaligen Irrtümer, unter anderen Namen durchaus noch aktuell und eine virulente Gefahr ist⁸.

Der Fall Schnitzer ist nach dem Autor des vorliegenden umfangreichen Buches »der vielleicht einzige, jedenfalls aber spektakulärste »Modernismus-Fall« an den katholisch–theologischen Universitätsfakultäten in deutschen Landen«. Da seit den antimodernistischen Erlassen Papst Pius X. 100 Jahre vergangen sind, möchte der Autor wieder neu an diesen Fall erinnern, – obwohl bereits bedeutende einschlägige Publikationen vorliegen – und einige Quellen wieder neu drucken. Allerdings erklärt er bereits auf der ersten Seite, dass er die einschlägige Berichterstattung des Münchener Nuntius *Andreas Frühwirth OP* und die dortigen Weisungen »aus zeitlichen Gründen« nicht recherchiert habe. Damit dürften schon einige Einseitigkeiten vorprogrammiert sein. J. Schnitzer ist am 6. 2. 1908 suspendiert und mit der »interdictio omnium sacramentorum activa et passiva« belegt worden⁹. Er hatte u. a. in einer Rezension die durchaus nicht gesicherten Methoden und Ergebnisse der Legendenstudien ohne weiteres auf die Evangelien übertragen. Er publizierte gegen den Primat und engagierte sich in der antikirchlichen Feuerbestattungsbewegung¹⁰. 1933 wurde er in den Ruhestand versetzt. Vor seinem Tode am 2. 12. 1939 lehnte er noch die Krankenölung ab (S. 313) und starb unversöhnt mit der Kirche. Zu seinen engeren Freunden gehörten u. a. die dem Modernismus nahestehenden Gelehrten *A. Knöpfler*, *S. Merkle*, *A. Ehrhard*, *L. Fendt*, *F. Heiler* und *O. Sickenberger*.

Die Tonart der seinerzeitigen Kontroversen war oft mehr als unsachlich. Das Organ der deutschen Modernisten, das *Zwanzigste Jahrhundert*¹¹, belegte z. B. den vom Papst belobigten und von Schnitzer als »Oberscholastiker« abgetanen hervorragenden Dominikanertheologen *E. Commer* mit Ausdrücken wie: Großinquisitor, Lästterer, robuster Henkersknecht, verächtliche Judasseele, Hyänentheologe, Judenstämmling¹².

Über viele große Schutthalden der Geschichte ist glücklicherweise Gras gewachsen. Darin wieder Löcher zu graben, um vielleicht ein paar Goldkörner zu Tage zu fördern, ist nicht unbedingt auch wissenschaftlich erfolgreich. Es ist auch wenig sinnvoll, längst gelöste Fragen wieder neu aufzuwerfen und unnötig zu problematisieren. Schließlich ist es bei manchen zu einer Art Mode geworden, die Rehabilitation von verurteilten Irrlehrern zu betreiben. Das schließt natürlich nicht aus, dass im Einzelfall doch eine gerechte Neubeurteilung erforderlich ist. Der Autor nimmt dies für den »Fall Schnitzer« in Anspruch.

Unübersehbar häufig bringt er zunächst auch persönliche Erinnerungen aus seinen eigenen Studienjahren. Sehr detailliert und breit, ja überschwänglich lobend berichtet er z. B. seine Erlebnisse mit Prof. *O. Kuss*: Dieser habe empfohlen, vorzugsweise

⁸ *Insegnamenti di Paolo VI*, X (Tip. Polyglotta Vaticana), 1972, p. 56; Enc. *Ecclesiam suam* (AAS 56 (1964) 618, 630 s.) mit längeren Ausführungen zum Thema

⁹ Vgl. W. IMKAMP, ebd., S. 566

¹⁰ Ebd.

¹¹ Schriftleiter war von 1907–1909 der Würzburger Diözesanpriester *Th. H. Engert* (1875–1945), exkommuniziert und nach 1910 verheiratet und protestantisch geworden.

¹² Vgl. O. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*, Regensburg 1998, S. 73

protestantische Exegeten zu studieren – diese werden dann alle im Einzelnen aufgezählt (S. 4–8). Alles wird immer verbunden mit einer generellen Abqualifikation katholischer vorkonziliarer Exegeten.

So ist recht auffällig: Die eigenen Erlebnisse des Autors und z. B. eine subjektiv-persönlich gehaltene Kritik am Antimodernismuseid erscheinen immer wieder (S. 2–3): dieser sei « längst obsolet geworden » (S. 62 f.). Er referiert dazu auch dümmliche Bemerkungen von *P. Hünermann* (S. 3). Reichlich breit berichtet er über die damaligen Spannungen in den theologischen Fakultäten.

Prof. Weitlauff bezeichnet gleich zu Beginn *Ignatz von Döllinger* als »zweifellos bedeutendsten katholischen Kirchenhistoriker und einflussreichsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts« (S. 1). Allzu vage Pauschalurteile sind auch sonst recht häufig, z. B. ist die Rede von einem « Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert » (S. 16).

Schon vor der eigentlichen Abhandlung über Schnitzer fallen in den einleitenden Abschnitten die emotionale Gesamttendenz und die unwissenschaftlichen Verallgemeinerungen auf (S. 1–33). So behauptet er eine »Verurteilungsflut« unter *Papst Pius X* und erwähnt eine »nicht bekannte aber gleichwohl erhebliche Zahl jener katholischen Theologen und Philosophen..., die intern gemäßregelt worden sind, ohne dass man zugleich ihre Publikationen öffentlich verurteilt hat, die dadurch eingeschüchtert und verängstigt überhaupt nichts mehr zu publizieren gewagt haben oder auf theologisch kaum relevante Randthemen ausgewichen sind«, so könne »man sich eine ungefähre Vorstellung davon machen, wie viele theologisch ›Tote‹ oder ›Schwerverletzte‹ auf dem ›Schlachtfeld‹ geblieben sind, wie viele wissenschaftliche Laufbahnen abrupt zerstört, wie viele persönliche Schicksale die ›Inquisitoren‹ diesseits und jenseits der Alpen auf dem Gewissen haben ... (S. 9). Er insinuiert, dass man »an der Kurie zum ›Ausgleich‹ interner Gegensätze rücksichtslos ›über Leichen‹ gegangen« sei (S. 22). Sehr Tendenziös dargestellt wird die Enzyklika *Pascendi* (S. 23–26): Mit ihr sei »jeder Versuch, moderne Wissenschaftsmethodik für eine zeitgemäße Theologie fruchtbar zu machen, strikt verworfen« worden (S. 23). Ihre Verfasser mit *Pius X*. »konstruierten erst selber diese Häresie [des Modernismus], um sie dann feierlich zu verwerfen« (S. 23). Von *Papst Pius X* sagt er pauschal: »Die theologische Forschung und Entwicklung seiner Zeit [...] lagen ihm völlig fern« (S. 26). Er unterstellt ihm »Phobien« im Netz einer weithin von ihm selbst geschaffenen Kamarilla mit mafiosen Zügen (S. 27) und viele unglückselige politische Maßnahmen im Gefolge der Abwehr des Modernismus. »Modernismus ... war eine Fiktion, ein neuscholastisch konstruiertes Phantom, erwachsen aus einer geradezu panischen Angst ... (S. 30). Er verkennt damit die unleugbare Tatsache, dass *Pius X* wesentliche Gefahrenmomente der Zeit deutlich getroffen und die irrig philosophischen Wurzeln aufgedeckt hat.

Schließlich kritisiert er auch heftig die Einführung des *Codex iuris canonici* von 1917 (S. 29 f.). Der Jesuit *G. Tyrell* sei »buchstäblich in den Tod getrieben« worden (S. 31). Er bringt u. a. eine Fülle von Informationen über *A. Ehrhard*, einen erklärten Gegner von *Pascendi*, und lobt *A. Loisy*s mehr als fragwürdiges Werk, »*L'Évangile et l'Église*« verschiedentlich überschwänglich und zitiert ihn ausführlich (S. 13, 20-

22). Der Augsburger Bischof *Maximilian von Lingg*¹³ sei übereifrig gewesen »wie alle bayerischen Bischöfe« (S. 32). Warnend, aber doch beschämend und töricht ist der leider abgedruckte Brief eines Döllingerschülers, des Erzbischofs *G. Meignant* von Tours¹⁴.

Die Unterstellung zweifelhafter Absichten ist nicht selten recht verwunderlich: So sei die Heiligsprechung *Papst Pius X.* durch Papst Pius XII. zu kritisieren; sie sei erfolgt: »nicht zuletzt in der Absicht oder Hoffnung, diesen Papst einer damals vorsichtig anhebenden Kritik entziehen zu können...« (Seite 2–3). Papst *Leo XIII* habe ein »völlig urgeschichtliches Wahrheitsverständnis« (S. 12). Er sei letztlich »Gefangener seiner kurialen Umgebung« gewesen – »wie es alle Päpste sind« (S. 13). Merkwürdig ist oft die Logik: Das lehramtliche Urteil von Papst *Pius XII* bedeute, er habe verfügt, es dürfe nicht mehr diskutiert werden.

Viele und lange Zitate aus Schnitzers Werken sind nochmals abgedruckt worden. Auffallend sind weitläufige Tagebuchnotizen von zweifelhaftem wissenschaftlichem Wert (60, 116 ff., 124, 154, 192 f., 215, 220 ff., 240 f.), sowie die allzu breite Darlegung von universitären beamten- und staatsrechtlichen Problemen und Diskussionen. Es fehlen auch nicht Neudrucke von peinlichen und langatmigen, ja gehässigen antikirchlichen Artikeln in damaligen liberalen Tageszeitungen – wenn sie zu Gunsten von Schnitzer ausfielen (S. 128 f., 207 f.). Allerdings referiert er auch Schnitzers Bericht über die Geduld Roms bei seinen Provokationen (S. 197)

Auffallend breit referiert der Verfasser lobende Bemerkungen von *A. Harnack* (S. 78 f.) über Schnitzer. *Friedrich Heiler* (1892–1967), vertrauter Schüler Schnitzers, ist formell aus der Kirche ausgetreten, ist exkommuniziert und unerlaubt zum Bischof geweiht worden; er hat Schnitzer überschwänglich gelobt. Der Autor berichtet darüber ausführlichst und bringt auch lange Texte im Anhang, inklusive aller antirömischen Invektiven (S. 672–675).

Ein Bischof hat einmal vor Jahren auf eine Krankheit hingewiesen, die speziell bei kritizistischen Akademikern nicht so selten vorkommt: das sogenannte »Mistkäfersyndrom«. Einen Mistkäfer kann man nämlich hinsetzen, wohin man will – am Ende sitzt er immer auf einem Haufen Mist! Noch schlimmer ist es allerdings, wenn dieser Mist gar nicht real existiert, sondern virtuell und fiktiv produziert wird.

Druckfehler scheinen im vorliegenden Buch relativ selten vorzukommen, (z. B. *Loiys* (statt. *Loisy*): S. XXI). Das *Register* der Personennamen bezieht sich nur auf S. 1–315, nicht aber auf die Seiten 317–695 des Buches! Das recht umfangreiche *Literaturverzeichnis* (S. XVII–XXXIII) soll den Eindruck der Wissenschaftlichkeit vermitteln; es enthält allerdings in der Mehrzahl Titel, die mit dem speziellen Thema kaum etwas zu tun haben.

Neben Veröffentlichungen von *J. Schnitzer* (38 Titel) und eigenen Arbeiten des Autors (14 Titel) sind zahlreiche belanglose Zeitungartikel (z. B. S. 315) und viele

¹³ M. VON LINGG, *Hirtenbrief anlässlich der päpstlichen Enzyklika Pascendi Dominici gregis*, Amtsblatt für die Diözese Augsburg 17 (1907) 153–155der

¹⁴ »Bedenken Sie es, mein lieber Freund, die Kritik hat in der Kirche nie existiert. Was haben die Väter vor der Bibel verstanden? Überhaupt nichts. Und während des Mittelalters? ... und seither?« (S. 18).

allgemeine exegetische Werke genannt. Von A. Harnack und von A. Loisy werden je 4 Titel aufgeführt; auch allgemeine patristische Studien finden Erwähnung. Von E. Poulat sind zwar drei Titel genannt, aber andere wichtige fehlen.

Überhaupt wird fast ausschließlich deutsche Literatur genannt. Insgesamt handelt es sich um eine engherzige Auflistung, die zwar manchen Aufschluss über die bevorzugte Lektüre des Autors gibt, aber nicht oder allenfalls indirekt mit seinem speziellen Thema zu tun hat. Gewiss ist eine auch nur einigermaßen vollständige Auflistung der Modernismus-Literatur kaum möglich. Doch bleibt befremdlich, dass der Autor keine der klassisch-theologischen Abhandlungen insbesondere aus der Systematik¹⁵ zu Rate gezogen hat; man hätte zudem gewünscht, dass er wenigstens eine der folgenden spezielleren wissenschaftlichen Arbeiten zur Kenntnis genommen hätte:

AUBERT, ROGER, *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Universitas Catholica Lovaniensis, Ser. 2, t. 36),³Löwen 1958; DERS., *Neue Literatur über den Modernismus*, Concilium 2 (1966) 520–528; BESSMER, JULIUS, *Der neue Syllabus*, StML 73 (1907) 246–262; DERS., *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*, Freiburg 1912, (vorhanden 14–20; 61–103; 104–109); BOEKRAAD, A. J., *Newman and Modernism*, Doctor Communis 37 (1984) 236–256; BOLDORINI, ALBERTO, *Modernismo e antimodernismo (in margine all'edizione di alcuni documenti dell'Archivio Segreto Vaticano)*, Renovatio 26 (1991) 456 ss.; BRAIG, K., *Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre?*, in: Jesus Christus. Apologetische Vorträge auf dem II. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1908, Freiburg, Ed 2: 1911, 523–577; CIAPPI OP, LUIGI MARIO, *La persona di Gesù Cristo nell'Enciclica »Pascendi«*, Divinitas 2 (1958) 69–84; DA VEIGA COUTINHO, L., *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma 1954; DIVRY OP, EDOUARD, *À plus de cent ans de Pascendi (1907–2007)*, Divinitas 54 (2011) 217–236; ERZBERGER, M., *Der Modernisteneid. Den Katholiken zur Lehr und Wehr, Andersdenken zur Aufklärung*, Berlin 1911; GARCÍA DE HARO, RAMÓN, *Historia teológica del modernismo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 1–118, 135–149, 298–367; GARCÍA-BAÑÓN, A., *Persistencia de la crisis modernista*, Scripta Theologica 7 (1975) 203–244; GARRIGOU-LAGRANGE OP, RÉGINALD, *»Modernismus redivivus« á propos du livre de Mr. Le Roy. Le problème de Dieu*, Angelicum 7 (1930) 249–252; DERS., *La réapparition du modernisme*, Revue thomiste 35 (1930) 262–272; DERS., RÉGINALD, *Notae et Discussiones. Modernismus Redivivus*,

¹⁵ Z. B.: BOLAND, ANDRÉ, *Dictionnaire de Spiritualité X*, Fasc. 68–69, (Paris 1979) col. 1415–1440, 2009–2045; AUBERT, R., *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI, 2, Freiburg i. Br. 1973, 435–500 (Bibliographie); DERS., *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats*, Louvain 1945; DERS., *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris 1954; BEDESCHI, I., *La curia romana durante la crisi modernista*, Parma 1968; BRINKTRINE, J., *Offenbarung und Kirche*,²I, Paderborn 1947, § 20–28; SCHERER, R., LThK 7 (1962) 513–516; LATOURELLE, E., *Théologie de la révélation*,²Bruges-Paris 1962; MALTHA OP, A., *Die neue Theologie*, München 1960; WALDENFELS, HANS, *Das Offenbarungsverständnis im 20. Jahrhundert*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. Von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, Bd. I, Fasc. 1b, Freiburg i. Br. 1976; § 8: *Die Krise des Modernismus und ihre Nachwehen*, S. 109–132.

Angelicum 7 (1930) 249–252; GISLER, ANTON, *Der Modernismus*,³Einsiedeln 1912, 686 S.,⁴1914; HEINER, FRANZ, *Die Maßregeln Pius IX. gegen den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 in Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. Sept. 1910 vertheidigt und erläutert*, Paderborn 1910; HOUTIN, A., *Histoire du modernisme catholique*, Paris 1913, 466 S.; repr. Frankfurt a. M.; IMKAMP, WILHELM, «*De Modernista ut Reformatore*». *Anmerkungen zum Modernismus im süddeutschen Raum*, Studi Tomistici 60 (1995) 351–367; DERS., *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in: W. Brandmüller, *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, III, 560–571 [zu Schnitzer: 564–568]; DERS., *Zum Modernismus in Bayern*, *Annuario historiae conciliorum*, 1995, 875–892; IZQUIERDO, CÉSAR, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «historia y dogma»*, Eunsa-Verlag, Barañain-Pamplona 1993; KNEIB, PHILIPP, *Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus*, Mainz 1908; LAGRANGE OP, M.-J., *M. Loisy et le Modernisme*, Juvisy 1932; LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation*,²Bruges-Paris 1966, 293–320; LEFÈVRE, LUC J., «*Le Dieu immanent*» et l'encyclique «*Pascendi*», *Pensée Catholique* (1982) 9–14; MALTHA, A., *Die neue Theologie*, München 1960; MARLÉ (Hrsg.), *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1980; MAUSBACH, JOSEF, *Der Eid wider den Modernismus und die Theologische Wissenschaft*, Köln 1911; MICHELITSCH, ANTONIUS, *Der biblisch-dogmatische »Syllabus« Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. Nov. 1907*, Graz, 2. Ed: 1908; NICOLAS OP, JEAN-HERVÉ, *Un grand serviteur de l'Église au temps du modernisme: le Père Lagrange*, *Nova & Vetera* 70 (1995) 43–60; OLIVIER, PAUL, *Les Modernismes et les Modernistes. Travaux récents*, *RechSciRel* 74 (1986) 339–440; DERS., *Travaux récents sur les modernistes et les modernismes*, *Recherches de science religieuse* 2 (1982) 237–268; PLOEG OP, JOHANN P. M. VAN DER, *Der Modernismus und die Dekrete der Bibelkommission*, *Theologisches* 21 (1991) 559–563; POULAT, ÉMILE, *Un éclairage indirect sur le modernisme. Les enseignements de L'Annuario Pontificio*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 80 (1985) 775 ss.; POULAT, ÉMILE, *Modernistica. Horizons, physiognomies, débats*, Paris 1982; POULAT, ÉMILE, *Modernistica, Horizons Physiognomies Débats*, Paris 1982, 78–101; 242–250; 273–303; RANCHETTI, MICHELE, *The catholic modernists. A study of the religious reform movement 1864–1907*, London 1969; RIVIÈRE, JEAN, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929; DERS., *DThC X*, 2009–2047; RODE, FRANCOIS, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965 (*ThHis* 3) 287 pp.; ROSSI, GUGLIELMO LUIGI, *Il Modernismo* (parte prima) – I. *Il travagliostorico e critico del XIX secolo* – II. *Il Cristo del Loisy* – III. *Discempeo in scempio*, *Renovatio* 25 (1990) 193–229; (parte seconda) – IV. *La naturalizzazione del miracolo* – V. *Il no alla Risurrezione* – VI. *Il Programma dei modernisti* – VII. *Rassegna dei testi*, *Renovatio* 25 (1990) 377–416; SCHEFFCZYK, LEO, *Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche*, in: A. Langner (Hrsg.), *Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland* (=Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn 1982, 43–58; SCHILBERG, INGO, *Der Geist des Modernismus*, *Una Voce Korrespondenz* 24 (1994) 80–86; SCHMITZ, RUDOLF MICHAEL, *Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff des Modernisten Edouard Le Roy. Kritisch dargestellt*, Rom 1993, 132 pp.; SCHUMA-

CHER, JOSEPH, *Der Offenbarungsbegriff im Modernismus*, in: Elders SVD, L. (Hrsg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du Symposium sur la pensée de s. Thomas d'Aquin tenu à Rolduc (4./5. 11. 1989)*, Libreria editrice Vaticana 1990 (StudiTomistici 37), p. 230–249; STRAMARE OSJ, TARCISIO, *Il Padre del Modernismo*, *Divinitas* 13 (1969) 737–746; THILS, GUSTAVE, *Le décret »Lamentabili sane exitu« et la convergence des probabilités*, *ETHL* 32 (1956) 65–74; TOINET, PAUL, *Le modernisme sur ses vieux jours*, *Revue Thomiste* 86 (1986) 211–257; TRESMONTANT, CLAUDE, *La crisis modernista*; UTZ OP, ARTHUR-FRIDOLIN, *Modernismus und Antimodernismus in der Kirche*, *Theologisches* 29 (1999) Sp. 37–46; VEIGA COUTINHO, LUCIO DA, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898–1910)* (= AnGr 73, Ser. Fac. Theol.: Sect. B, n. 26), Rom 1954; VERMEERSCH, A., *De modernismo acta S. Sedis 1907–1908*, Brügge 1908; VIBRAC, DOMINIQUE, *Le Dieu du modernisme*, *Divinitas* 34 (1990) 272–285; WALDSTEIN, WOLFGANG, *Modernismus und Kulturkampf*, *Una Voce Korrespondenz* 24 (1994) 166–185; WEINZIERL, ERIKA, *Die päpstliche Autorität im Selbstverständnis des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Salzburg-München 1970, darin: LILL, R., *Der Kampf der römischen Kurie gegen den « praktischen » Modernismus* (109–123); DIES., *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974; WEISS, K., *Vom Modernismus Tyrells*, Passau 1908 (Separatdruck aus der Theol. prakt. Monatsschrift).

Was hat sich bei der derzeitigen Krise der deutschen theologischen Fakultäten geändert? Bei den Zitier- und Lobekartellen? *Papst Pius X.* hat in seiner Enzyklika *Pascendi* vom 8. 9. 1907 darauf hingewiesen, dass die modernistischen Irrtümer »im Schoße der Kirche, sogar innerhalb des Klerus aufgetreten sind«¹⁶; er hat außerdem damals schon sehr deutlich – und zweifellos auch heute aktuell – ausgeführt, wie sich die Vertreter des Modernismus gegenseitig hochzuloben pflegen¹⁷.

Nur traurig stimmen kann der der vom Autor zitierte Lebensrückblick Schnitzers anlässlich dessen 70. Geburtstages in Rom: »Der größte Irrweg des Lebens war das unselige Priestertum; aber es ging aus den Verhältnissen hervor ... innerlich war und blieb mir das Priestertum stets etwas Gleichgültiges und Fremdes, das liegt mir ganz fern, niemals erscheint es mir in meinen Träumen, ich kann es nicht mehr begreifen. Wie konnte ich je den Magier spielen?« (S. 310). »Nicht die Kirche und nicht der Katholizismus sind das Prinzip des Fortschritts, wie Herman Schell einst träumte, sondern die Humanität: Sie ist die Religion der Zukunft; darin wird Loisy wohl Recht behalten« (S. 312).

Was wir im vorliegenden Buch vor uns haben, ist größtenteils eine ausführliche Sammlung von kritischen Äußerungen gegenüber dem Antimodernismus – eine ei-

¹⁶ Pius X, Enzyklika *Pascendi*, Rundschreiben Pius X, Freiburg 1909, 1916, Bd. 1, S. 185

¹⁷ »Ihre eigenen Parteigänger überschütten die Modernisten mit maßlosen, nicht enden wollenden Lobsprüchen, und deren Bücher, die von Anfang bis zum Ende von Neuerungen strotzen, begrüßen sie mit lautem Beifall; je kühner jemand das Alte umstößt, die Überlieferung und die kirchliche Lehre von sich weist, für umso gelehrter gilt er; und wenn schließlich einen die kirchliche Verurteilung getroffen hat, so wird er nicht nur ... von der Schar laut und öffentlich gelobt, sondern fast wie ein Märtyrer der Wahrheit verehrt«. (Ebd.)

gentlich theologisch-wissenschaftliche Methode vermisst man. Trotz des Fleißes, mit dem viele archivarische Quellen herangezogen und viele Texte wieder nachgedruckt worden sind, lassen sich doch die ideologisch bedingte Einseitigkeit der Auswahl und die subjektiv-emotionalen Untertöne und antirömischen Pauschalurteile nicht übersehen. Kaum eine Bereicherung der Wissenschaft, als vielmehr ein Beispiel einer tendenziösen »Rehabilitationshistoriographie« (*W. Imkamp*), ein großangelegter, befremdlicher Weise sogar mit Bistumsmitteln unterstützter Versuch des Weißmachens¹⁸ mit einer posthumen »Mohrenwäsche«!

¹⁸ Ähnliche Tendenzen scheinen Band 1 desselben Jahrbuches zu bestimmen: M. WEITLAUFF (HRSG.), *Ignatz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Domkapitular von Konstanz und Augsburg, Generalvikar des Bistums Konstanz. Kirchlicher Reformator und Kirchenpolitiker zwischen Säkularisation und Neuorganisation der Kirche Deutschlands. Mit einem Quellen und Dokumentenanhang. Zum 150. Todestag*, in: Verein für Augsburger Bistumsgeschichte, Jahrbuch 44 (2010) Bd. 1, Seite 1–335. Über dieses Thema hat der Autor schon früher publiziert (Festschrift Schwaiger, St. Ottilien 1990, 585–651) und bringt kaum Neues. Wessenberg ist u.a. als mächtiger Gegner der Volksfrömmigkeit und Vertreter eines nationalkirchlichen Episkopalismus bekannt. *Papst Pius VII.* hat 1817 die Wahl Wessenbergs als Konstanzer Kapitelsvikar und Verweser des Bistums Konstanz für nichtig erklärt – dennoch verhartete er mit Unterstützung des Staates bis 1827 in seinem Amt. Schon im ersten Satz bezeichnet der Autor das durch die päpstliche Bulle von 1821 aufgelöste Bistum Konstanz als das »unterdrückte« Bistum.

Buchbesprechungen

Kirche heute

Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI. Jahrgang 1 / 2008. Hg. v. Rudolf Voderholzer, Christian Schaller und Franz-Xaver Heibl, Regensburg: Verlag Schnell und Steiner 2008, 128 S., brosch., ISBN 978-3-7954-2159-5, EUR 19,90.

Im Geleitwort zum vorliegenden Band verweist Bischof G. L. Müller, der von Papst Benedikt XVI. mit der Herausgabe seiner »Gesammelten Schriften« beauftragt worden ist, auf das »eigenständige theologische Werk« Joseph Ratzingers. Die Schriften des Papstes verbinden die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Theologie mit der lebendigen Gestalt des Glaubens. Joseph Ratzinger ist die Gabe eigen, komplexe Sachverhalte »auf eine innere Einfachheit transparent« zu machen.

Das Institut-Papst-Benedikt XVI. wird – so der Bischof – ein Ort sein, »an dem Leben, Denken und Wirken des Theologen, Bischofs und Papstes Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. umfassend dokumentiert wird« (8). Jeder Einzelband der »Gesammelten Schriften« ist in seiner thematischen Konzeption, aber auch bei der Frage der Textauswahl durch den Heiligen Vater selbst autorisiert. Der deutschen »Urfassung« werden in Kürze italienische, spanische und französische Ausgaben folgen. Übersetzungen in weitere Sprachen sind geplant. Ratzingers »Einführung in das Christentum« nennt Bischof Müller »genial«, weil es damals der allgemeinen Desorientierung der Theologie einen »sicheren Schlüssel zum tiefen Geheimnis der christlichen Offenbarung« (9) bot.

Im ersten Teil dieser »Mitteilungen« werden zwei bisher unveröffentlichte Texte Joseph Ratzingers publiziert. Der erste Text »Kirche und Liturgie« (1958) enthält zwei Referate, die Ratzinger bei der Österreichischen Theologenwoche 1958 in Salzburg gehalten hat (13–27). Das Gesamtthema der Tagung – mit sieben anderen Vortragenden – galt dem Thema »Liturgie und Caritas«. Im ersten Beitrag (13–21) spricht Ratzinger zunächst über »Christus und der Kult«, bevor er dann den Zusammenhang von »Kirche und Liturgie« beleuchtet. Im Schlussgedanken dieses ersten Referats deutet der Autor den Lanzenstich des Soldaten so: An die Stelle der raumzeitlich begrenzten Gegenwart des irdischen Christus ist im Kult der heiligen Kirche die »universale Gegenwart« Christi getreten – das Vermächtnis des Herrn an alle kommenden Zeiten.

Das zweite Salzburger Referat aus dem Jahr 1958 gilt dem Thema »Vollzogene Gemeinde im Leben«

(22–27). In diesem Vortrag befasst sich Ratzinger zunächst mit dem »christlichen Kultbegriff nach dem Hebräerbrief«, um dann über die »vollzogene Gemeinde im Leben« nachzudenken. Kult besteht – so der junge Ratzinger – »in der Ganzhingabe des eigenen Ich an Gott, die in dem Maße vorhanden ist, in dem die Agape die Seinsverfassung eines Menschen bestimmt« (23).

Als zweite Erstveröffentlichung präsentiert das Institut-Papst-Benedikt XVI. in seinen »Mitteilungen« einen Text Joseph Ratzingers mit dem Titel »Was ist der Mensch?« (1966/69). Nach Auskunft von Professor Siegfried Wiedenhofer handelt es sich dabei um einen Vortrag Ratzingers (28–32.41–49) aus seiner Tübinger Zeit. Näheres konnte bisher nicht ermittelt werden. In diesem Text reflektiert der Autor zunächst die »unheimliche Offenheit der Frage«, bevor er die Gottebenbildlichkeit des Menschen und ihre Deutungen aufgreift, die Doppelgesichtigkeit des Menschen im Spiegel der biblischen Zwei-Brüder-Thematik verhandelt und den »neuen Adam« vor Augen stellt. Abschließend betont Ratzinger, dass »erst von Christus her als dem endgültigen Menschen die wirkliche Entdeckung des Menschen erfolgt« (48). Der »wahre Gegensatz der Bibel« ist der zwischen der Grundeinstellung des Egoismus und der Grundeinstellung der Hingabe.

Mit der Erstpublikation dieser beiden Texte leistet das Institut einen wichtigen Beitrag zur Ratzinger-Forschung. Auf den Seiten 33–40 des vorliegenden Bandes werden 15 Bilddokumente (Primizbild, Fotos, Faksimile eines Manuskriptes) präsentiert, die wichtige Lebensstationen Joseph Ratzingers markieren. Leider ist die Reihenfolge der Abbildungen im Druck etwas durcheinandergeraten.

Der zweite Teil (»Rezeption«; 51–88) der vorliegenden »Mitteilungen« enthält zwei Beiträge: als ersten den Vortrag »Logoshafter Gottesdienst« (53–58), den Bischof Müller beim Festakt anlässlich der Überreichung des ersten Bandes der »Gesammelten Schriften« Joseph Ratzingers (»Theologie der Liturgie«) an den Apostolischen Nuntius Erzbischof Dr. Jean-Claude Pérois am 30. Oktober 2008 im Regensburger Priesterseminar – in Anwesenheit zahlreicher hoher kirchlicher Würdenträger – gehalten hat: In diesem Vortrag gibt der Bischof – stark autobiographisch orientiert – sehr persönliche Einblicke in seinen eigenen Zugang zur Liturgie der Kirche. Außerdem beschreibt er sehr detailliert, wie die Umsetzung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum von den Gläubigen aufgenommen wurde. Papst Benedikt XVI. hat sich – so Bischof Müller – »sein ganzes Leben lang um das rechte

Verständnis der Liturgie bemüht« (57). Von der Erneuerung unserer Liturgiefähigkeit hängt die Erneuerung unserer Fähigkeit ab, den Menschen von heute Rede und Antwort zu stehen vom Logos unserer Hoffnung.

F.-X. Heibl, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut-Papst-Benedikt XVI., stellt in seinem Beitrag »Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit« (59–72.81–88) Guardini und Papst Benedikt XVI. einander gegenüber. Dabei weist Heibl darauf hin, dass Guardini und Ratzinger in Bonaventura einen gemeinsamen Lehrer hatten. Inhaltliche Berührungspunkte zwischen Guardini und Ratzinger seien darin zu sehen, dass beide vom »Vorrang der Wahrheit« überzeugt sind. Die Grundkategorien Guardinis sind – so Joseph Ratzinger – »in der Einheit von Liturgie, Christologie und philosophischem Verstehen zu finden« (70).

Als gemeinsame theologische Prämissen im Denken Guardinis und Papst Benedikts XVI. benennt Heibl zum einen ihre Überzeugung, dass die Kirche die unabdingbare Voraussetzung des Glaubens ist. Zum anderen teilen beide Theologen die Erkenntnis von der Einzigartigkeit der heilsgeschichtlichen Offenbarung des dreifaltigen Gottes und ihrer Gegenwart in der Liturgie. Heibl sieht etwas sehr Wesentliches, wenn er die Frage nach der Wahrheit, die in der Selbstoffenbarung Gottes durch Jesus Christus eine für den Menschen endgültige, durch die Kirche vermittelte Antwort gefunden hat, als denkerische Mitte der Theologie Ratzingers identifiziert.

Die Seiten 73–80 enthalten eine weitere Bilderreihe, die die Anfangsphase des Instituts-Papst-Benedikt XVI. dokumentiert. Dabei werden im Faksimile auch handschriftliche Aufzeichnungen einer Freisinger Vorlesung Ratzingers gezeigt.

Im dritten Teil der Publikation (»Diskussion«; 89–107) geht der Bonner Dogmatiker Michael Schulz den Kontroversen nach, die das Jesus-Buch des Papstes ausgelöst hat (91–99). Dabei setzt sich der Autor mit dem Sammelband »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger« (LIT-Verlag 2007) auseinander. Schulz macht darauf aufmerksam, dass sich der Papst bei seiner These von einer konsequenten Dogmenentwicklung mit Recht auf Studien von Alois Grillmeier beruft, der gezeigt hat, dass schon palästinensische Judenchristen »Jesus als Herrn verehrt« (95) haben.

Der Dresdener Theologe Albert Franz benennt im genannten Sammelband die exegetischen Stärken des Papst-Buches. Schulz verweist auch auf die »komplexe Rolle«, die Klaus Berger im Meinungsstreit um das Jesus-Buch des Papstes spielt.

Michael Karger zeigt in seinem spannenden Bei-

trag »Papst und Gegenpapst« (100–107), mit welchen Mitteln Hans Küng im zweiten Teil seiner Autobiographie »Umstrittene Wahrheit« (2007) das Jesus-Buch des Papstes bekämpft. Mit Recht betont der Verf., dass Ratzinger und Küng »die beiden großen Richtungen« in der nachkonziliaren Kirche verkörpern. Um von seiner eigenen Preisgabe des christologischen Dogmas abzulenken, gibt Küng die Parole »Biblische Botschaft gegen Dogmatismus« aus. De Lubac hat bereits 1959 bei Küng ein bisweilen »arrogantes Auftreten« (101) festgestellt. Dem Papst wirft Küng vor, eine »dogmatische Exegese« zu betreiben, während er, Küng, »den Konsens der Fachexegeten« sucht. Küng hat – so Karger – »nicht erkannt«, dass in Ratzingers »Jesus von Nazareth« über die Einmaligkeit des Gottesverhältnisses Jesu die Christusbekenntnisse der Konzilien bestätigt werden. Bereits 1976 hat Ratzinger ein »Methodenproblem« beschrieben: Das Dogma geht von der absoluten Analogielosigkeit Jesu aus, während die historische Methode Jesus nach der Analogie des sonst Vorkommenden verstehen *muss*. Küngs »prinzipielle Absage an das Dogma« in seinem Buch »Christ sein« hat Ratzinger messerscharf analysiert. Karger widerspricht der von Küng beanspruchten Deutungshoheit entschieden und kommt zu folgendem Ergebnis: »Küng gibt die prinzipielle Einmaligkeit Jesu Christi auf und somit auch die gesamte Trinitätslehre« (107).

Der vierte Teil (»Das Institut in eigener Sache«) enthält die Satzung des »Instituts-Papst-Benedikt XVI.«. R. Voderholzer, der Direktor des Instituts und Dogmatiker an der Theologischen Fakultät Trier, präsentiert Überlegungen zu Gestalt und Zielsetzung des Instituts. Darüber hinaus werden editorische Hinweise zur Gesamtausgabe der »Gesammelten Schriften« Joseph Ratzingers (JRGs; insgesamt 16 Bände) gegeben und eine Chronik 2007/08 der Institutsarbeit angefügt.

Der erste Band dieser »Mitteilungen« dokumentiert die bisherige Arbeit des Regensburger Instituts in ausgezeichneter Weise. Mit immensem Elan und großer theologischer Kompetenz sind R. Voderholzer und seine Mitarbeiter im von Bischof Müller gegründeten Institut ans Werk gegangen. Das Erscheinen der weiteren Bände der »Gesammelten Werke« des Papstes wird der theologischen Forschung wertvolle Dienste erweisen. Manche bisher noch unbekanntes Schätze werden dabei ans Tageslicht kommen. Durch den Aufbau einer Spezialbibliothek werden die Verantwortlichen des Instituts der Ratzinger-Forschung einen weiteren enormen Schub verleihen.

Josef Kreiml, St. Pölten
Dogmatik

Joseph Ratzinger, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien. (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Bd. 2), Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2009, 912 S., geb., ISBN 978-3-451-30130-8, 50,- EUR

Mit diesen Bonaventura-Studien liegt der zweite Band der auf insgesamt 16 Bände angelegten Werkausgabe vor – nach Band 11 (»Theologie der Liturgie«), der dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes entsprechend 2008 als erster Band der von Bischof Gerhard Ludwig Müller (in Verbindung mit dem »Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg«) herausgegebenen »Gesammelten Schriften« Joseph Ratzingers erschienen ist. Damit ist nun zum ersten Mal die vollständige, 1955 vom 28-jährigen Wissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München eingereichte Habilitationsschrift (49–659) der Öffentlichkeit zugänglich. Der »Meisterschüler« des Münchener Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen (1892–1971) sollte in dieser Studie die Konzeption eines mittelalterlichen Theologen hinsichtlich des Zueinanders von Offenbarung, Schrift, Tradition und Heilsgeschichte bearbeiten.

Der erste Teil dieser Studie thematisiert das Offenbarungsverständnis Bonaventuras, das eine Tiefe und Weite aufweist, die es im theologischen Ringen in der Mitte des 20. Jahrhunderts neu zu entdecken galt. Wenn die Offenbarung größer ist als die Schrift, dann – so die These des jungen Gelehrten – kann es ein reines »Sola scriptura«-Prinzip nicht geben. Denn die Schrift selbst ist Frucht des Glaubens an das Wort Gottes; sie ist Frucht der Kirche, der Gemeinschaft derer, die die Wahrheit des Wortes Gottes im Glauben erkennen. Der zweite – 1959 veröffentlichte – Teil der damaligen Untersuchung behandelt die Geschichtstheologie des Kirchenlehrers.

Wie der heutige Papst in seinen autobiographischen Aufzeichnungen »Aus meinem Leben« (Stuttgart 1998) unter der Überschrift »Das Drama meiner Habilitation« mitteilt, wurde ihm seine eingereichte Schrift – nach einer Intervention des Zweitgutachters, des Dogmatikers Michael Schmaus (1897–1993), – von der Fakultät zur Überarbeitung zurückgegeben. Söhngen hatte die vorgelegte Habilitationsschrift mit Enthusiasmus aufgenommen und sie mehrfach in der Vorlesung zitiert. Ratzinger hat in seiner Untersuchung herausgefunden, dass »Offenbarung« in der Sprache des hohen Mittelalters immer ein Aktbegriff ist. »Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das

objektivierte Ergebnis dieses Aktes« (Aus meinem Leben, 84). Zur Offenbarung gehört vom Begriff her ein Jemand, der ihrer inne wird. Diese bei der Lektüre Bonaventuras gewonnenen Einsichten sind für Ratzinger später beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift und Überlieferung »sehr wichtig geworden« (ebd.). Offenbarung liegt der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Zur Schrift gehört das verstehende Subjekt Kirche. Schmaus sah in diesen Thesen »keineswegs eine getreue Wiedergabe von Bonaventuras Denken (wovon ich hingegen auch heute noch überzeugt bin), sondern einen gefährlichen Modernismus, der auf die Subjektivierung des Offenbarungsbegriffes hinauslaufen müsse« (ebd.).

Dem jungen Habilitanden kam die »rettende Idee«, nur den letzten, von Schmaus nicht beanstandeten Teil über die Geschichtstheologie Bonaventuras (in der vorliegenden Publikation die Seiten 419–659) erneut einzureichen. Mit diesem Teil der Arbeit wurde Joseph Ratzinger am 21. Februar 1957 habilitiert. Bereits in seinen Erinnerungen »Aus meinem Leben« (186) äußerte der damalige Kardinal die Absicht, den »bisher in der Schublade gebliebenen« ersten Teil seiner damaligen Habilitationsschrift (51–417) – »nach meiner Ablösung von meinem jetzigen Amt« (1998!) – der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Diskussion vorzulegen.

In seinem Vorwort (5–9) zum vorliegenden Band 2 seiner »Gesammelten Schriften« teilt Papst Benedikt XVI. mit, dass sein Lehrer Gottlieb Söhngen ihm – nach seiner Dissertation über den Kirchenbegriff des heiligen Augustinus – vorschlug, sich in einer weiteren Arbeit Bonaventura, dem bedeutendsten Vertreter der augustiniischen Richtung der mittelalterlichen Theologie zuzuwenden. Nach dem Zweiten Weltkrieg war besonders das Verhältnis von Heilsgeschichte und Metaphysik in den Brennpunkt des theologischen Interesses gerückt. Offenbarung wurde nun als Selbsterschließung Gottes auf einem Weg geschichtlichen Handelns gesehen; Heilsgeschichte galt als zentrales Element dessen, was Offenbarung ist. Ziel seiner Habilitationsschrift war es herauszufinden, ob es bei Bonaventura »so etwas wie eine Vorstellung von »Heilsgeschichte« gebe« (7). Da die mittelalterliche Theologie keinen Traktat »De revelatione« kannte, musste Ratzinger »schwierige Wortfelduntersuchungen« (7) leisten. Da der Autor sein damaliges Manuskript aufgrund anderer Verpflichtungen »seit 1962 nicht mehr in die Hand nehmen konnte«, war es für ihn – so der Papst – »eine aufregende Sache, es nach einer so

langen Zeit wieder zu lesen« (8). Die Frage nach dem Wesen der Offenbarung und ihrer Vergegenwärtigung, die seine Habilitationsschrift geprägt hat, ist – so Benedikt XVI. 2009 – heute »vielleicht sogar noch dringlicher geworden« (9). Der Papst widmet diesen Band seinem Bruder Georg zu seinem 85. Geburtstag »in Dankbarkeit für die Weg- und Denkgemeinschaft eines ganzen Lebens« (9).

Marianne Schlosser, die Professorin für Theologie der Spiritualität an der Universität Wien und Bonaventura-Spezialistin ist, hat sich um das Zustandekommen des vorliegenden Bandes große Verdienste erworben. Sie stellt der Publikation eine informative Einführung voran (»Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers«; 29–37). Band 2 der »JRGS« (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften) enthält alle Bonaventura-Studien des Autors und einige kleinere Beiträge zu scholastischen Themen und Autoren. Mit Ausnahme des ersten Teils der Habilitationsschrift wurden alle Beiträge dieses Bandes schon früher im Druck veröffentlicht. Schlosser weist darauf hin, dass aus dem Material, das im Umfeld der Bonaventura-Arbeit von 1955 erarbeitet worden ist, weitere Beiträge erwachsen sind. Sämtliche Studien Joseph Ratzingers über Bonaventura verstehen sich – so Schlosser mit Recht – als die »Verbindung von Theologiegeschichte und systematischer Theologie« (31). Die Habilitationsschrift von 1955 wurde als fundamentaltheologische Abhandlung konzipiert. Ihr Gegenstand ist eine Fragestellung, zu der ein mittelalterlicher Theologe als Diskussionspartner geladen wird. Wie kein anderer Papst seit dem 16. Jahrhundert hat Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. seine theologischen Positionen in der Perspektive des ökumenischen Diskurses entwickelt. Die Fragen, die Ratzinger bei Bonaventura untersucht hatte (das Wesen von Offenbarung, Überlieferung, Entfaltung in der Heilsgeschichte) sollten ihn nur wenig später während seiner Arbeit als Konzilstheologe erneut beschäftigen, »und sie blieben ein zentrales Anliegen, dem offenkundig zu einem großen Teil seine theologische Leidenschaft gilt – bis heute« (35).

Bonaventura war ein leidenschaftlicher Denker, der zugleich seine Verantwortung im Orden (als Ordensgeneral, als siebter Nachfolger des heiligen Franz) und in der universalen Kirche wahrnahm. Gottes Wort aufzunehmen, heißt nicht nur im Erfassen von Wahrheit »erleuchtet« zu werden, sondern zugleich berührt zu werden von Schönheit und Liebe, und damit »verwandelt« zu werden. In Bonaventuras Terminologie: »Jede Gnade bringt mit ihrem Licht auch Wärme, ja Feuer; und wenn Theologie aus der Liebe zum Geglauten erwächst, bringt sie nicht nur Einsicht, sondern führt zu einer »un-

sagbaren Freude« (36).

Die vorliegende Publikation enthält (in Teil A) die vollständige Habilitationsschrift Joseph Ratzingers und thematisch verwandte Texte aus den Jahren 1958 bis 1991/92. Teil B (661–793) versammelt sechs Aufsätze Ratzingers, die in Festschriften, Tagungsbänden oder Fachzeitschriften veröffentlicht wurden, eine Ansprache (»Der heilige Bonaventura. Lehrer der »seraphischen« Theologie«, Rom 1988; 787–790) sowie zwei Artikel (in der zweiten Auflage des »Lexikons für Theologie und Kirche«), die thematisch mit der Habilitationsschrift eng zusammenhängen. In dem Aufsatz »Offenbarung – Schrift – Überlieferung. Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie« (1958; hier 693–711) hat Ratzinger bereits die zentrale These des ersten Teils seiner Habilitationsschrift zusammengefasst. In der genannten Ansprache von 1988 wies der Kardinal darauf hin, dass das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. das Dekret über die Ausbildung der Priester »Optatum totius«, Nr. 16) die »Kostbarkeit« der Lehre und theologischen Methode Bonaventuras wahrgenommen hat. Teil C (795–837) enthält eine Reihe kleinerer Texte (neun Rezensionen und zwei Geleitworte). Ein Geleitwort (836 f) hat Joseph Ratzinger 1977 für die Dissertation seines Schülers Cornelio Del Zotto O.F.M. (La theologia dell'immagine in San Bonaventura, Vicenza 1977) verfasst.

Der Herausgeber, Bischof G. L. Müller, hat – zusammen mit einer Gruppe von Bonaventura-Forschern – dem Papst am 13. September 2009 diesen zweiten Band der »JRGS« überreicht. Die Gruppe hatte sich einige Tage zuvor – auf Einladung des Regensburger »Instituts Papst Benedikt XVI.« – in Bagnoregio, dem Geburtsort Bonaventuras, in der mittellitalienischen Provinz Viterbo zu einem zweitägigen Kolloquium über die Theologie des Kirchenlehrers getroffen. Wenige Tage vor diesem Kolloquium hat Benedikt XVI. selbst Bagnoregio besucht.

Dem Herausgeber und allen beteiligten Mitarbeitern kommt das besondere Verdienst zu, die herausragende Studie des heutigen Papstes in ihrer Gesamtheit der Bonaventura-Forschung und der theologischen Forschung insgesamt erstmals zugänglich gemacht zu haben. Diese Habilitationsschrift öffnet den Blick auf ein Offenbarungsverständnis, das auch heute von zentraler Bedeutung ist.

Josef Kreiml, St. Pölten

Exegese

Klaus Berger, Der Wundertäter – Die Wahrheit über Jesus, Freiburg/B. (Herder) 2010, 275 S., ISBN 978-3451-33200-5, EUR 19,95.

»Man kann das Thema Wunder unter vielen Gesichtspunkten betrachten« (10). In diesem Buch findet keine Diskussion über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einzelner Wunder statt. Nach den Evangelien war Jesus ein Wundertäter, gemessen an seinen Taten. Christologie nach Hoheitstiteln wurde schon in der Vergangenheit betrieben. Der Verf. will eine Christologie »anhand der Landkarte der Wunder Jesu« (10) liefern. Es geht ihm nicht um eine apologetische Würdigung der Historizität der Jesus zugeschriebenen Wunder, sondern um die Botschaft, die sie vermitteln. Gemäß der phänomenologischen Methode sind Wunder eine »numinöse Machterfahrung« (12). Ein Wunder spielt sich ab zwischen Gott, dessen Vertreter (Wundertäter) und Empfänger des Wunders. Manchmal sind auch Zeugen anwesend.

Es gibt in der Theologie zwei Positionen zum Thema Wunder. Position I ist wunderkritisch. Wunder werden erklärt mit Hilfe der dialektischen Theologie, in welcher der Kontrast zwischen Gott und Mensch dominiert. In solcher Exegese sind Wunder, die an und für sich mit der Naturwissenschaft unvereinbar sind und keinen historischen Wert besitzen, symbolische Aussagen moralischer und zuweilen dogmatischer Art im Dienst der Rechtfertigungslehre. – Position II ist eher »fundamentalistisch«. »Sie steht den Berichten der Bibel näher, leidet aber unter dem Problem der Umsetzbarkeit – jedenfalls für den sogenannten aufklärerischen Rationalismus« (14). Wunder sind Manifestationen der Macht Gottes. Sie sind auf die Veränderung einzelner Menschen ausgerichtet (Ausnahmen sind Speisungs- und Bootswunder, die Gruppen betreffen). Das Wunder ist sichtbares Zeichen für Unsichtbares: z. B. die Heilung des Gelähmten steht für die Sündenvergebung (Mk 2). – Die beiden Positionen unterscheiden sich im Verständnis von Mensch und Zeit. Für Position I ist die Veränderung der Welt nur eschatologisch möglich; für Position II beginnt die Veränderung schon in dieser Welt und vollendet sich in der zukünftigen.

Die Wunder des NT stehen in der Linie des AT. Dies gilt besonders dann, wenn man Jesus mit den wundertätigen Propheten des Alten Bundes, die keine Schriftpropheten waren, vergleicht. Manche Zeitgenossen sahen in Jesus einen wiedergekommenen Propheten aus Israels Vergangenheit. Aber: »Seine Wunder übertreffen die Propheten und seine »neue Lehre mit Vollmacht« alle zeitgenössischen

Lehrer. Dieser doppelte Unterschied, der zeitliche und der inhaltliche, bedeutet für Jesus und das frühe Christentum eine Demarkationslinie gegenüber dem Judentum« (19). Bei Jesus sind Wunder eine Bestätigung seiner Worte. Dies gilt auch für die Prophezeiungen über den eigenen Tod und die Auferstehung. Jesu Worte bleiben nicht leer. Sie besitzen eine eschatologische Bedeutung. »Viel mehr Taten Jesu und Ereignisse seines Lebens als bisher üblich sollte man als Zeichenhandlungen werten, so die Vertreibung aus dem Tempel, die Verfluchung des Feigenbaumes, die Aussendung der Jünger vor Ostern, die Salbungsberichte und nicht zuletzt das Abendmahl« (26).

Keine Figur im Judentum hat so viele alttestamentliche Parallelen wie Jesus. Die Ähnlichkeiten entsprechen nicht nur dem Vorbild, sondern überbieten es. Der Verf. vergleicht dazu alttestamentliche Texte mit neutestamentlichen. So ist Jesus nicht nur ein Prophet wie Moses, sondern »herrlicher als Moses« (K. Berger interpretiert Joh 3,14–18 anders als geläufig: Das Aufblicken auf die eherne Schlange bezieht sich nicht direkt auf den Gekreuzigten, sondern auf den Glauben an die Person Jesu). In seinen Wundern zeigt sich Jesus »mächtiger als Elia und Elischa«, »klüger als Samuel und Saul«, »stärker als David«: dieser besiegte die »unreinen« Heiden, Jesus vertreibt die »unreinen« Dämonen (vgl. bes. Mk 5,1–20). Nicht umsonst stehen die Exorzismen Jesu direkt neben den Heilungen (Mk 6: Lk 13). Jesus ist »weiser als Salomo«; auch dieser Vergleich steht in Verbindung mit Jesu Dämonenaustreibungen, denn in der jüdischen Tradition galt Salomo als Spezialist für Exorzismen. Der Verf. bemerkt, dass die biblischen Exorzismen für uns nicht medizinisch-psychiatrisch erfassbar sind, sondern die Befreiung eines Menschen aus einer bedrohlichen bösen Macht darstellen. Weiterhin: Jesus ist »mehr als Jona«, »wichtiger als Tempel und Priester«, »heiliger als der Sabbat«. »Wenn der Sabbat das Heiligste auf Erden ist und das Zentrum aller Heiligkeit, dann kann nur Gott selbst diese Heiligkeit überbieten. Diesen Anspruch erhebt Jesus mit seinen Sabbat-Heilungen, und indem sie gelingen, erweist er zugleich diesen Anspruch, dass sein Tun Gottes Tun ist, als wahr« (75).

Jesus ist Gottes Sohn. »Zwischen Sohn Gottes und Wundern besteht ein oft übersehener Zusammenhang« (78). Für seine Wunder gilt: »Die Macht des Sohnes Gottes wird von der – für den Menschen hilfreichen – Präsenz Gottes in ihm bewirkt« (79). Die Wunder Jesu sind eine neue Schöpfung: dies bezeugen Speisungsberichte und Heilungen. Besonders die Totenerweckungen gelten als Gottes eigene Taten. Das Gehen Jesu auf dem Wasser – für Menschen unmöglich – ist eine Theopha-

nie. Wenn Jesus den Wellen gebietet, nimmt er die Rolle Gottes ein (vgl. Ps 65,8; etc.). Jesus betet nie um Erhöhung, bevor er ein Wunder wirkt; anders der Prophet Elia. Vor der Erweckung des Lazarus spricht er ein Dankgebet (Joh 11,41f). Besonders in Joh stehen die Wunder als Wegweiser zum Glauben. »Dieses Evangelium ist aufgeschrieben, damit sich die Späteren wenigstens auf das schriftliche ›Protokoll‹ der Augenzeugen stützen können. Insofern ist Joh 20,29 (...) keine Kritik am Wunderglauben, sondern wäre folgendermaßen zu übersetzen: Du hast jetzt geglaubt, weil du mich gesehen hast. Selig, wer in Zukunft (auf dein Zeugnis hin) glauben wird, ohne mich gesehen zu haben« (81).

Wie halten sich die Wunder Jesu zum Osterglauben der Jünger? Es ist eine unter den Exegeten weit verbreitete Meinung, dass die Wunderberichte der Evangelien aus der Ostererfahrung der Jünger in das vorösterliche Leben Jesu projizierte (d. h. erfundene) Erzählungen seien. Dies gilt insbesondere für die »Naturwunder«. Dieser Auffassung stimmt der Verf. nicht zu. »Denn die verwandelte Leiblichkeit, welche die Osterberichte voraussetzen, ist nicht einfach die eines Wiederbelebten [...] Es gibt gravierende Ähnlichkeiten und Unterschiede, wenn wir über Wunder oder über Ostern reden« (96).

Jesus ist der Messias. Die Evangelien bieten keine Spiritualisierung eines politischen jüdischen Messiasbegriffes. Die Qumran-Texte geben uns Kunde, dass das jüdische Messiasbild mehrschichtig war. Dort erwartete man neben dem königlichen auch einen charismatisch-priesterlichen Messias, in Anlehnung an Jes 61,1: » Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe«. Lk 4,18–21 nimmt dieses alttestamentliche Zitat (ergänzt noch aus anderen Stellen von Jes) auf und deutet es als Beglaubigung der Messianität Jesu. Dessen Worte sind Machttaten: vgl. »Öffne dich!« »Steh auf!«

Wunder sind mit der messianischen Tätigkeit eng verbunden. »Wer die Botschaft Jesu – historisch und systematisch gesehen – ohne seine Machttaten deuten möchte, hat nicht einmal die Hälfte verstanden. Daher sind auch die Wunder nicht zu spiritualisieren und zu entmythologisieren, so dass sie auf die Ebene der reinen Wortverkündigung geschoben werden. Weder ist der christliche Messias im Unterschied zum jüdischen ›rein geistig‹, noch sind seine Taten als ausschließlich gedankliche Gebilde zu verstehen« (124).

Zum »messianischen Geheimnis«, nach welchem die Wunder Jesu anfangs geheim bleiben sollten, bemerkt der Verf.: Das Verbot Jesu, die von ihm bewirkten Wunder nicht weiterzuerzählen (obgleich ihre Geheimhaltung nicht immer möglich war, und

er selbst zuweilen davon eine Ausnahme macht: z. B. bei dem Besessenen von Gerasa), hatte einen pädagogischen Zweck. Zuerst mussten die Jünger im Glauben an Jesus gefestigt werden, um dann später die Botschaft von ihm zu verkünden. Gleichermäßen gilt dasselbe von der Lehre Jesu. Das Wundergeheimnis steht parallel zum Gleichnisgeheimnis. Das Paradoxon Dunkelheit/Offenheit findet sich bei keinem alttestamentlichen Propheten (außer vielleicht bei Johannes dem Täufer). Jesu Wunder sind nur christologisch verständlich. Dies gilt auch für die Wunder der Apostel, die »im Namen Jesu« geschehen und auch für die Wunder, die sich in demselben Namen in der Kirche fortsetzen.

Unter Wunder im theologischen Sinn versteht der Verf. Folgendes: »Es handelt sich um plötzliche, also in sehr überschaubarem Zeitraum eintretende und sich in einem bestimmten Szenario verwirklichende Ereignisse; diese stehen mit der Verkündigung der Botschaft auf die eine oder andere Weise in engem Zusammenhang. Zum Szenario von Wundern gehört auch ein personeller Rahmen (Herrgott, Verkündiger /sog. Wundertäter / und Empfänger des Wunders; oft auch Zeugen)« (217f). Kriterien für Wunder sind Plötzlichkeit, Unverhältnismäßigkeit (der eingesetzten Mittel), Unwiederholbarkeit (dies gilt auch für ähnliche Wunder: bei Blindenheilungen z. B. geht es immer um einen anderen Menschen, der von Blindheit geheilt wurde).

Wunder eignen sich nicht als Argumente in der Theodizeefrage, denn sie »tragen das Merkmal der Partikularität« (227). »Der Kontrast zwischen Besonderem und Allgemeinem ist charakteristisch für die Heilsgeschichte. Erst wenn sie zu Ende geht, gilt die Allgemeinheit der neuen Schöpfung; bis dahin wird die gemeinsame Geschichte von Gott und Mensch durch diese Spannungen bestimmt: Abraham und seine Kinder gegen den Rest der Menschheit; Jesus als der Geliebte und Erwählte mit den Seinen im Meer der Völker; die Wunder als reale Hoffnungsgüter in der unerlösten Welt« (227).

Im letzten Teil des Buches befasst sich K. Berger mit den Grundsatzfragen für die heutige Auslegung der neutestamentlichen Wunder. Er identifiziert zwei irriige Positionen: 1. die führende gegenwärtige katholische Schulpädagogik; 2. materialistische Methoden in Physik und Biologie.

1. Nach der gängigen Schulpädagogik (im deutschen Sprachraum – Anm. d. Rez.) brachte der Glaube an den auferstandenen Christus mythische Wunderberichte hervor, die man dem vorösterlichen Jesus zuschrieb. Dazu bemerkt der Verf.: a. Nur bei wenigen Wundern gilt der Glaube als Voraussetzung; bei den meisten nicht. b. Der Glaube der Jünger ist gerade nicht die Voraussetzung des Osterwunders. c. Dadurch wird vorausgesetzt, dass nicht

Fakten, sondern ein subjektiver Glaube am Anfang des Christentums stehen. d. Diese Deutung geht nicht über R. Bultmann hinaus. – 2. Eine materialistisch gefärbte Physik und Biologie sind unvereinbar mit dem biblischen Wunderbegriff. Die Theologen sollten der Versuchung widerstehen, in Lücken und Nischen zu schlüpfen, die ihnen materialistisch determinierte Theorien offen zu lassen scheinen.

Das Wunder gehört nicht zum Bereich der menschlichen Wissenschaften. Dazu heißt es: »Insofern sollte weder eine Geistes-, noch eine Naturwissenschaft meinen alles, was überhaupt ist, vollständig erklären zu können. Bei Nicolaus Cusanus († 1464) habe ich gelernt, dass es in der Wirklichkeit Regionen gibt, die sehr unterschiedlich, ja entgegengesetzt (opposita) funktionieren« (242). Zu diesem Thema heisst es an anderer Stelle: »Das schon 2002 (K. Berger, »Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?«) vorgelegte Konzept einer Diskussion mit den nicht-gläubigen Naturwissenschaftlern ist wie folgt zu erweitern und zu präzisieren: Ich beobachte, dass Menschen innerhalb einer Gesellschaft in verschiedenen Welten (Lebenskreisen) leben. Und zwar lebt ein und derselbe Mensch in unterschiedlichen Lebenskreisen, die neben- oder übereinander liegen. Außer in einer physikalisch erfassten und bestimmbar Welt lebt er auch in der Welt der Werte, in der Welt der Ästhetik und auch in der Welt, in der es Gott und Teufel, Heilige und Seelen der Verstorbenen gibt (oder jedenfalls geben könnte). Die Regelkreise, die neben dem der Physik liegen, bleiben auf die Frage nach der Kausalität stumm; sie sind in dieser Hinsicht unmusikalisch« (250).

Die zuletzt beschriebene »Welt« (»Region«, »Regelkreis«) nennt der Verf. »mystisch«. Sie ist kein Produkt des subjektiven Glaubens, sondern – dank der phänomenologischen Methode (E. Husserl) – als real erkennbar. In ihr gelten andere Regeln als in der physikalischen Welt. Hier stellt sich die Frage: Wenn ein Wunder, z. B. ein Heilwunder oder eine Totenerweckung, *nur in der mystischen Welt* sich ereignet – ohne eine Veränderung in der physikalischen Welt zu bewirken, dann bleibt der Patient krank und der Leichnam tot! K. Berger versucht einen »Brückenschlag zwischen dem Weltbild der Wunder und dem Weltbild der modernen Physik und Biologie« zu bieten:

»Erstens gehe ich mit dem Weltbild des Wunders davon aus, dass der menschliche Leib ein offenes und mehrschichtiges Gebilde ist; die Alternative wäre ein in sich abgeschlossenes System, eine Art Maschine. Wenn nun der menschliche Leib ein eher offenes System ist, kann man nicht festlegen, was mit ihm und in ihm geschehen kann und was nicht – es ist vieles möglich. – Zweitens sehe ich auch »die Welt« nicht als abgeschlossen gegenüber Gottes Handeln an. Das gilt besonders bei der Diskussion darüber, ob Gott in der Welt wirken könne oder nicht. Theologen, die das von vornherein ablehnen, würde ich als übereifrige Modernisten bezeichnen« (249).

Die Antwort auf die oben gestellte Frage scheint hier implizit zugunsten der historischen Realität der neutestamentlichen Wunder gegeben zu sein. Eine explizite – klare und eindeutige – Antwort seitens des Autors K. Berger ist leider ausgeblieben.

Alexander Desecar, Netphen

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. DDr. Thomas Marschler, Lehrstuhl Dogmatik, Katholische Fakultät,

Universitätstr. 10, 86135 Augsburg

P. DDr. Alkuin Schachenmayr O. Cist., Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI.

Heiligenkreuz, Stiftsplatz 1, A-3532 Heiligenkreuz

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstr. 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Humboldtstr. 44, 50576 Köln

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, D-86399 Bobingen

B 51765

28. Jahrgang Heft 2/2012

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 »Grundgestalt« der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger* 81
- Florian Kolffhaus: *»Sentire cum Ecclesia«.*
Zur Kardinalserhebung von P. Karl Josef Becker SJ 111
- Stefan Heid: *Verheiratete und ehelose Priester* 116
- Alexander Desecar: *Jesu letztes Abendmahl und Todestag.*
Zur Chronologie und ihrer theologischen Deutung 126

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Zur Begründung des Rechtssystems* 134
- Josef Kreiml: *Frauenpriesterweihe* 140
- Ralph van Bühren: *Zweites Vatikanisches Konzil »Der bleibende Wert einer Reform für die Neuevangelisierung«* 144

BUCHBESPRECHUNGEN 148

Theologische Hermeneutik – Mariologie – Ökumenische Theologie – Dogmatik – Liturgiewissenschaft

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsdatum, Seitenzahl, ISBN-Nummer
und Ladenpreis des Buches*

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

Die »Grundgestalt« der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger

Von Manfred Hauke, Lugano

Die Diskussion um die »Grundgestalt« der Heiligen Messe konzentriert sich bislang im Wesentlichen auf den deutschen Sprachraum¹. Ein Vorspiel findet sie bereits in einer Kontroverse in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, nachdem der Dogmengeschichtler Franz Seraph Renz (1884–1916) die These aufgestellt hatte, die Messfeier sei von ihrem Wesen her ein Mahl (1902). Da Ratzinger auf den damit verbundenen Gelehrtenstreit und dessen Zusammenhang mit einer Verurteilung des Antimodernismusdekretes Pius X (»Lamentabili«, 1907) nicht näher eingeht, sei diese Debatte hier nur kurz genannt.

Die »Tendenz zur wachsenden Bedeutung des Mahlcharakters der heiligen Messe« beginnt mit dem aus dem Bistum Augsburg stammenden Theologen Franz Seraph Renz². Renz »verwechselt die Natur des Opferaktes mit seinem Zweck der Vereinigung mit Gott«³ und behauptet: »der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat«⁴. Das hier beschriebene Anliegen wird weiterbetrieben durch einen Schüler von Renz, dem Dillinger Subregens Franz Sales Wieland (1877–1957)⁵. Vor Irenäus sei die Eucharistiefeier als Mahl verstanden worden. Aus dem Danksagungsoffer sei erst nach Irenäus ein Darbringungsoffer geworden⁶. Gegen Wieland wandte sich der Innsbrucker Dogmatiker bzw. Fundamentalthologe Emil Dorsch SJ (1867–1934)⁷. Die einschlägigen Werke Wielands wurden indiziert, weil sie mit der propositio 49 des Antimodernistendekrets Pius X. »Lamentabili« (1907) zusammenhängen: »Als das christliche Abendmahl allmählich den Charakter einer liturgischen Handlung annahm, erlangten die, welche dem

¹ Vgl. insbesondere die Übersicht in H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 441–460 (Lit.); M. Hauke, *La Santa Messa – che cosa è? La »struttura fondamentale« della celebrazione eucaristica*, in G. Borgonovo – K. Charamsa (Hrsg.), *Eucaristia e libertà. Percorsi di formazione sacerdotale*, vol. 2, Città del Vaticano 2006, 37–52.

² Vgl. W. Imkamp, *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in W. Brandmüller (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte* III, St. Ottilien 1991, 539–651 (578); zu Renz vgl. G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i.Br. ²1910, 60–17; Imkamp (1991) 576–578.

³ Imkamp, aaO., 578.

⁴ F.S. Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs ... II*, Freising 1902, 500.

⁵ Dazu Imkamp, aaO., 578–580; eine tendenziöse Darstellung des Konfliktes findet sich bei O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 410–425.

⁶ Vgl. u.a. F.S. Wieland, *Der vornizänische Opferbegriff*, München 1909, Xlf.

⁷ Vgl. Imkamp, aaO., 579.

Abendmahl vorzustehen pflegen, den priesterlichen Charakter« (DH 3449)⁸. Gegen Wieland betont Dorsch (dem Rauschen hier zustimmt) die Eucharistie als Darbringung von Leib und Blut Christi schon in den vorirenäischen Zeugnissen. Nach H. Schürmann verlief die Kontroverse Wieland – Dorsch »sachlich und menschlich unbefriedigend«⁹. Die Thematik ist Ratzinger wohl auch durch eine von ihm betreute Doktorarbeit vertraut, die den Wertungen von Renz und Wieland widerspricht¹⁰.

Die Diskussion des von uns zu behandelnden Themas beginnt 1939 mit Überlegungen Romano Guardinis und findet einen Höhepunkt mit den Beiträgen Joseph Ratzingers und Walter Kaspers in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts. Sie ist bislang nicht an die Spitze der Themen gerückt, die von den Theologen weltweit diskutiert werden. Gleichwohl handelt es sich um einen zentralen Punkt, zu dem Joseph Ratzinger Wesentliches beigetragen hat¹¹. Der wichtigste Beitrag findet sich in einem Aufsatz für die Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 1977¹², der dann 1981, bereichert um zwei Nachträge, in das liturgische Sammelwerk »Fest des Glaubens« einging¹³ und sich jetzt im liturgietheologischen Band der »Gesammelten Schriften« wiederfindet (2008)¹⁴. Die Bedeutung dieses Artikels zeigt sich in der Bemerkung Ratzingers, dass mit dem Begriff der »Gestalt« »eine bisher unbekannte Kategorie ins theologische Gespräch eingetreten« ist, »deren reformatorische Dynamik unverkennbar war. Ja, man darf sagen, dass mit dem Auftreten dieser Kategorie Liturgiewissenschaft im modernen Sinn geboren war«¹⁵. »Unter Zeremonien und Rubriken werden wieder die Grundgestalten der heiligen Geschehnisse entdeckt, die dann zu Neugestaltungen aufrufen«¹⁶.

Das Problem der ganzen Diskussion liegt darin, dass nach Guardini »Gestalt« und »Gehalt« der Eucharistiefeyer ganz verschiedene Dinge sind: die Messfeier ist von der »Gestalt« her ein Mahl, aber vom »Gehalt« her ein Opfer. Dieses Auseinander-treten von liturgischer Gestalt und dogmatischem Gehalt bildet nach Ratzinger »wohl

⁸ Zur Kontroverse Wieland – Dorsch (1906–1910) vgl. Rauschen (1910) 71–95.

⁹ H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer*, in Ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 77–99 (78, Anm. 6). Zur Auswertung dieses Beitrags von Schürmann bei Ratzinger vgl. unten, Punkt 5.

¹⁰ H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theophaneia 26), Köln – Bonn 1975, 33.

Neben der Diskussion Wieland – Dorsch erwähnt Schürmann auch die Untersuchungen über die Agapemähler: A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, Freiburg i.Br. 21937, 100ff.

¹¹ Dieser Punkt kann daher bei einem Gesamtüberblick der Eucharistielehre Ratzingers nicht fehlen. Vgl. P. Blanco, *Liturgia e Eucaristia en la obra de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 38 (2006) 103–130; E. Duffy, *Benedict XVI and the Eucharist*, in *New Blackfriars* 88, n. 1014 (2007) 195–212; A. Centurelli, *L'Eucaristia nel pensiero di Joseph Ratzinger Benedetto XVI*, Leumann (Torino) 2011, 41–45; M. Becker, *Eucharistie – Mitte des Lebens. Theologische Reflexionen mit Benedikt XVI*, in *Theologisches* 41 (2011) 165–190 (174–177).

¹² J. Ratzinger, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in *IKaZ Communio* 6 (1977) 385–396.

¹³ J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 31–54.

¹⁴ J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 359–382.

¹⁵ Ratzinger (1981) 32 = (2008) 360.

¹⁶ Schürmann (1970) 77.

das zentralste Problem der liturgischen Reform [...]; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Teilprobleme, mit denen wir seither zu tun haben«¹⁷.

Unser Beitrag geht zunächst ein auf den Ursprung der Diskussion in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft der dreißiger und vierziger Jahre. Danach untersuchen wir den genannten Beitrag Ratzingers, der zugleich den Stand der Forschung bis 1981 darstellt, und gehen auf die Rezeption seiner Überlegungen ein. Im Anschluss daran werfen wir einen Blick auf verwandte Themen im liturgietheologischen Werk Ratzingers und bieten am Ende einige Vorschläge für die Präzisierung des Themas der eucharistischen »Grundgestalt«.

1. Die philosophische Kategorie der »Gestalt«

Das deutsche Wort »Gestalt« geht in seiner philosophischen Bedeutung auf die griechische Philosophie zurück, insbesondere auf den Begriff des *eidōs* bei Platon und der *morphé* bei Aristoteles¹⁸. *Eidōs* meint das »Aussehen« oder die »Form« (Gestalt, Art, Beschaffenheit), die ein einzelnes Seiendes vom Gehalt her allgemein bestimmt. *Morphé* bedeutet bei Aristoteles die »Form«, welche die Materie (*hūle*) kennzeichnet und zu einem beschreibbaren Inhalt macht. In der Phänomenologie Edmund Husserls wird *eidōs* mit dem »Wesen« gleichgesetzt, einem »allgemeinen Gegenstand, der durch ›Wesensschauung‹ ([...]) zur Gegebenheit gebracht werden kann«¹⁹.

Der Begriff »Gestalt« spielt eine bedeutende Rolle im philosophischen Nachdenken über die Kunst und Literatur. Johann Wolfgang von Goethe, der bekannteste deutsche Dichter, bestimmt die »Gestalt« als sichtbare Darstellung des Wesens²⁰. Ganz ähnlich ist bei Hegel »Gestalt« »der Name für den sinnlichen unmittelbaren Ausdruck eines Inneren und mithin notwendige Bedingung des Schönen als des sinnlichen Scheinens der Idee: ›Schönheit kann nur in die Gestalt fallen«²¹.

Als Ausdruck einer »inneren Wesenheit« erscheint die »Gestalt« dann insbesondere in der Gestaltpsychologie. Christian von Ehrenfels (1859–1932), ein Schüler des Neo-Aristotelikers Franz Brentano²², führt 1890 »Gestalt« als Fachbegriff in die Psychologie ein²³. Im Gegensatz zu empiristischen Ansätzen, die alle Empfindungen auf einzelne Elemente zurückführte, betont die Gestaltpsychologie, dass die Wahr-

¹⁷ Ratzinger (1981) 33 = (2008) 361.

¹⁸ Vgl. P. Janssen, *Gestalt*, in LThK³ 4 (1995) 601f (600).

¹⁹ J. Szaif, *Eidōs, eidetisch*, in LThK³ 3 (1995) 525f (525).

²⁰ Vgl. W. Strube – W. Metzger, *Gestalt*, in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Darmstadt 1974, 540–548 (543).

²¹ *Ibidem*, 543, mit Hinweis auf G.W.F. Hegel, *Ästhetik* I, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin² 1965, 408 (u.a.).

²² Vgl. F. Austeda, *Wörterbuch der Philosophie*, München 1981, 65; R. Fabian, *Christian von Ehrenfels: Leben und Werk* (Studien zur österreichischen Philosophie 8), Amsterdam 1986; B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago 1994, Kap. 8–9. Zur Philosophie Brentanos vgl. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart⁵ 1975, 1–48.

²³ Vgl. Strube – Metzger, aaO., 547, mit Hinweis auf C. von Ehrenfels, *Gestaltqualitäten*, in Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890) 249–292; siehe jetzt C. Ehrenfels, *Philosophische Schriften* III, hrsg. von R. Fabian, München – Wien 1988, 128–168.

nehmung des Ganzen mehr ist als eine Addition punktueller Einzelempfindungen. Die »Gestalt-Qualität« ist nach von Ehrenfels kein Aggregat von Vorstellungen, »sondern ein Elementenkomplex, dem ein geistiges Prinzip (die Tendenz zur Einheitsbildung) zugrunde liegt«²⁴. Von Ehrenfels bringt hier etwa das Beispiel der Melodie, deren Verlaufsgestalt auch dann erhalten bleibt, wenn sämtliche Töne ausgewechselt werden (etwa bei der Übertragung in eine andere Tonart)²⁵. Die Gestalt erscheint dabei als gegliedertes Ganzes, das durch ein Gleichgewicht von Kräften zustande kommt. Die »Gestalt« wird zerstört, wenn auch nur ein Teil verändert wird. »Nicht nur das Ganze hat Eigenschaften, die an seinen ›Teilen‹ nicht sichtbar sind, sondern jeder Einzelinhalt ändert, gewinnt und verliert ebenfalls gewisse Eigenschaften« in Beziehung auf das jeweilige Ganze²⁶. Der Begriff der »Gestalt« wird demnach präzisiert durch den Hinweis auf die »Ganzheit«. Die einschlägige Diskussion wird gut gebündelt in der Begriffsbestimmung in Brugger's Philosophischem Wörterbuch: »Gestalt ist die gegliederte Ganzheit sinnfälliger (im übertragenen Sinn auch geistiger) Gegebenheiten, seien es räumlich gegliederte (wie mathematische Figuren, Gemälde) oder rhythmisch-zeitlich gegliederte (wie Melodien)«²⁷. Daraus ergibt sich, dass der Begriff der »Gestalt« sich gleicherweise auf Sichtbares wie auf Hörbares beziehen kann. Diese Beobachtung ist wichtig im Blick auf die Darlegungen Guardinis, der sich an einem hervorstechenden Teil des Sichtbaren orientierte, aber das Hörbare (das eucharistische Hochgebet insbesondere) dabei ausklammerte. »Zur ›Gestalt‹ gehört, was Guardini nicht beachtete, nicht nur das Sichtbare, sondern auch das Hörbare«²⁸.

2. Die Anwendung des Begriffes der »Gestalt« auf die Messfeier bei Romano Guardini: das Mahl als Grundgestalt

Das philosophische Anliegen der Gestaltpsychologie zeigt sich auch in der Phänomenologie, die im Gefolge Edmund Husserls (1859–1938) die ganzheitliche Struktur der Seienden in der »Wesensschau« aufzunehmen versucht²⁹. Mit dem phänomenologischen Denkstil verwandt ist Romano Guardini (1885–1968), der das Lebendig-Konkrete geistig zu erfassen sucht³⁰. Kennzeichnend scheint hier das

²⁴ Strube – Metzger, aaO., 545.

²⁵ Vgl. E. Zellingner, *Gestalt*, in LThK² 4 (1960) 838–843 (838f).

²⁶ Strube – Metzger, aaO., 547.

²⁷ A. Willwoll, *Gestalt*, in W. Brugger (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 14/1976, 143f (143).

²⁸ Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1981, 344, Anm. 328.

²⁹ Vgl. z.B. den einführenden Überblick in Stegmüller (1975) 49–95; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* II, Freiburg i.Br. 1991, 593–605. Auch Husserl, ebenso wie von Ehrenfels, ist ein Schüler Brentanos: vgl. Stegmüller (1975) 49.

³⁰ Vgl. H.R. Schlette, *Guardini*, in TRE 14 (1985) 294–297 (295f); A. Schilson, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986, 17f; H.-B. Gerl-Falkowitz, *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Denkens*, Kevelaer 2010.

Vorwort von Ildefons Herwegen zu Guardinis Werk »Vom Geist der Liturgie« (1918): nach dem Abt von Maria Laach hat sich der Individualismus »ausgelebt«. Der Mensch »verlangt nach *Gemeinschaft* [...] Das Zeitalter des Sozialismus kennt zwar Gemeinschaften, aber nur solche, die eine Anhäufung von Atomen, von Individuen bilden. Unser Verlangen aber geht nach dem *Organischen*, nach der *lebensvollen Gemeinschaft*«, deren höchste Form die Kirche ist³¹. Wie die Gestaltpsychologie die Aufsplitterung der menschlichen Eindrücke in Einzelelemente überwindet, so kann die Kirche den Individualismus besiegen, der die menschliche Gemeinschaft auf eine bloße Ansammlung von Einzelpersonen reduziert. Die Kirche erscheint als organische Ganzheit, die sich als solche in der Liturgie bekundet. Von daher erklärt sich auch die Offenheit, im Beten der Kirche liturgische »Gestalten« wahrzunehmen. Diese Bereitschaft zeigt sich etwa in folgender Bemerkung: »Stück um Stück enthüllt sich der Höhenzug der heiligen Messe, so wie Gipfel und Kuppen und Halden eines Gebirges aus zurückweichendem Nebel hervortreten, rein, leuchtend, dass wir meinen, wir sehen es zum ersten Mal«³². Später schreibt Guardini: »Eines der wichtigsten Anliegen der echten liturgischen Arbeit besteht darin, in den liturgischen Vorgängen die jeweilige Gestalt wieder hervortreten zu lassen«³³. »Die Gestalt ist das, was ›durch sich selbst‹ verständlich ist, sich durch ihre eigene Sinnmacht bezeugt und vom empfänglichen Auge ohne weiteres entgegengenommen wird«³⁴.

Von dem liturgietheologischen Ansatz Romano Guardinis ist Joseph Ratzinger stark beeindruckt. In seinem Vorwort zum Band über die »Theologie der Liturgie« in seinen »Gesammelten Schriften« erwähnt er eigens die Bedeutung von vier Theologen: Schmaus, Söhngen, Pascher und Guardini³⁵. Was den Begriff der »Gestalt« angeht, so muss auch der diesbezügliche Einfluss Guardinis auf Hans Urs von Balthasar bedacht werden³⁶; der erste Band seines Hauptwerkes, der theologischen Trilogie (Herrlichkeit, Theologik, Theodramatik), trägt folgenden Titel: »Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt«³⁷. Die vom Glauben wahrgenommene »Gestalt« findet ihre Mitte in Christus, dessen Herrlichkeit sich am Kreuz offenbart³⁸. Der ästhetische Ansatz von Balthasars und damit auch der christologisch zentrierte Gestaltbegriff hat auf die Theologie Ratzinger eine nachhaltige Wirkung ausgeübt³⁹.

³¹ I. Herwegen, *Zur Einführung*, in R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 13-14 1934, VII-XIII.

³² Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 79.

³³ R. Guardini, *Versuche über die Gestaltung der hl. Messe*, Basel 1946, 17.

³⁴ R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Mainz 2 1939, 74.

³⁵ Ratzinger (2008) 6: »Die Liturgie der Kirche war für mich seit meiner Kindheit zentrale Wirklichkeit meines Lebens und ist in der theologischen Schule von Lehrern wie Schmaus, Söhngen, Pascher, Guardini auch Zentrum meines theologischen Mühens geworden«. Vgl. auch J. Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, in E. Biser (Hrsg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 121–144.

³⁶ Vgl. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1993, 37–39.

³⁷ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln – Trier 3 1988.

³⁸ Vgl. Balthasar, *Herrlichkeit I*, 445–505.

³⁹ Vgl. E. de Gáal, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010, 38f.

Das wichtigste liturgietheologische Werk Ratzingers nennt sich, in engem Anschluss an Guardini, »Der Geist der Liturgie«. In seiner Einführung schreibt er: »Eine meiner ersten Lektüren nach dem Beginn des Theologiestudiums zu Anfang des Jahres 1946 war Romano Guardinis schmales Erstlingsbuch ›Vom Geist der Liturgie‹ [...] Diese kleine Schrift [...] hat ganz wesentlich dazu beigetragen, dass die Liturgie [...] neu als beseelende Mitte der Kirche und als Mitte des christlichen Lebens entdeckt wurde«. Sie führte dazu, dass man die Liturgie »von ihrer inneren Gestalt her verstehen lernen wollte als das vom Heiligen Geist selbst gewirkte und gelenkte Beten der Kirche, in dem Christus selbst immerfort neu gleichzeitig wird mit uns, in unser Leben hereintritt«⁴⁰.

Ratzinger teilt den Ansatz Guardinis, die liturgische Gestalt des Betens der Kirche zu erschließen, kritisiert aber gleichzeitig die Bemerkungen über die Grundgestalt der Messfeier. Der Ausgangspunkt für unsere Debatte sind die ersten beiden Auflagen eines meditativen Buches aus dem Jahre 1939: »Besinnung vor der Feier der heiligen Messe«⁴¹. Dieses Werk geht auf eine längere Reihe kurzer Betrachtungen zurück, die Guardini in den Jahren 1930–1932 für Jugendliche vor der Messfeier auf Burg Rothenfels hielt⁴². Nach Guardini enthält jeder »echte liturgische Vorgang [...] eine Grundgestalt, die ihn trägt und ihm sein eigentümliches Leben gibt«⁴³. Vor allem die Sakramente »sind ja doch keine bloßen Zuteilungsformen göttlicher Gaben, sondern Lebensvorgänge, nach dem Wesen des Menschen gebaut, dessen Seele sich im Leibe ausdrückt, und dessen Leib durch die Seele geformt wird. ›Gestalt‹ ist aber die Weise, wie das Menschenwesen eben lebendig ist. [...] Darum ist es eines der wichtigsten Anliegen liturgischer Erziehung, die innere Gestalt der heiligen Vorgänge so klar und kräftig als möglich hervortreten zu lassen. Worin besteht nun die Grundgestalt der Messe? Es ist die des Mahles«⁴⁴.

Zur Erhärtung dieser These beruft sich Guardini vor allem auf das Letzte Abendmahl und meint dann: »Tragende Gestalt der Messe ist die des Mahles. Das Opfer tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen. Dadurch wird es nicht zurückgedrängt. Schon religionsgeschichtlich gesehen ruht jedes Kultmahl, ja letztlich das Mahl überhaupt auf ihm. [...] Das Tier, das zur Nahrung dienen soll, muss eigentlich vor dem Altar geschlachtet werden, denn Blut und Leben gehören Gott [...] Vom Altare, aus den Händen des Herrn, empfängt dann der Mensch das Geopferte zurück und braucht es zur Nahrung«. Auf

⁴⁰ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000, 7 = Ratzinger (2008) 30. Zur Beziehung zwischen Ratzinger und Guardini vgl. G. Brüske, *Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie*, in R. Voderholzer (Hrsg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 91–110; Gáal (2010) 39–43.

⁴¹ R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Mainz ²1939, 70–80. Siehe dazu F. Debuyst, *Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken*, Regensburg 2009, 54–62 (or. frz. *L'Entrée en Liturgie. Introduction à l'oeuvre liturgique de Romano Guardini*, Paris 2008).

⁴² Vgl. Debuyst (2009) 54f. Zu diesem Ambiente siehe auch W. Zahner, *Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung*, in A. Gerhards – T. Sternberg – W. Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 70–94 (79–85).

⁴³ Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, 70.

⁴⁴ *Ibidem*, 72f.

die Messe bezogen, bedeutet das: »Ihre Gestalt ist das Mahl; hinter welchem aber – nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung – das Opfer steht«⁴⁵.

In der vierten Auflage 1947 lässt Guardini seine Ausführungen über die »Gestalt« der Messfeier aus. Im Vorwort schreibt er dazu: »das Kapitel ›die Gestalt des Gedächtnisses, das Mahl‹ [...] musste wegfallen, da es Anlass zu Missverständnissen gegeben hat [...] Die Überlegungen des Kapitels beschäftigten sich [...] mit einem reinen Formproblem. Sie wurden aber nicht so verstanden, sondern in die alte Kontroverse einbezogen, in welcher die katholische Lehre sagt, die Messe sei ›ein wahres und eigentliches Opfer‹ [...] Mit dieser Kontroverse hatten die Überlegungen des genannten Kapitels nicht das geringste zu tun. Sie [...] stellten [...] die Frage, welche Gestalt oder Erscheinungsform jene Handlung, die an sich ein Opfer ist, in der Liturgie annehme [...] Doch scheint für Formprobleme solcher Art nicht viel Interesse zu bestehen, sonst wäre nicht zu erklären, wie das Ganze derart missverstanden werden konnte.

Um dem abzuhelfen, wäre eine eingehendere Darstellung nötig, als sie in diesem Zusammenhang möglich ist. So muss ich dafür auf eine andere Gelegenheit warten und das Kapitel ganz weglassen«⁴⁶.

Die »eingehendere Darstellung«, die Guardini zu schreiben erwägt, wurde freilich niemals verwirklicht. In den Auflagen von 1961 und 1965 des zitierten Werkes, also noch zu Lebzeiten Guardinis, werden die 1947 ausgelassenen Seiten einfach aufs Neue eingefügt⁴⁷. Als er 1943 in Wien mit der Auffassung Jungmanns konfrontiert wurde, die Messfeier in der Urkirche enthalte »nicht nur das Wesen, sondern auch schon den Gestaltausdruck des Opfers«, betonte er den hypothetischen Charakter seiner Ausführungen und meinte, »es könne sich keinesfalls darum handeln, von uns aus irgend etwas zu ändern. Ich habe nur zu erwägen gegeben, ob es nicht richtig und möglich sei, neben dem Opfermoment auch die anderen im Ganzen der hl. Messe enthaltenen Momente, wie das Mahl und das Gedächtnis, deutlicher hervortreten zu lassen, um so ein ausgeglicheneres Ganzes zu gewinnen«⁴⁸. Schon 1942 veröffentlicht Guardini einen Brief, in dem er einräumt, »dass man wahrscheinlich mit der Annahme einer einzigen Gestalt nicht auskomme und dass ›vielmehr in die Gestalt des Mahles an bestimmten Stellen die des Opfers eindringt«⁴⁹. »Damit konzedierte Guardini also, dass das Wesen der Eucharistie als Opfer auch in der äußeren Gestalt irgendwie zum Ausdruck komme«.⁵⁰

Das Anliegen Guardinis, das »Mahl« als »Gestalt« oder »Grundgestalt« der Messfeier in den Vordergrund zu stellen, ist beeinflusst von der liturgischen Bewegung am

⁴⁵ Ibidem, 76f.

⁴⁶ R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Mainz ⁴1947, 14f.

⁴⁷ Vgl. Debuyst (2009) 58f.

⁴⁸ R. Guardini, *Zu meinem Vortrag im Wiener Seelsorgeinstitut über Wesen und Gestalt der heiligen Messe am 19. 1. 43* (2. Februar 1943) (Nachlass Dr. Karl Rudolf): Maas-Ewerd (1981) 613f.

⁴⁹ R. Guardini, *Die mystagogische Predigt*, in K. Borgmann (Hrsg.), *Volksliturgie und Seelsorge*, Kolmar im Elsass o.J. (1942), 159–161 (161), zitiert bei Maas-Ewerd (1981) 346.

⁵⁰ Maas-Ewerd (1981) 346.

Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Am Ende des 19. Jahrhunderts empfangen die Gläubigen die hl. Kommunion nur wenige Male im Jahre. Papst Pius X. hingegen ermunterte die Gläubigen, häufiger zu kommunizieren, und lud bewusst schon die Kinder dazu ein. Um die tätige Mitwirkung (*participatio actuosa*) der Gläubigen an der Liturgie herauszustellen, rückte die gemeinschaftliche Kommunion in den Vordergrund der Aufmerksamkeit⁵¹.

Der Vorschlag Guardinis geht freilich weiter, indem er das eucharistische Gastmahl, die Kommunion, als Grundgestalt des gesamten Mysteriums der Eucharistie beschreibt. Dieser Ansatz beeinflusste auch die Kirchenarchitektur: der Kirchenraum sollte so gestaltet werden, dass der Gesichtspunkt des Mahles betont wurde, vor allem durch die Zelebration zum Volke hin. Guardini gehörte zu den ersten und einflussreichsten Förderern der Messfeier *versus populum*⁵². Das theologische Problem bei alledem besteht nicht zunächst in der Wiederentdeckung des »Mahles« als Teilaspekt der Eucharistie, sondern in dem Auseinanderdriften zwischen Gehalt und Gestalt der Messfeier, zwischen »Außen« und »Innen«. Die Auskunft, wonach die Gestalt die Mahles und der Gehalt des Opfers nebeneinander stehen, »konnte [...] auf Dauer nicht befriedigen«, wie Joseph Ratzinger betont. »Gerade wenn die Gestalt nicht zufällig zeremoniöse Form, sondern wesensgemäße und in ihrem Kern unvertauschbare Manifestation des Gehalts selber ist, dann kann die beziehungslose Trennung beider nichts klären. Die Unklarheit, die hier auch noch während des Konzils im Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene geblieben ist, muss man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Einzelprobleme, mit denen wir seither zu tun haben«⁵³.

Eine ähnliche Auffassung wie Guardini (über das Mahl als Grundgestalt der Eucharistie) entwickelte in der gleichen Zeit (1937–46) auch Ratzingers akademischer Lehrer, der Fundamentaltheologe Gottlieb Söhngen (1892–1971)⁵⁴. Die liturgischen Werke Söhngens sind von der Mysterientheologie Odo Casels beeinflusst⁵⁵. Während Casel eine objektive mysterienhafte Gegenwart des Opfers Christi in der Messfeier voraussetzt, identifiziert Söhngen die Gegenwart des Opfers Christi mit dessen Heilswirkungen in den Gläubigen, die an der Feier der Eucharistie teilneh-

⁵¹ Vgl. Meyer (1989) 280f; A. Ziegenaus, *Die Heilsgewandheit in der Kirche. Sakramentenlehre* (Katholische Dogmatik VII), Aachen 2003, 344. Zur liturgischen Bewegung im allgemeinen vgl. Th. Maas-Ewerd, *Was wollte die Liturgische Bewegung?* In *Erbe und Auftrag* 69 (1993) 223–246.

⁵² Vgl. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council*, San Francisco 2005, 93; H.R. Kuehn, *Introduction*, in Ders. (Hrsg.), *The Essential Guardini: an Anthology of the Writings of Romano Guardini*, 1997, 1–12 (7f).

⁵³ Ratzinger (1981) 33 = (2008) 361.

⁵⁴ Über den Beitrag Söhngens im allgemeinen vgl. E.P.D. Martasudjita, *Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 566), Frankfurt a.M. 1996, 42–53; W. Klausnitzer, *Gottlieb Söhngen*, in *BBKL* 21 (2003) 1446–1454. Zu Söhngens Einfluss auf Ratzinger vgl. Gáal (2010) 33–36.

⁵⁵ Vgl. Martasudjita (1996) 62–65; 201–204 und passim; R. Berger, *Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen*, in *Voderholzer* (2009) 78–90 (86).

men⁵⁶. Für seine Ausführungen über das Mahl greift er auf französische Theologen zurück, genauerhin auf die »banquet-théorie« der Messfeier⁵⁷. In den Ausführungen Söhngens, der sich 1946 Guardini anschließt, wird die systematische Spannung besonders deutlich: Der Einwand, »ein Mahl als solches sei kein Opfer«, gelte nur für den nichtsakramentalen Bereich. »Ein sakramentales Opfer kann die Gestalt eines Mahles haben; denn ein sakramentales Opfer ist ein Opfer nicht in eigener, sondern in anderer Gestalt«⁵⁸.

Auf der Linie Guardinis befindet sich auch der Münchener Dogmatiker Michael Schmaus (1897–1993). Ratzinger hebt dessen Einfluss auf sein liturgietheologisches Denken eigens hervor (neben Guardini, Söhngen und Pascher)⁵⁹. Schmaus betont, dass die Grundgestalt des eucharistischen Opfers das Mahl sei⁶⁰.

3. Der weiterführende Beitrag von Joseph Pascher: eine Mahlgestalt mit Opfersymbolik

Die Trennung zwischen Mahlgestalt und Opfercharakter erscheint Ratzinger als »fragwürdig«. Er versucht darum, »die Stufen der Vermittlung mitzugehen, die im Lauf des Disputs erarbeitet wurden, und dadurch das Sachproblem aufzuklären«⁶¹. Als ersten »Vermittlungsversuch« nennt Ratzinger den Münchener Liturgiker Joseph Pascher⁶², den er auch in seinen Lebenserinnerungen würdigt: »Pascher [...] hatte

⁵⁶ In diesem Sinne deutet Söhngen A. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 346f, Anm. 85. Vgl. G. Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen 1946, 38: »Die Messe ist das Kreuzopfer in der Grundgestalt eines hl. Mahles (...), dessen Gaben Leib und Blut des Herrn unter Brots- und Weinsgestalt, als die Opfergabe des Kreuzes gegenwärtig gesetzt und als Speise und Trank genossen werden«. »Das Meßopfer ist das hl. Gastmahl, das als Gedächtnis des Leidens Christi gefeiert wird ...« (ibidem, 55). »Das Wesen der Messe erblicke ich in der sakramentalen oder sinnbild-wirklichen Darstellung (*repraesentatio*) des Kreuzopfers ... Dieses sakramentale Opferwesen der Messe, die *memoria passionis Christi*, erscheint in der Gestalt eines heiligen Mahles, des *sacrum convivium*« (ibidem, 58). Söhngen betont freilich auch die Bedeutung der Doppelkonsekration, »den wesentlichsten Opferakt«, wodurch Leib und Blut getrennt gegenwärtig werden (ibidem, 19) und darum eine »mystische Schlachtung« beinhalten (vgl. ibidem, 47).

⁵⁷ Vgl. Söhngen (1946) 57; Ders., »*Tut das zu meinem Gedächtnis*«. *Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu*, in K. Rudolf (Hrsg.), *Pascha Domini. Fragen zu Liturgie und Seelsorge*, Wien 1959, 64–90 (85). Söhngen betont freilich, hier seinen »eigenen Weg« zu gehen (1946, 57). Zu Söhngens Auffassung von dem Mahl als Grundgestalt der Eucharistie vgl. auch Schürmann (1970) 77, Anm. 4; Martasudjita (1996) 305–310. Zum Ursprung der »Mahltheorie« zur Erklärung des Meßopfers vgl. A. Piolanti, *Il Mistero Eucaristico*, Città del Vaticano ³1983, 424–426 (am Beginn steht hier der eingangs genannte Augsburger Theologe F.S. Renz, 1902).

⁵⁸ Söhngen (1946) 59; (1959) 86.

⁵⁹ Vgl. Ratzinger (2008) 6; Berger (2009) 86.

⁶⁰ M. Schmaus, *Die Lehre von den Sakramenten* (Katholische Dogmatik IV/2), München ⁵1957, 386: »Das Mahl, und zwar das Mahl im umfassenden Sinne, ist die *Grundgestalt* des eucharistischen Opfers (Guardini)«; vgl. ibidem, 252. Die gleiche Auffassung findet sich unverändert noch in der letzten Ausgabe seiner Dogmatik: Ders., *Der Glaube der Kirche* V/3, St. Ottilien 1982, 241.

⁶¹ Ratzinger (1981) 33 = (2008) 361f.

⁶² Ratzinger (1981) 33 = (2008) 362.

zunächst Mathematik studiert, auch orientalische Sprachen gelernt, dann sich auf Pädagogik und Religionswissenschaft eingelassen, die Mystik Philons von Alexandrien untersucht, um schließlich auf dem Weg über die Pastoraltheologie zur Liturgik hinaufzufinden [...] Als Direktor des Georgianums war er für unsere menschliche und priesterliche Formung verantwortlich; er hat diese Aufgabe ganz aus dem Geist der Liturgie heraus wahrgenommen und uns alle auf unserem spirituellen Weg wesentlich geprägt«⁶³. Joseph Maria Pascher (1893–1979) wurde 1960 Mitglied der Liturgischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanums, wirkte 1962–63 als Konzilsberater von Kardinal Döpfner sowie 1964–69 als Konsultor des römischen Liturgierats⁶⁴.

Pascher war einer der ersten Liturgiewissenschaftler, der das Thema der eucharistischen »Grundgestalt« in einer eigenen Publikation behandelte, einem Aufsatz aus dem Jahre 1950⁶⁵. Statt von der »Opfermesse«, der die »Vormesse« vorausgeht, spricht Pascher betont vom »heiligen Mahl«. Es beginnt mit der »Bereitung« des eucharistischen Tisches, setzt sich fort im »eucharistischen Tischgebet« und vollendet sich in der »Speisung«. »Die Gestalt der heiligen Messe ist die eines Mahles [...]«⁶⁶. Ein äußeres Zeichen des Opfercharakters besteht freilich in der Doppelgestaltigkeit und in den sie deutenden Worten. Pascher spricht »von einer Mahlgestalt [...], in die Opfersymbolik eingezeichnet ist. Die Trennung der Gaben von Brot und Wein, die symbolisch auf das tödliche Blutvergießen Jesu verweise, trage das Zeichen des Opfers in die grundlegende Mahlgestalt ein«⁶⁷. Ratzinger bezieht sich hier auf ein Werk Paschers über »Gestalt und Vollzug« der Eucharistie aus dem Jahre 1947⁶⁸.

1958 hielt Pascher einen akademischen Festvortrag, anlässlich der Übernahme des Rektorates an der Universität München, über die Eucharistiefeyer »als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles«⁶⁹. Der Liturgiker betont dabei (ähnlich wie 1947 Guardini), es gehe ihm hier »nicht um die dogmatische Abendmahlslehre« und insbesondere »auch nicht um den Opfercharakter der heiligen Hand-

⁶³ J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 55.

⁶⁴ Vgl. R. Kaczynski, *Pascher*, in LThK³ 7 (1998) 1412f; R. Berger, *Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen*, in Voderholzer (2009) 78–90 (80–85); Ders., *Joseph Pascher*, in B. Kranemann – K. Raschzok (Hrsg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in 94 Einzelportraits*, Münster 2011, 2 Bde.

⁶⁵ J. Pascher, *Um die Grundgestalt der Eucharistie*, in MThZ 1 (1950) 64–75. Die Thematik findet sich auch in Ders., *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster – Krailling¹ 1947, v.a. 14–30; Münster – Freiburg i.Br. ²1953, 14–40; Ders., *Form und Formenwandel sakramentaler Feier. Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen*, Münster 1949, 41–62.

⁶⁶ Pascher (1953) 31.

⁶⁷ Ratzinger (1981) 33f = (2008) 362.

⁶⁸ Ratzinger zitiert hier keine der eben aufgeführten Arbeiten, bezieht sich aber im Kontext auf Pascher, *Eucharistia* (1947); vgl. Ratzinger (1981) 31f, Anm. 2–3; 35, Anm. 6 = (2008) 360; 363.

⁶⁹ J. Pascher, *Die christliche Eucharistiefeyer als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles*. Akademischer Festvortrag, gehalten bei der Übernahme des Rektorats am 22. November 1958 (Münchener Universitätsreden, Neue Folge, Heft 24), München 1958; vgl. J. Rothkranz, *Mahl- oder Opfercharakter der heiligen Messe? Ein Klärungsversuch auf der Grundlage der Theologie des hl. Thomas von Aquin und J.A. Berrenbergs*, Frankfurt a.M. 1987, 25–27. Ratzinger war im Februar 1957 in München habilitiert worden und hatte bereits im Sommer 1958 einen Ruf auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an die Universität Bonn angenommen, war also beim Festvortrag Paschers im November 1958 wohl nicht anwesend: zu den biographischen Daten vgl. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 87–89.

lung«⁷⁰, der methodisch ausgeklammert wird. Jedenfalls habe der »Opfercharakter« der Messfeier »den zentralen Aufbau nicht geändert«⁷¹.

4. Die kritische Position von Josef Andreas Jungmann: das Übergewicht des Dankgebetes (Eucharistia) über das Mahl

Als Position, die für unser Thema über Guardini und Pascher hinausführt, nennt Ratzinger den bekannten Innsbrucker Professor für Pädagogik, Katechetik und Liturgik, den Jesuiten Josef Andreas Jungmann (1889–1975)⁷². Sein weiten Kreisen bekanntes Hauptwerk »Missarum solemnina« (1948; ⁵1962) bietet eine »genetische Erklärung der römischen Messfeier«⁷³. Ähnlich wie Pascher, wurde auch Jungmann 1960 Mitglied der Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanum, 1962 Mitglied der konziliaren Liturgiekommission und 1964 Konsultor des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sein »Hauptanliegen war [...] eine heilsgeschichtlich-christologische Konzentration der Seelsorge und des kirchlichen Lebens«, wozu auch die Liturgie gehört. Gemeinsam mit mehreren Innsbrucker Kollegen (Dander, Lakner und Hugo Rahner) war Jungmann führend bei der Entwicklung der »Theologie der Verkündigung«, die das katechetische Anliegen der Glaubenswissenschaft besonders herausstrich. Als Liturgiewissenschaftler geht es ihm bereits in den 30er Jahren »nie um die reine Wissenschaft als solche, sondern immer um die tragenden Grundideen und –strukturen christlichen Gottesdienstes, aus denen die Kirche lebt und sich erneuern kann«⁷⁴. Kennzeichnend dafür ist die 1939 erschienene kleine Schrift »Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie«⁷⁵.

Jungmann nahm am 19. Januar 1943 in Wien gemeinsam mit Guardini an einer »Aussprache im Kreis von Fachleuten« teil über das Thema der »Gestalt« der Messfeier⁷⁶. Guardini schränkte dabei, wie bereits erwähnt wurde, seine Meinung ein, und Jungmann betonte, dass sich »der Gestaltausdruck des Opfers« bei der Messfeier schon »in der Urkirche« finde⁷⁷. In seiner Stellungnahme zum liturgischen Memorandum des Freiburger Erzbischofs Gröber betonte der Innsbrucker Jesuit im Februar 1944, es habe bei der Tagung in Wiener Seelsorgeinstitut »eine fruchtbare Verständigung« gegeben. Neben dem (offenbar primären) Opfercharakter sind »auch andere

⁷⁰ Pascher (1958) 3f.

⁷¹ Ibidem, 7.

⁷² Vgl. H.B. Meyer, *Jungmann, Josef Andreas*, in TRE 17 (1988) 465–467; R. Pacik, *Liturgische Forschung als Mittel religiöser Reform*, in Liturgisches Jahrbuch 43 (1993) 62–84; G. Bitter, *Jungmann, Josef Andreas*, in LThK³ 5 (1996) 1099f.

⁷³ J.A. Jungmann, *Missarum solemnina. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien 1948; ⁵1962.

⁷⁴ Meyer, Jungmann 466.

⁷⁵ J.A. Jungmann, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939; ⁴1965.

⁷⁶ Söhngen (1959) 85. Dazu ausführlich mit den einschlägigen Quellen: Maas-Ewerd (1981) 343–348.

⁷⁷ Guardini (1943): Maas-Ewerd (1981) 613, Anm. 11.

Aspekte des Geheimnisses, wie der des Mahles, der Anamnese« »stärker in Betracht« zu ziehen⁷⁸.

Zur Frage der Grundgestalt der Eucharistie veröffentlicht Jungmann 1949 einen eigenen Artikel⁷⁹; weitere Stellungnahmen stammen insbesondere aus den Jahren 1967, 1970 und 1971⁸⁰. Schon in einem Beitrag aus dem Jahre 1943 zeigt der Innsbrucker Liturgiker, dass sich bereits beim jüdischen Festmahl eine Geste der Darbringung findet, wobei der Kelch nach oben gehoben wird. Dieses Geschehen wird »sehr wahrscheinlich« zu Recht von der Basilienliturgie auf das letzte Abendmahl selbst zurückgeführt⁸¹: »Der Herr nimmt das Brot auf seine heiligen Hände und hält es zeigend, darbietend dem himmlischen Vater entgegen«⁸². Die Opfersymbolik zeigt sich also nicht nur in der Trennung der Gestalten, sondern auch in Erhebung der Gaben, die sonst bereits beim Offertorium zur Geltung kommt: dort wird den Gaben »die Bewegung auf Gott hin mitgeteilt [...], die endgültig den verwandelten Gaben, dem Leibe und Blute des Herrn, zukommt«⁸³. Das »Danksagen« ist gleichzeitig ein »Darbringen«, was sich im frühen Mittelalter bei der Erhebung des Kelches vor der Wandlung zeigt. Seit dem 12. Jh. steht bei der Erhebung der Gaben die Einladung zur anbetenden Begrüßung im Vordergrund⁸⁴. Dass der Elevation ursprünglich eine Opfersymbolik innewohnt, bleibt festzuhalten. »Es genügt auch nicht zu sagen, dass unter der Mahlgestalt das Opfer gegenwärtig wird; denn auch dann wäre die Messe nicht das sichtbare Opfer, von dem das Konzil von Trient ([...]) und die ganze Überlieferung sprechen«⁸⁵.

In seinem Artikel über die »Grundgestalt der Messfeier« betont Jungmann, »dass in allen bekannten Liturgien ohne Ausnahme der Grundstock der Feier als Danksagung *an Gott* geformt ist, und zwar als eine Danksagung, aus der die Darbringung herauswächst: wir danken dir und so bringen wir Dir dar«⁸⁶. Zu den äußeren Gesten, die diesen Gedanken unterstreichen, »gehört alles, was das Geben, die Bewegung der Gaben zu Gott hin ausdrückt. [...] In diesem Sinne steht nun der ganze Ritus zwischen

⁷⁸ J.A. Jungmann, *Zu liturgischen Fragen im Freiburger Memorandum* (1944), in Maas-Ewerd (1981) 609–616 (612f).

⁷⁹ J.A. Jungmann, *Um die Grundgestalt der Messfeier*, in *Stimmen der Zeit* 143 (1949) 310–312; vgl. die aktualisierte Fassung in Ders., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 373–378.

⁸⁰ J.A. Jungmann, *Von der »Eucharistia« zur Messe*, in *ZKTh* 89 (1967) 29–40; *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum solemnias*, Freiburg i.Br. 1970, 23–26; »Abendmahl« als Name der Eucharistie, in *ZKTh* 93 (1971) 91–94. Die Anliegen Jungmanns werden unterstützt besonders von J.H. Emminghaus, *Hausmessen II. Bemerkungen zur »Mahlgestalt der Eucharistie«*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 117 (1969) 321–326; Ders., *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg⁵ 1992.

⁸¹ J.A. Jungmann, *Accipit panem. Liturgiewissenschaftliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahls-saale*, in Ders., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 366–372 (370–372); vgl. *ZKTh* 67 (1943) 162–165.

⁸² Jungmann (1960) 366. Vgl. F.E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, 327: *labôn árton epi tôn hagión autoû kai achrántôn cheirôn kai anadeíxas soi tô Theô kai Patrî*.

⁸³ Jungmann (1960) 367.

⁸⁴ Vgl. Jungmann (1960) 368–370.

⁸⁵ Jungmann (1970) 23f. Vgl. DH 1740 (*visibile sacrificium*; Sessio XII, cap. 1).

⁸⁶ Jungmann (1960) 376.

Wortgottesdienst und Kommunion eindeutig auch als Gestalt nicht lediglich in einem Zueinander und Miteinander einer Tischgemeinschaft, sondern in der auf diesem Grunde sich erhebenden Hinbewegung auf Gott, die in der Vormesse sich vorbereitet, im Kommunionabschnitt zur Ruhe kommt«. Diese »rituelle Fassung ist nicht erst die Frucht einer späten und sekundären Entwicklung, sondern war bereits in der Urkirche der Stiftung Jesu eingepägt«⁸⁷.

Für das Thema bedeutsam ist auch die große geschichtliche Studie Jungmanns über die römische Messfeier, »Missarum solemnia«, worin Jungmann auf die frühesten Namen der Messfeier eingeht⁸⁸. »Jungmann zeigt, dass schon in den frühesten liturgischen Formen die *Eucharistia* – das als Dank geformte Gebet des Gedächtnisses – das Übergewicht über das Mahl als solches gewinnt. Die Grundgestalt ist nach ihm jedenfalls seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert nicht das Mahl, sondern die *Eucharistia*; schon bei Ignatius von Antiochien ist dies auch die Benennung für das ganze Geschehen geworden«⁸⁹.

In der Deutung Ratzingers, so scheint es, bekommt der Begriff »Eucharistie« freilich eine stärkere Bedeutung als in der Darstellung Jungmanns, nach dem die Danksagung in der Darbringung ihre Vollendung findet. Nach dem Hinweis auf die biblischen Bezeichnungen »Brotbrechen« und »Herrenmahl« erwähnt Jungmann zunächst die Bedeutung des Titels »Eucharistie« schon in den frühen nachbiblischen Zeugnissen. Gleich danach bringt er freilich eine ganze Reihe von Begriffen, die um den Gehalt des »Opfers« kreisen. Dazu gehören bereits (was Jungmann nicht eigens aufführt) die frühen Zeugnisse der Didache und des Ersten Klemensbriefes. Die Didache, eine urtümliche Schrift aus Syrien, bezeichnet die Eucharistie als »Opfer« (*tusia*) und sieht in ihr die Erfüllung der Prophezeiung des Malachia über das reine Opfer, das an jedem Ort und zu jeder Zeit darzubringen ist (Mal 1,11)⁹⁰. Überaus wichtig ist auch der Hinweis des Ersten Klemensbriefes, im Jahre 96 von Papst Klemens I. an die Korinther gerichtet. Darin geht es um die Wiedereinsetzung der Presbyter-Episkopen, die ohne triftigen Grund von ihrem Amt vertrieben worden waren, das auf die Einsetzung durch die Apostel zurückgeht. Die zentrale Aufgabe der Presbyter-Episkopen wird als »Darbringung der Opfer« beschrieben (*prosenegkóntas tà dôra*)⁹¹. Nach dem Opferbegriff nennt Jungmann noch andere Namen der Messfeier, wie »das Heilige«, »Dienst« (Liturgie), »Versammlung« und »Messe«⁹².

⁸⁷ Jungmann (1960) 377.

⁸⁸ Vgl. Jungmann, *Missarum solemnia I* (1948) 217ff; die bei Ratzinger (1981) 34 = (2008) 362 genannten Seitenzahlen (I 327ff) sind wohl ein Schreibfehler.

⁸⁹ Ratzinger (1981) 34 = (2008) 362.

⁹⁰ Didache 14,1–3 (*Fontes cristiani* 1, 132–134). Zur Deutung der Stelle vgl. H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theophaneia 26), Köln – Bonn 1975, 109–115; G. Schöllgen, *Einleitung zur Didache*, in *Fontes christiani* 1 (1991) 25–94 (69f).

⁹¹ »Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Bischofsamt absetzen« (1 Clem 44,4) (ed. J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 7/1976, 81). Vgl. Ignatius von Antiochien, *Ad Smyrn.* 7,1 (ed. Fischer, 209).

⁹² Jungmann, *Missarum solemnia I* (1948) 219–224. Für eine neuere detailliertere Bestandsaufnahme siehe Meyer, *Eucharistie* (1989) 34–43.

In einem Beitrag aus dem Jahre 1971, den Ratzinger eigens zitiert, betont Jungmann, »dass es sprachlich der ganzen Tradition gegenüber ein Novum war, als Luther die Feier mit ›Abendmahl‹ bezeichnete: Es gibt *nach* 1 Kor 11,20 bis zum sechzehnten Jahrhundert die Bezeichnung der Eucharistie als Mahl nicht mehr, außer bei direkter Zitierung von 1 Kor 11,20 und um das (von der Eucharistie zu unterscheidende) Sättigungsmahl zu bezeichnen«⁹³.

Die Bedeutung der »Eucharistie« passt zur Bedeutung des werthafte[n] Opfers (*oblatio rationabilis*), in der die Kategorie des Opfers vergeistigt wird und so sich dazu eignet, »um das Besondere des Opfers Jesu zu interpretieren, in dem ein Todesgeschehen in ein Wort der Hinnahme und Hingabe umgewandelt war [...]«. Ratzinger schließt daraus: »So viel dürfte klar geworden sein: Wenn die Grundgestalt der Messe nicht ›Mahl‹, sondern *Eucharistia* heißt, dann bleibt zwar die notwendige und fruchtbare Differenz zwischen liturgischer (gestalthafter) und dogmatischer Ebene bestehen, aber beides fällt nicht auseinander, sondern drängt aufeinander zu und bestimmt sich gegenseitig. [...] die Mahlsymbolik ist [...] unter- und eingeordnet in ein Umfassenderes«⁹⁴.

5. Die bibeltheologische Bestätigung in den Untersuchungen Heinz Schürmanns

Der aus der Liturgiegeschichte erhobene Befund, dass die »Grundgestalt« der Messfeier keineswegs das »Mahl« ist, wird bestätigt durch einen zuerst 1955 erschienenen Beitrag des Erfurter Exegeten Heinz Schürmann (1913-1999)⁹⁵, den Ratzinger aus einem Sammelband des Jahres 1970 zitiert⁹⁶. Es handelt sich um Schürmanns Antrittsvorlesung anlässlich seiner Habilitation in Münster am 28. Februar 1952. Der Bibelwissenschaftler skizziert am Beginn den damaligen Stand der systematischen Diskussion über die »Grundgestalt« der Eucharistie und möchte dazu einen exegetischen Beitrag leisten⁹⁷. Schürmann zeigt die Entwicklung der Eucharistiefeier in drei Stadien: 1. »die Eucharistie beim letzten Abendmahl«, die wesentlicher Bestandteil einer Mahlgestalt ist; 2. »die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl« (so bei den Aussagen des hl. Paulus über das »Herrenmahl« in 1 Kor 11); 3. »die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeier«⁹⁸. Die Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl ist etwas »Neues, das in einen

⁹³ Ratzinger (1981) 34 = (2008) 362, mit Hinweis auf Jungmann (1971) 93; Vgl. Jungmann (1970) 23, Anm. 73.

⁹⁴ Ratzinger (1981) 35 = (2008) 363.

⁹⁵ Vgl. C.-P. März, *Schürmann, Heinz*, in *Neue Deutsche Biographie* 23 (2007) 647f.

⁹⁶ H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, in *MThZ* 6 (1955) 107-131; auch in: P. Bormann – H.-J. Degenhardt (Hrsg.), *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt – Salzkotten 1964, 69–93; H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 77–99.

⁹⁷ Vgl. Schürmann (1970) 77–79.

⁹⁸ Ratzinger (1981) 36f = (2008) 365, mit Hinweis auf Schürmann (1970) 77–99.

alten Zusammenhang – den des jüdischen rituellen Mahls – hineinverwoben ist, aber deutlich als eine eigene Größe erkennbar wird; sie ist zur Wiederholung aufgegeben und so herauslösbar aus dem Konnex, in dem sie sich vorfindet«⁹⁹.

Ratzinger übernimmt freilich nicht die gesamte Deutung Schürmanns. Abgelehnt wird die Meinung, wonach das urchristliche Gemeindemahl zwar keine Wiederholung des letzten Abendmahls sei, wohl aber »die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern«¹⁰⁰. Gegen diese Deutung spricht der Festcharakter der Eucharistie, die aus dem Alltäglichen herausgehoben und darum an jedem Sonntag gefeiert wird¹⁰¹, aber auch deren geschlossener Charakter: »Wie das Paschamahl in der festumschriebenen Hausgemeinschaft gefeiert wird, so hatte auch die Eucharistie von Anfang an feste Zulassungsbedingungen; sie wurde von Anfang an sozusagen in der Hausgemeinschaft Jesu Christi gefeiert und hat damit die ›Kirche‹ gebaut«¹⁰².

6. Die »Eucharistie« als »definitive Form« der Messfeier

Aus der geschilderten Debatte schließt Ratzinger, dass das Mahl nicht die »Grundgestalt« der Eucharistie sein kann. Beim letzten Abendmahl gibt es noch nicht »das Christliche als Selbständiges [...], sondern nur in einer geschichtlich noch offenen Form innerhalb des Jüdischen«. Folglich »kann es auch selbständige und eigene christliche liturgische Gestalt noch nicht geben. [...] Das letzte Abendmahl Jesu ist zwar der Grund aller christlichen Liturgie, aber es ist selbst noch keine christliche Liturgie. [...] Das letzte Abendmahl begründet zwar den dogmatischen Gehalt der christlichen Eucharistie, aber nicht ihre liturgische Gestalt. Die gibt es als christliche gerade noch nicht. Die Kirche musste, im Maß als die Trennung von Gesamt-Israel unvermeidlich wurde, ihre eigene, dem Sinn von Gesamt-Israel gemäße Gestalt finden«¹⁰³. Der »Begriff der ›Mahlgestalt‹ ist »eine historisch nicht haltbare Vereinfachung«. Das »Testament des Herrn« wird »statt dessen sachlich zutreffend unter dem Leitgedanken der *Eucharistia* gesehen [...]«. Zwischen Opfer und Mahl gibt es dabei keinen Gegensatz: »*Eucharistia* bedeutet ebenso das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem ›Opfer«

⁹⁹ Ratzinger (1981) 37 = (2008) 365.

¹⁰⁰ Schürmann (1970) 85.

¹⁰¹ Ratzinger betont dann freilich, die im Westen seit dem 3. Jh. belegbare tägliche Eucharistiefeier »konnte sich mit gutem Grund ausbilden, sobald die christliche Liturgie ihre eigene Gestalt gefunden hatte; dafür war die Verbindung mit dem Sonntag eine wesentliche Voraussetzung«: Ratzinger (1981) 41, Anm. 15 = (2008) 369. Dass die sonntägliche Feier der Eucharistie in der Urkirche die Regel gewesen ist, ergibt sich aus den von Ratzinger genannten Quellen (Offb 1,10; Apg 20,7; 1 Kor 16,2). Zu dem von der Apostelgeschichte für die Jerusalemer Urkirche erwähnten »Brotbrechen« (Apg 2,42) vgl. J. Zmijewski, *Apostelgeschichte*, Regensburg 1994, 158f.

¹⁰² Ratzinger (1981) 41 = (2008) 369.

¹⁰³ Ratzinger (1981) 38 = (2008) 366.

uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen ›Mahl‹ und ›Opfer‹ gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen«¹⁰⁴.

Ganz ähnlich vollzieht sich bezüglich der Verkündigung der Übergang von der Ankündigung des »Reiches Gottes« zur Christusverkündigung¹⁰⁵. »Die Einheit mit Jesus muss dann notwendig in der Diskontinuität der Form gesucht werden, wie es dem Übergang von der Reichsverkündigung an Israel zur Kirche der Heiden entspricht«¹⁰⁶. Dieser Wandel ist darin begründet, so dürfen wir hinzufügen, dass Christus selbst das Reich Gottes in Person ist, die *autobasileia* (Origenes), in dem die Herrschaft Gottes uns nahe kommt¹⁰⁷.

7. Der Beitrag von Lothar Lies: die »Eulogia« als formale Sinngestalt

Die oben beschriebene Argumentation findet sich in dem 1977 erschienenen Aufsatz in der Zeitschrift »Communio«. Bei dessen Aufnahme in den liturgiethnologischen Sammelband »Fest des Glaubens« 1981 fügt Ratzinger noch zwei Nachträge hinzu. Der erste Nachtrag nimmt Bezug auf einen Aufsatz des Innsbrucker Dogmatikers Lothar Lies (1940–2008): »Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie« (1978)¹⁰⁸. In diesem Beitrag nimmt Lies bereits die Anregungen Ratzingers aus dem Vorjahr auf (1977, in der Zeitschrift »Communio«)¹⁰⁹.

Was Ratzinger »mit der Liturgiewissenschaft der Zwischenkriegs- und Nachkriegszeit als Gestalt (Grundgestalt)« benennt, bezeichnet Lies als »Materialgestalt« und fragt darüber hinaus nach einer *Formalgestalt* bzw. formalen Sinngestalt¹¹⁰, die folgendermaßen definiert wird: »Unter *Formalgestalt* der Eucharistie verstehen wir jene Gestalt, die die Vorstellungen des Gedächtnisses, des realpräsentischen Sakramentes, des Opfers und des Mahles zusammenfassen kann und allen Aspekten der Eucharistie ihren formalen Sinn gibt. Wir nennen diese Formalgestalt auch theologische Sinngestalt«¹¹¹. Diese Sinngestalt findet Lies im Begriff der »Eulogia«: Jesus als der Selbstlobpreis Gottes (Auto-Eulogia) stelle sich als Passa-Eulogia dar. »Der Begriff Eulogia kann ein einheitliches Sinnmodell der christlichen Eucharistie abgeben«; er »umfasst sowohl die theologische wie die liturgische Sinngestalt«¹¹². »Die-

¹⁰⁴ Ratzinger (1981) 45f = (2008) 374.

¹⁰⁵ Vgl. Ratzinger (1981) 38f = (2008) 366f.

¹⁰⁶ Ratzinger (1981) 39 = (2008) 367, mit Hinweis auf Ders., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977, 30–42 [⁶1990].

¹⁰⁷ Vgl. dazu A. Ziegenaus, *Jesus Christus, die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 303, mit Hinweis auf Origenes, In Mt. 18,23 (PG 13, 1197).

¹⁰⁸ L. Lies, *Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*, in ZKTh 100 (1978) 69–97.

¹⁰⁹ Vgl. Lies (1978) 69–71.

¹¹⁰ Ratzinger (1981) 46 = (2008) 374.

¹¹¹ Lies (1978) 69.

¹¹² Lies (1978) 96. Die Anregung dazu bezieht er aus der griechischen Väterzeit: *ibidem*, 97, mit Hinweis auf Ders., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierung der Eucharistie*, Innsbruck 1978.

sen Ausführungen«, so betont Joseph Ratzinger, »kann ich voll zustimmen; ich finde meine Überlegungen durch sie bestätigt und vertieft«¹¹³.

Unterschiedlich sei freilich die eigene Fragestellung: während Lies das bereits entwickelte Sinngefüge der Eucharistie bedenke, gehe es bei ihm selbst »um die Legitimität des Übergangs von Abendmahl zu Messe, von Jesus zur Eucharistie der Kirche und so an diesem zentralen Exempel [...] um das Wesen von Traditions- und Kirchenbildung überhaupt«. Die Behauptung einer »Mahlgestalt« der Eucharistie beruht »auf einem Missverständnis des Gründungsvorgangs« und führt »zu einem Missverständnis des Sakraments überhaupt«. »Noch weniger darf man Eucharistie schlicht als »Mahl« (und auch nicht einfach als »Opfermahl« bezeichnen. Unter diesem Betracht ist dringend eine Revision der deutschen Übersetzung des Missales Pauls VI. zu wünschen, wo besonders in den Postcommunions entgegen dem lateinischen Original das Wort »Mahl« fast zur Regelbezeichnung der Eucharistie gemacht und damit ein sachlicher Widerspruch zum Urtext des Missales gegeben ist«¹¹⁴. Es ist zu hoffen, dass dieser Wunsch in der deutschen Übersetzung des römischen Messbuches von 2002 berücksichtigt wird.

Lothar Lies hat 1996 die in seinem Aufsatz von 1978 dargelegten Anliegen in eine Buchveröffentlichung einbezogen, der es um eine Gesamtdarstellung der Eucharistie »in ökumenischer Verantwortung« geht¹¹⁵. Zur Vorgeschichte dieser Studie gehören die Forschungen von Max Thurian (1921–1996)¹¹⁶; dieser französische Theologe entstammt dem Calvinismus, wirkte als Mönch von Taizé und empfing 1987 die Priesterweihe in der katholischen Kirche. Das vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1982 herausgegebene Dokument von Lima (über Taufe, Eucharistie und Amt) ist beeinflusst vom Denken Thurians¹¹⁷ und legt fünf grundlegende Aspekte der Eucharistie dar: 1) die Eucharistie »als Danksagung an den Vater«, 2) »als Anamnese oder Gedächtnis (Memorial) Christi«, 3) »als Anrufung des Geistes« (Epiklese), 4) »als Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen« und 5) »als Mahl des Gottesreiches«¹¹⁸.

Die Darstellung von Lothar Lies nimmt diese Elemente auf, wengleich mit einigen Präzisierungen, betont aber darüber hinaus den Opfergedanken. In Vorwort seiner Monographie schreibt der Theologe: »In ökumenischer Verantwortung bin ich bestrebt, Eucharistie als Opfer und Sakrament in eins zu schauen [...]«. Die Eucharistie behandle ich »erstens als Gedächtnisfeier der in Jesus Christus und seiner Leibhaftigkeit geschehenen Konzentration der Heilsgeschichte des dreifaltigen Gottes mit uns Menschen (Anamnese), zweitens als Erflehen des zur sakramentalen Gegenwart

¹¹³ Ratzinger (1981) 46 = (2008) 375.

¹¹⁴ Ratzinger (1981) 47 = (2008) 375.

¹¹⁵ L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz etc. 1996.

¹¹⁶ Vgl. Lies (1978) 79–82; G. Falanga, *Chiesa, liturgia ed eucaristia nel pensiero di Max Thurian*, Napoli 2006.

¹¹⁷ Vgl. Lies (1996) 46f.

¹¹⁸ Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche, *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen (»Lima-Dokument«) 1982*, in H. Meyer – H.J. Urban – L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1983, 545–585 (557–567).

notwendigen Heiligen Geistes (Epiklese), drittens als Feier der staunenerregenden Gegenwart des verklärt-leibhaften Christus, der sich uns anbietet zur Vereinigung in und zu seinem Leib Kirche (Koinonia). Viertens versuche ich, die Eucharistie dem Leser als sakramentales Dankopfer vorzustellen, in dem die Sühne der Kreuzeshingabe Christi überreich zur Austeilung kommt (Prospora)¹¹⁹.

Während Lies 1978 zwischen »Materialgestalt« und »Formalgestalt« unterscheidet, entwickelt er 1996 diese Begrifflichkeit weiter. Dabei bezieht er sich auf die 1989 erschienene umfassende Abhandlung zur Eucharistie seines Innsbrucker Kollegen Hans Bernhard Meyer (1924–2002), dem Nachfolger Josef Andreas Jungmanns auf dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft¹²⁰. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit Meyers steht die »Sinngestalt«; schon Lies hatte 1978 diesen Begriff als Synonym zu »Formalgestalt« benutzt. Der Begriff der »Sinngestalt« »bezeichnet die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind«¹²¹. Die »Feiergestalt« hingegen meint für Meyer (und dann auch für Lies) die »materiale Grundstruktur«. »Sie ist die den Einzelementen und –vollzügen des liturgischen Geschehens vorausliegende, sinnhaft wahrnehmbare ›tragende Grundgestalt«, nach der Guardini und andere gesucht haben, und bringt die formale Sinngestalt in der Zeichenhandlung der Messfeier zum Ausdruck. Sie kann daher auch deren Ausdrucksgestalt genannt [...] werden«. Von der »Sinngestalt« ist sie zu unterscheiden, »darf aber nicht von ihr getrennt werden«¹²².

Was die »Feiergestalt« angeht, so möchte sich Meyer nicht auf einen einzigen Begriff festlegen, sondern bringt eine »beschreibende Sachdefinition«, die sich damit begnügt, die verschiedenen »konstitutiven Elemente« aufzuzählen¹²³: das Gesamelt-Werden und Sich-Versammeln, das Verkünden und Gedenken, die Bitte, das Darbringen und Empfangen der Mahlgaben. »Die Feiergestalt der Eucharistie besteht darin, dass in der im Namen Jesu versammelten Gemeinde das Paschamysterium verkündet, dass im lobpreisend-bittenden Gebet über den Mahlgaben seiner und seines Heilswerkes gedacht, die *communio* mit dem Herrenleib, Haupt und Gliedern, erbeten und im Genuss seines Leibes und Blutes erlangt wird«¹²⁴.

Eine konzentriertere Bestimmung gibt Meyer hingegen von der »Sinngestalt«, die er als »eulogisches Gedenken« bestimmt. Insofern *eulogia* die lobpreisende Hingabe an Gott meint, aber auch den von Gott mitgeteilten Segen beinhaltet, enthält das eulogische Gedenken sowohl den Gesichtspunkt des Opfers als auch des Mahles. Oder anders formuliert: es ist eine Verbindung zwischen katabatisch-soterischer Struktur (Heiligung) und anabatisch-kultischer (Verherrlichung)¹²⁵.

¹¹⁹ Lies (1996) 7.

¹²⁰ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Bernhard_Meyer (Zugriff am 10. 06. 2011).

¹²¹ Meyer (1989) 445.

¹²² Meyer (1989) 457.

¹²³ Meyer (1989) 457f.

¹²⁴ Meyer (1989) 458.

¹²⁵ Vgl. Meyer (1989) 453–457.

Lothar Lies sieht in der Eulogie als »Sinngestalt« der Eucharistie die Gehalte von Sakrament und Opfer miteinander verbunden¹²⁶. Die »Sinnstruktur« zeige sich »in der inneren Verbindung von Anamnese, Epiklese, Präsenz [koinonia] und Prosphora. In lateinischer Sprache kann diese Segensstruktur mit ihren Elementen sehr gut ausgedrückt werden: Deus benedixit (Anamnese); Deus benedicat (Epiklese); Deus benedicat (Präsenz und Koinonia); Deus benedicatur (Prosphora). Oder in deutscher Sprache: Gott hat gesegnet; Gott möge segnen; Gott segnet; Gott sei gesegnet«¹²⁷.

8. Der Beitrag des evangelischen Bibelwissenschaftlers Hartmut Gese: die Eucharistie als »Toda-Opfer« des Auferstandenen

Der zweite Nachtrag zu unserem Thema in Ratzingers »Fest des Glaubens« (1981) befasst sich mit einem Beitrag des evangelischen Exegeten Hartmut Gese über die »Herkunft des Herrenmahles« (1977)¹²⁸. Gese (*1929) lehrte bis 1994 Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. In seinem Aufsatz zum alttestamentlichen Hintergrund der Eucharistie stellt er das Dankopfer, die »Toda«, in den Vordergrund und kommt zum Ergebnis: »Das Herrenmahl ist die Toda des Auferstandenen«¹²⁹. Christus als die Opfertgabe sei zugleich die Substanz des Mahles.

Die Verbindung zwischen Eucharistie und Toda-Opfer ist in der exegetischen Fachwelt nicht unumstritten¹³⁰. Zu den Exegeten, welche die Anregungen Geses übernehmen, gehört der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher (*1932)¹³¹, ein guter Bekannter von Papst Benedikt XVI.¹³² »Die Frage, inwieweit ein genetisch-historischer Zusammenhang zwischen Jesu Abendmahl und dem toda-Mahl hergestellt werden kann, muss wohl offen bleiben [...]«. Gleichwohl scheint die Toda, nach dem Urteil H.B. Meyers, »für das Verständnis der rituellen Gestalt der Feier von Bedeutung zu sein«¹³³.

Ratzinger sieht jedenfalls in den Hinweisen Geses zur Eucharistie als Dankopfer des Auferstandenen eine Öffnung für das ökumenische Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten, worin »in einer neuen Tiefe« »ein genuin neutestamentlicher Begriff von Opfer sichtbar« werde¹³⁴.

¹²⁶ Vgl. Lies (1996) 34f.

¹²⁷ Lies (1996) 37.

¹²⁸ H. Gese, *Die Herkunft des Herrenmahles*, in Ders., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 107–127. Vgl. Ratzinger (1981) 47–54 = (2008) 375–382.

¹²⁹ Gese (1977) 122; vgl. Ratzinger (1981) 52 = (2008) 380.

¹³⁰ Zurückhaltend urteilt beispielsweise A. Schenker, *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments*, Fribourg 1977, 63, Anm. 123.

¹³¹ Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 208f.

¹³² Vgl. P. Kuhn (Hrsg.), *Gespräch über Jesus. Benedikt XVI. mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo*, Tübingen 2010.

¹³³ Meyer (1989) 451.

¹³⁴ Ratzinger (1981) 52f = (2008) 380.

Gegenüber Gese betont Ratzinger freilich, dass die Eucharistie nicht allein aus dem Abendmahl entwickelt werden kann. Gese selbst spricht von dem Toda-Opfer »als Dank des schon Geretteten; es kann also im eigentlichen Sinne erst nach der Auferstehung stattfinden«. Das Abendmahl ist »auf die Einlösung der Hingabeworte im Kreuz und seine Hoffnung in der Auferstehung verwiesen [...], ohne die es in sich unvollständig, ja irreal bliebe. Das bedeutet dann noch einmal, dass es in sich selbst keine vollständige Form ist«¹³⁵. Dies spricht gegen die protestantische Bezeichnung der Eucharistie als »Herrenmahl« und die Vorstellung des Mahles als »Grundgestalt« der Messfeier.

9. Die Verbindung des Themas mit dem Wesen der Liturgie

Das liturgietheologische Hauptwerk Ratzingers, »Der Geist der Liturgie« (2000), geht nicht ausführlicher auf die »Grundgestalt« der Messfeier ein. Wohl aber gibt es einige Anspielungen darauf, die das Thema in den Gesamtzusammenhang der Liturgie stellen. Als »angemessenste Formel für die Wesensgestalt der christlichen Liturgie« arbeitet Ratzinger den paulinischen Begriff der »logike latreia« heraus, des logogemäßen Gottesdienstes (Röm 12,1)¹³⁶. »In diesem Begriff fließen die geistige Bewegung des Alten Testaments wie die Prozesse der inneren Reinigungen der Religionsgeschichte, menschliches Suchen und göttliche Antwort zusammen. Der Logos der Schöpfung, der Logos im Menschen und der wahre, menschengewordene ewige Logos – der Sohn – treffen aufeinander. Alle anderen Gestaltbestimmungen greifen zu kurz. Wenn man etwa die Eucharistie vom liturgischen Phänomen her als ›Versammlung‹ oder vom Gründungsakt innerhalb des letzten Paschas her als ›Mahl‹ beschreibt, so hat man nur Einzelelemente erfasst, verfehlt aber den großen geschichtlichen und theologischen Zusammenhang. Das Wort ›Eucharistie‹ nämlich, das auf die Anbetung, nämlich auf die in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi geschehende universale Form der Anbetung verweist, kann sehr wohl als Kurzformel für die Idee der logike latreia dienen und darf deshalb als angemessenste Bezeichnung für die christliche Liturgie dienen«¹³⁷. Deutlich gemacht wird dieses Ergebnis bereits durch die »Kirchenväter«, »indem sie die Eucharistie ihrem Wesen nach als *oratio*, als Opfer im Wort, qualifizierten [...]«¹³⁸.

10. Die Rezeption der Darlegungen Ratzingers

In der neueren Liturgiewissenschaft und Dogmatik wird die anspruchsvolle systematische Frage nach der »Grundgestalt« oder grundlegenden »Sinngestalt« ver-

¹³⁵ Ratzinger (1981) 54, Anm. 1 = (2008) 382, Anm. 23.

¹³⁶ Vgl. dazu M. Schneider, *Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers*, Köln 2007, 16–24; J. Gregur, *Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches. Liturgie als logike latreia bei Joseph Ratzinger*, in Voderholzer (2009) 46–75.

¹³⁷ Ratzinger, *Geist der Liturgie* (2000) 42 = (2008) 60f.

¹³⁸ Ratzinger, *Geist der Liturgie* (2000), 39 = (2008) 57.

gleichsweise selten behandelt. Wo sie freilich gestellt wird, findet Ratzingers Beitrag in aller Regel eine wohlwollende Aufnahme oder zumindest eine respektvolle Berücksichtigung. Das gilt nicht zuletzt für die beiden schon genannten Innsbrucker Theologen, die sich im deutschen Sprachraum besonders ausführlich mit unserem Thema befasst haben, den Liturgiewissenschaftler Hans-Bernhard Meyer¹³⁹ und den Dogmatiker Lothar Lies¹⁴⁰. Eine »Konvergenz von Eucharistia und Mahl« für die Bestimmung der »Grundgestalt« wird hingegen von dem Liturgiewissenschaftler Josip Gregur behauptet¹⁴¹. Albert Gerhards spricht von »drei Grundgestalten« der Eucharistiefeyer: »die dialogische der Wortfeier, die gerichtete des Gebets und die konzentrische des Eucharistischen Mahles«¹⁴². Reinhard Meßner meint, die Frage nach der »Grundgestalt« hänge eng mit der offenen Frage nach der vielschichtigen Funktionsbestimmung des Altars zusammen¹⁴³. Dem Anliegen Ratzingers entgegen kommt die kritische Feststellung: »Die angebliche Funktion des Altars als Mahltisch ist eine – nicht von Ideologie freie – Konstruktion des 20. Jahrhunderts«¹⁴⁴. Wohlwollend wird Johannes M. Emminghaus zitiert: »Die ›Mahltisch-Ideologie‹ sollte man bei allen Überlegungen zur Gestaltung des Altares gründlich vergessen«¹⁴⁵.

Eine weitgehende Entsprechung zum Vorschlag Ratzingers bietet ein Aufsatz aus dem Jahre 1985 von Walter Kasper¹⁴⁶. Ausgehend von der Stiftung Jesu, betont der Tübinger Dogmatiker die »Christus-Anamnese« als »*innere Einheit* der verschiedenen *Aspekte der Eucharistie*«¹⁴⁷. Nach der Anamnese untersucht Kasper als weitere Aspekte die Danksagung und das Opfer, die Epiklese, die *communio* und das eschatologische Zeichen¹⁴⁸.

¹³⁹ Vgl. Meyer (1989) 444; 454f, Anm. 3.

¹⁴⁰ Vgl. Lies (1978) 69–71; (1996) 35, Anm. 21; 39. Aus dem Bereich der Dogmatik vgl. auch u.a. C. Rocchetta, *Die Eucharistie, »Quelle und Höhepunkt« des ganzen christlichen Lebens*, in H. Luthe (ed.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer³ 1994, 297–382 (262: die Grundgestalt der Messfeier sei nicht nur das Mahl, sondern die Danksagung; trotzdem wird die Eucharistie als »Opfermahl« bezeichnet: 255; Bezug auf Ratzingers »Fest des Glaubens«: 382); G. Koch, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, in W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge III*, Paderborn etc. 1995, 309–523 (441) (mit einer gewissen Unklarheit: auf der einen Seite stimmt der Autor Ratzinger zu in der Ablehnung des Mahles als Grundgestalt der Eucharistie, andererseits spricht von einer »Grundgestalt des Segensmahles, des Dankopfermahles«); M. Stöckelbroeck, *Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens*, in A. von Brandenstein-Zepelin – A. von Stockhausen (Hrsg.), *Das hl. Messopfer als Angelpunkt der Weltgeschichte*, Weilheim-Bierbronn 2004, 35–68 (39–43).

¹⁴¹ Vgl. Gregur (2009) 65–72. Ähnlich C. Rocchetta und G. Koch (siehe die vorausgehende Anmerkung).

¹⁴² A. Gerhards, *Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum*, in A. Gerhards – T. Sternberg – W. Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 10–25 (25).

¹⁴³ R. Messner, *Gebetsrichtung, Altar und exzentrische Mitte der Gemeinde*, in Gerhards – Sternberg – Zahner (2003) 27–36 (34–36).

¹⁴⁴ Messner (2003) 34.

¹⁴⁵ J.H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg⁵ 1992, 61, zitiert bei Messner (2003) 34.

¹⁴⁶ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, in *IKaZ Communio* 14 (1985) 196–215; nachgedruckt in Ders., *Theologie und Kirche* [I], Mainz 1987, 300–320. Vgl. neuerdings auch in Ders., *Die Liturgie der Kirche* (Gesammelte Schriften 10), Freiburg i.Br. 2010, 266–290.

¹⁴⁷ Kasper (1987) 307.

¹⁴⁸ Vgl. Kasper (1987) 310–318.

Mit Hinweis auf Jungmann¹⁴⁹, Ratzinger, Lies und Louis Bouyers Werk über das eucharistische Hochgebet¹⁵⁰ bestimmt Kasper als »Grundgestalt der Eucharistiefeyer« die lobpreisende Gedächtnisfeier. Eigens aufgenommen wird auch der Vorschlag Geses (und Ratzingers), die Messfeier vom alttestamentlichen Dankopfer (Toda) her zu deuten¹⁵¹. Die Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung des einen Opfers Christi zu verstehen, könne helfen, die Kontroversen der Reformationszeit zu überwinden¹⁵². Hilfreich scheint der Hinweis Kaspers, wonach »der erste Sinn der eucharistischen Feier [...] der *cultus divinus* [ist], die Verherrlichung [...] Gottes im Gedenken seiner Großtaten. Dieser kultisch-latreutische Aspekt fällt in unserer auf die menschlichen Bedürfnisse und ihre Befriedigung ausgerichteten Gesellschaft zunehmend schwerer. Darin dürfte der eigentliche Grund der Krise der Liturgie und der verbreiteten Liturgieunfähigkeit liegen«. Das »zweite Sinnziel der Eucharistie« ist »das Heil des Menschen«, das innig mit dem primären Sinn verbunden ist¹⁵³.

Abgelehnt wird, mit einer ähnlichen Begründung wie bei Ratzinger, die These vom Mahl als »Grundgestalt« der Eucharistie. Schon die Rede vom »Mahlcharakter«, so bemerkt Kasper kritisch, »führte in der liturgischen Praxis manchmal zu recht eigenwilligen Experimenten, bei denen [...] im Extremfall die Feier der Eucharistie von einem Bankett oder einer Party kaum mehr zu unterscheiden ist. [...] Statt vom Mahlcharakter sollte man [...] besser vom Gemeinschaftscharakter und von der ekklesialen Dimension der Eucharistie sprechen«¹⁵⁴. Die Eucharistie »ist zugleich Gottes Gabe (katabatisch) wie danksagende opfernde Hingabe (anabatisch), weil sie Jesus Christus, seine Person und sein Werk, vergegenwärtigt, der Gottes Selbstgabe wie die sich selbst hingebende Antwort in einer Person ist«¹⁵⁵. Die drei Aspekte der eucharistischen Realpräsenz, der Eucharistie als Opfer und als Sakrament »bilden [...] eine unlösbare innere Einheit« als »sakramentale Vergegenwärtigung des einen Heilsgeheimnisses Jesu Christi« sowie als »sakramentale Zusammenfassung des gesamten Heilsgeheimnisses«¹⁵⁶.

Erwähnenswert ist auch die Berücksichtigung des Anliegens von Ratzinger in der Fribourger Doktorarbeit von Erwin Keller über die Verbindung zwischen Eucharistie und Parusie¹⁵⁷. Angesprochen wird hier das Thema der Gebetsostung als sichtbarer Ausdruck der lebendigen Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn¹⁵⁸.

¹⁴⁹ Jungmann, *Missarum solemnia* I (1962) 27f.

¹⁵⁰ L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966.

¹⁵¹ Kasper (1987) 308.

¹⁵² Vgl. Kasper (1987) 309.

¹⁵³ Kasper (1987) 310.

¹⁵⁴ Kasper (1987) 313f.

¹⁵⁵ Kasper (1987) 318, mit Hinweis auf Lies (1978) 94–97, »in Weiterführung der Ansätze von J. A. Jungmann und J. Ratzinger« (ibidem, Anm. 75).

¹⁵⁶ Kasper (1987) 319.

¹⁵⁷ E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit* (Studia Friburgensia, Neue Folge 70), Fribourg 1989. Die Arbeit wurde betreut durch Christoph von Schönborn.

¹⁵⁸ Vgl. Keller (1989) 137–147; 204.

11. Verwandte Themen im Werk Ratzingers

11.1 Die Gebetsrichtung bei der Messfeier

Mit dem Thema der eucharistischen »Grundgestalt« verbunden ist die Frage der Zelebrationsrichtung, die hier nur angedeutet werden kann. Ausgehend von einem kurzen Beitrag für die Zeitschrift »Communio« 1979¹⁵⁹, äußert sich Ratzinger hier auf markante Weise in seinem Werk »Fest des Glaubens« 1981¹⁶⁰. Als Korrektur zu einem Aufsatz, nach dem die Eucharistie vor der Liturgiereform zum Allerheiligsten hin zelebriert worden sei¹⁶¹, betont der Theologe den wahren Sinn der Zelebrationsrichtung. Wie beim Thema der »Grundgestalt«, so ist auch hier sein wichtigster liturgiewissenschaftlicher Gewährsmann Josef Andreas Jungmann¹⁶²: der ursprüngliche Sinn der alten Zelebrationsrichtung ist die »Gleichwendung von Priester und Volk zum gemeinsamen Akt der trinitarischen Anbetung, wie sie liturgisch etwa von Augustinus nach der Predigt durch das Gebet ›Conversi ad Dominum‹ eingeleitet wurde. Diese äußere Gleichrichtung hatte als ihren gemeinsamen Bezugspunkt die Zuwendung nach Osten [...]« als Zeichen Christi, der von den Toten auferstanden ist und am Ende der Zeiten in Herrlichkeit wiederkehrt. »Die gemeinsame Wendung dorthin bringt [...] mit der kosmischen Orientierung zugleich eine auferstehungstheologische und darin trinitarische Deutung der Eucharistie sowie damit eine ›parusiale‹ Auslegung, eine Theologie der Hoffnung, in der jede Messe Zugehen auf die Wiederkunft Christi ist«¹⁶³. Das Bild des Kreuzes verwahrt in sich die ganze Theologie der Ostung¹⁶⁴. In der gegenwärtigen Vorstellung im Gefolge der Liturgiereform hingegen tritt der Gedanke der Gemeinschaft in den Vordergrund, wobei »Priester und Gemeinde in einem Dialogverhältnis einander zugewandt stehen. Auch damit ist immer noch *eine* Dimension der Eucharistie ausgesagt. Die Gefahr besteht darin, dass das Kommunitäre die Gemeinde zum geschlossenen Kreis macht [...] Dieser Vorstellung [...] wird liturgische Erziehung mit allen Kräften entgegenwirken müssen. Die Gemeinde dialogisiert nicht mit sich selbst, sondern sie ist im gemeinsamen Aufbruch zum wiederkommenden Herrn hin«¹⁶⁵. Eine Wiederentdeckung der Ostung ist wünschenswert für eine Liturgie, die den von Gott geschaffenen Kosmos ernst nimmt. Beim Hochgebet sollen Priester und Gläubige nicht einander anschauen, sondern sich gemeinsam auf das Kreuz ausrichten¹⁶⁶. In einer Fußnote erinnert Ratzinger abschließend auf die einschlägigen Untersuchungen von Klaus Gamber¹⁶⁷.

¹⁵⁹ J. Ratzinger, *Kleine Korrektur*, in IKaZ Communio 8 (1979) 381f.

¹⁶⁰ Ratzinger (1981) 121–126 (*Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*) = (2008) 463–468.

¹⁶¹ Vgl. E.A. Diederich, *Das Gegenwärtigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie*, in IKaZ Communio 7 (1978) 498–508 (501).

¹⁶² Genannt wird hier J.A. Jungmann, Rezension zu O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, 2 Bde., Bonn 1965, in ZKTh 88 (1966) 445–450.

¹⁶³ Ratzinger (1981) 122 = (2008) 464.

¹⁶⁴ Vgl. Ratzinger (1981) 123 = (2008) 465.

¹⁶⁵ Ratzinger (1981) 124 = (2008) 466.

¹⁶⁶ Vgl. Ratzinger (1981) 124f = (2008) 466f.

¹⁶⁷ Vgl. Ratzinger (1981) 126, Anm. 4 = (2008) 468, Anm. 4. Zu Gamber vgl. M. Hauke, *Klaus Gamber als »Vater« einer »neuen liturgischen Bewegung«*, in Forum Katholische Theologie 25 (2009) 1–38 (24–27).

Die Themen der Grundgestalt und der Zelebrationsrichtung werden noch stärker einander angenähert in einem kurzen Kapitel des liturgischen Hauptwerkes von Ratzinger, »Der Geist der Liturgie«: »Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie«¹⁶⁸. Die liturgische Erneuerung forderte die Zelebration zum Volke hin, wobei »Priester und Volk sich gegenseitig anblicken und gemeinsam den Kreis der Feiern bilden«. Dies begründete man mit dem letzten Abendmahl. Die Errichtung neuer Altäre erscheint von daher »als die eigentliche Frucht der liturgischen Erneuerung durch das II. Vaticanum«, die »eine neue Idee vom Wesen der Liturgie als gemeinschaftlichem Mahl einschließt«¹⁶⁹. Der Begriff »Mahl« kann die Eucharistie freilich »nicht zulänglich beschreiben«¹⁷⁰, und beim Beten geht es um die gemeinsame Ausrichtung auf den Herrn¹⁷¹.

Das Thema der christlichen Gebetsrichtung wird auf gründliche Weise behandelt von Uwe Michael Lang, zu dessen Werk Kardinal Ratzinger ein Vorwort verfasste (2003)¹⁷². Dabei erinnert er an die wichtige Klärung der Sakramentenkongregation im Jahre 2000, wonach die Errichtung von Volksaltären bei Neubauten keineswegs verpflichtend ist, sondern nur einen Vorschlag darstellt; außerdem müsse die geistliche Ausrichtung immer »versus Deum per Iesum Christum« sein¹⁷³. Ratzinger erinnert sodann an die Bemerkung Jungmanns, wonach die klassische Gebetsrichtung keine Abwendung vom Volk, sondern eine Gleichrichtung mit dem Volk darstellt. »Der Wortgottesdienst ist als Verkündigung ein dialogisches Geschehen [...] Das eucharistische Hochgebet hingegen ist Gebet, in dem der Priester zwar als Vor-Beter fungiert, aber doch gemeinsam mit dem Volk und wie dieses zum Herrn gerichtet ist«¹⁷⁴. Auch die zu Unrecht vergessenen Beiträge von Bouyer und Gamber werden erwähnt. Es geht um die »Öffnung der Liturgie nach vorn und nach oben«¹⁷⁵. Die überaus starke Aufmerksamkeit für das Thema der Zelebrationsrichtung (und damit indirekt auch für die »Grundgestalt« der Messfeier) bemerkt der Heilige Vater dann ausdrücklich im Vorwort zum Eröffnungsband seiner gesammelten Schriften über die »Theologie der Liturgie« (2008)¹⁷⁶.

11.2 Das Dankgebet als »liturgische Gestalt« der Messfeier

Nicht vergessen werden sollte das neueste Werk Joseph Ratzingers über die Gestalt Jesu mit seinen Ausführungen über das letzte Abendmahl (2011)¹⁷⁷. Wichtig ist dabei

¹⁶⁸ Ratzinger (2000) 65–73 = (2008) 77–85.

¹⁶⁹ Ratzinger (2000) 67f = (2008) 79f.

¹⁷⁰ Ratzinger (2000) 68 = (2008) 80.

¹⁷¹ Vgl. Ratzinger (2000) 69–71 = (2008) 81–83.

¹⁷² J. Ratzinger, *Geleitwort*, in U.M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 2003, 7–11 = (2008) 469–471.

¹⁷³ Vgl. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani*, in *Communicationes* 32 (2000) 171f; deutsch bei Lang (2003) 25f.

¹⁷⁴ Ratzinger (2003) 9f = (2008) 470.

¹⁷⁵ Ratzinger (2003) 10 = (2008) 471.

¹⁷⁶ Vgl. Ratzinger (2008) 6f.

¹⁷⁷ J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i.Br. 2011, 122–164.

der Abschluss des Kapitels, überschrieben mit dem Titel »Vom Abendmahl Jesu zur Eucharistie am Sonntagmorgen«¹⁷⁸. Der Wiederholungsbefehl Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« bezieht sich nicht auf das Pascha-Mahl, »falls das Letzte Mahl Jesu ein solches war«. Das Pascha wird einmal im Jahr gefeiert. »Zur Wiederholung aufgetragen ist [...] nur das, was Jesus an diesem Abend neu getan hat: das Brotbrechen, das Gebet des Segens und des Dankens und mit ihm die Worte der Verwandlung von Brot und Wein«¹⁷⁹. Mit den »Worten und Gesten Jesu« war »zwar das Wesentliche des neuen ›Kultes‹ geschenkt, aber noch nicht eine fertige kultische Gestalt vorgegeben. Sie musste sich im Leben der Kirche erst bilden. Es lag nahe, dass man zunächst nach dem Vorbild des Letzten Abendmahles miteinander Mahl hielt und dann die Eucharistie anfügte«. Erfahrungen wie die des Ersten Korintherbriefes führten dann freilich »recht früh zur Trennung von Herrenmahl und Sättigungsmahl«. Die Herrenworte erscheinen dabei »als Teil seiner Berakha, seines Dank- und Segensgebetes«¹⁸⁰. Von »der Danksagung Jesu her, die der jüdischen Berakha eine neue Mitte gibt, erweist sich das Dankgebet, die *eucharistia*, zunehmend als die eigentlich prägende Form, als die liturgische Gestalt, in der die Stiftungsworte ihren Sinn haben und in der sich der neue Kult darstellt, der die Tempelopfer ablöst [...]«¹⁸¹.

Ratzinger zitiert dann ausdrücklich Josef Andreas Jungmann: »Grundgestalt [der Messfeier] ist das Dankgebet über Brot und Wein. Vom Dankgebet nach dem Mahle des letzten Abends hat die Liturgie der Messe ihren Ausgang genommen, nicht vom Mahle selbst. Dieses wurde für so wenig wesentlich und für so sehr ablösbar gehalten, dass es noch in der Urkirche weggefallen ist. Dagegen hat die Liturgie [...] das [...] Dankgebet weiterentwickelt [...] Das, was die Kirche in der Messe feiert, ist nicht das Letzte Abendmahl, sondern das, was der Herr beim Letzten Abendmahl eingesetzt und der Kirche übergeben hat: das Gedächtnis seines Opfertodes«¹⁸². Ebenfalls von Jungmann wird die Erkenntnis übernommen, dass nach der Ablösung der Eucharistie von einem Sättigungsmahl die Kirche die Messfeier nicht als »Mahl« bezeichnet; dergleichen erscheint hingegen als Erfindung der Reformatoren¹⁸³.

Schon in apostolischer Zeit (vgl. Apg 20,6–11) wird das »Brotbrechen« »auf den Morgen des Auferstehungstages verlegt« und erscheint so »als Begegnung mit dem Auferstandenen«. Der Sonntag als »erster Tag der Woche« (1 Kor 16,2) ist der »Tag des Herrn« (Offb 1,10). Dabei war es folgerichtig, die Eucharistiefeier mit dem anfangs noch in der Synagoge gehaltenen Wortgottesdienst zu verbinden. »Dieser Werdeprozess gehört in die Stiftung selbst hinein«, welche die Auferstehung Christi und die lebendige Gemeinschaft der Kirche voraussetzt, »die unter der Führung des Geistes Gottes der Gabe des Herrn ihre Form im Leben der Glau-

¹⁷⁸ Ratzinger (2011) 159–164.

¹⁷⁹ Ratzinger (2011) 159.

¹⁸⁰ Ratzinger (2011) 160.

¹⁸¹ Ratzinger (2011) 161.

¹⁸² Jungmann, *Messe im Gottesvolk* (1970), 24; vgl. Ratzinger (2011) 161f.

¹⁸³ Vgl. Ratzinger (2011) 162, mit Hinweis auf Jungmann (1970) 23, Anm. 73 (vgl. oben, Punkt 4).

benden gibt«. »Ein Archaismus, der hinter die Auferstehung und ihre Dynamik zurückgehen und nur das Abendmahl nachahmen wollte, entspräche nicht dem Wesen der Gabe, die der Herr den Jüngern vermacht hat«. Durch die Danksagung macht uns der auferstandene Herr zu mit ihm Dankenden, die seinen Segen empfangen¹⁸⁴.

Der zweite Teil des Jesusbuches trägt die Früchte der Diskussion über die »Grundgestalt« der Messfeier in eine breite Öffentlichkeit. Das Letzte Abendmahl bildet die Stiftung der Eucharistie, aber ihre »prägende Form« und Sinn gebende »liturgische Gestalt« ist die Danksagung, welche die Kirche in das Opfer Jesu hineinzieht und sie mit den Segensgaben des Auferstandenen beschenkt.

12. Weiterführende Überlegungen

Die Darlegungen Joseph Ratzingers haben die stark zeitbedingte Überzeugung der Liturgischen Bewegung vom »Mahl« als »Grundgestalt« der Messfeier als fragwürdig erwiesen. Es bleibt aber unseres Erachtens die Aufgabe, die einschlägige Thematik noch präziser auszuformulieren. Dazu seien abschließend einige Vorschläge skizziert.

12.1 Die Deckungsgleichheit zwischen »Grundgestalt« und »Sinngehalt«

Die Kategorie der »Grundgestalt« ist durchaus brauchbar, ist aber stark von ihrem Ursprung im Werk Romano Guardinis her geprägt, so dass sie – wie es scheint – keine allgemeine Rezeption in der gängigen theologischen Sprache gefunden hat. Das theologische Problem im Vorschlag Guardinis besteht im Gegensatz zwischen äußerer Form (der Mahlgestalt) und innerem Sinn (dem Opfer Christi). Ratzinger betont zu Recht, dass Gehalt und Gestalt einander entsprechen müssen. Folglich müsste es für die theologische Diskussion reichen, den Sinngehalt der Eucharistie systematisch zu beschreiben, um ein Leitbild zu haben für die liturgische Gestalt.

12.2 Das eucharistische Gastmahl als integraler Bestandteil des Messopfers

Für das Ergebnis der Diskussion ist entscheidend die Verhältnisbestimmung zwischen dem Opfergedanken und dem Mahlcharakter der Eucharistie. Umstritten ist in der jüngeren Diskussion, ob die Messfeier überhaupt mit dem Begriff »Mahl« zu kennzeichnen ist¹⁸⁵. Wenn wir »Mahl« phänomenologisch als länger dauernden und gemeinschaftlich vollzogenen Sättigungsvorgang bestimmen, dann erscheint die Anwendung dieses Begriffes auf die Messfeier als fragwürdig. Problematisch ist die Beschreibung der Eucharistie als »Herren-

¹⁸⁴ Ratzinger (2011) 163f.

¹⁸⁵ Für eine religionsphilosophische Beschreibung des »Mahles« vgl. Meyer (1989) 44–47; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, in Ders. (2008) 197–214 (200–203) (zuerst Meitingen – Freising 1966).

mahl«, denn dieser Begriff setzt beim hl. Paulus die Verbindung mit einem Sättigungsmahl voraus, die für die Messfeier nicht wesentlich ist und sich auf eine kurze Zeit der frühen Kirche beschränkt. Noch problematischer ist die reformatorische Beschreibung der Eucharistiefeier als »Abendmahl«: Jesus hat nicht aufgetragen, das Abendmahl zu wiederholen, sondern das eucharistische Gedächtnis zu vollziehen, das in den sakramental wirksamen Herrenworten sein Zentrum findet.

Annehmbar scheint der Begriff des »Mahles« freilich im Sinne einer Speisung durch die Eucharistie, worin Christus die Gläubigen mit sich und untereinander verbindet. Typisch dafür ist der traditionelle lateinische Begriff des *convivium*, mit dem beispielsweise der hl. Thomas von Aquin das Geheimnis der Eucharistie umschreibt: *O sacrum convivium in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae nobis gloriae pignus datur*.¹⁸⁶ Von daher scheint es nicht unbedingt abwegig, die Eucharistie auch mit dem Begriff des Mahles zu beschreiben. Um die entscheidenden Aspekte der Eucharistie auf den Punkt zu bringen, zitiert der Katechismus der Katholischen Kirche die Beschreibung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, worin die Messfeier bezeichnet wird als »eucharistisches Opfer«, wodurch »das Opfer des Kreuzes« durch die Zeiten hindurch fort dauert, aber auch als »Gedächtnis« des Todes und der Auferstehung Jesu, als »Sakrament«, »Band der Liebe« und »österliches Mahl« (*convivium Paschale*)¹⁸⁷. Der Mahl begriff findet gewiss seine deutlichste Verwirklichung im eucharistischen Gastmahl, der Kommunion, zeigt sich aber auch in anderen Elementen der Feier, wie in der Bezeichnung des Altars als *mensa*. Von da aus beschreibt der Katechismus die Messfeier gleichzeitig als »Opfer« und »Mahl«: »Die Messe ist zugleich und untrennbar das Opfergedächtnis, in welchem das Kreuzesopfer für immer fortlebt, und das heilige Mahl (*sacrum convivium*) der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des Herrn«¹⁸⁸.

Wichtig ist freilich, dass sowohl die Liturgiekonstitution als auch der Katechismus den Opferbegriff an die Spitze stellen. Aus systematischer Sicht erklärt sich die Voranstellung des Opfers durch den primären Sinngehalt der Eucharistie, der in der Verherrlichung Gottes besteht. Die Mitteilung des Heiles im eucharistischen Sakrament ist erst eine Folge der Hinwendung zu Gott. Aus der Hinwendung der Menschheit Christi zu Gott fließt als Wirkung die Gabe der Gnade, die sich zu allererst in der Kommunion verwirklicht. Der anabaptische Sinn der Eucharistie ist von daher dem katabaptischen Sinn systematisch voranzustellen¹⁸⁹. Das gilt, wie »Sacrosanctum Concilium« betont, schon für die Liturgie im all-

¹⁸⁶ Magnificat-Antiphon zur Zweiten Vesper des Fronleichnamfestes: *Liturgia horarum iuxta ritum romanum*, vol. III, Civitas Vaticana 1977, 502; vgl. *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini ...*, vol. II, Bonn 2008, 27.

¹⁸⁷ KKK 1323 & Sacrosanctum Concilium 47.

¹⁸⁸ KKK 1382.

gemeinen: sie ist »vor allem Verehrung der göttlichen Majestät« (*sacra Liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis*)¹⁹⁰.

Dies wird sehr deutlich in den Darlegungen Ratzingers, der den Begriff der »logike latreia« (im Sinne der Danksagung und Anbetung) als »die angemessenste Formel für die Wesensgestalt der christlichen Liturgie« ansieht¹⁹¹. »Liturgie ist zuerst Opus Dei, und dies im einfachen Sinn. Sie ist unser Zugehen auf Gott, sie ist Verherrlichung des lebendigen Gottes«. Gleichzeitig setzt sie »das Absteigen Gottes voraus; nur dieses Absteigen kann uns zur Leiter werden, auf der wir mit dem absteigenden Gott aufsteigen dürfen zu ihm«¹⁹². Der primäre Sinn der Hingabe Jesu ist die Verherrlichung Gottes, der sekundäre Sinn (der innerlich vom primären Sinn abhängig ist) die Mitteilung des Heiles. Was für das Opfer Christi gilt, trifft auch auf den Sinngehalt der Messfeier zu.

Diese Verhältnisbestimmung findet sich mit aller Klarheit in der Enzyklika Johannes Pauls II., »Ecclesia de Eucharistia« (2003): »Kraft ihrer innigen Beziehung mit dem Opfer von Golgota ist die Eucharistie *Opfer im eigentlichen Sinn* [...] Das Geschenk seiner Liebe und seines Gehorsams bis zur Vollendung des Lebens ([...]) ist in erster Linie eine Gabe an seinen Vater [...]«¹⁹³. Im gleichen Sinne äußert sich auch die Instruktion der Sakramentenkongregation »Redemptionis Sacramentum« (25. 3. 2004): die Eucharistie ist »nicht nur ein Gastmahl, sondern auch und vor allem ein Opfer«¹⁹⁴.

Opfer und Mahl sind dabei keine gleichrangigen Kategorien. Das eucharistische Opfer enthält das Gastmahl der hl. Kommunion. Die vorrangige Kategorie bleibt da-

¹⁸⁹ Die Kennzeichnung zumal der eucharistischen Liturgie als Kult (Verherrlichung Gottes) ist von manchen Liturgiewissenschaftlern im Gefolge von Emil Josef Lengeling sehr kritisch betrachtet worden. Der von der Religionsgeschichte her kommende Kult wolle die göttliche Gnade durch menschliche Aktivität herbeizwingen; die christliche Liturgie sei hingegen zuerst heilendes Handeln Gottes, das dann erst in dialogischer Antwort den Lobpreis aus menschlichem Mund ermöglicht: vgl. E.J. Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar* (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 1964, 23–28, zitiert bei Berger (2009) 88; vgl. M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA X), Paderborn 1995, 26–34. Deshalb gebe es einen Vorrang der katabatischen oder soterischen vor der anabatischen oder latreutischen Dimension. Zu berücksichtigen ist hier freilich, dass es beim christlichen Kult um eine Teilhabe am Opfer Jesu geht, bei dem die göttliche Person des ewigen Sohnes durch ihre menschliche Natur handelt. Das Opfer Jesu (als anabatischer Akt) ist durch die Inkarnation ermöglicht (als »Katabase«, »Herabsteigen« Gottes) und zielt auf das Heil der Menschen (als katabatische Dimension). Im von Christus ermöglichten Handeln der Kirche ist freilich der primäre Zweck die Verherrlichung Gottes, also die anabatische Dimension.

¹⁹⁰ Zweites Vatikanum, Sacrosanctum Concilium 33.

¹⁹¹ Ratzinger, *Geist der Liturgie* (2000) 42 = (2008) 60.

¹⁹² J. Ratzinger, *Grußwort*, in F. Breid (Hrsg.), *Die heilige Liturgie. Beiträge der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, Steyr (Österreich) 1997, 9–12 (9f).

¹⁹³ Ecclesia de Eucharistia 13. Vgl. schon Apostolisches Schreiben »Dominicae coenae« (1980), 9: »Die Eucharistie ist vor allem ein Opfer: Opfer unserer Erlösung und zugleich Opfer des Neuen Bundes ...«. Ähnlich Apostolisches Schreiben »Mane nobiscum Domine« (7. 10. 2004), 15: »Es besteht kein Zweifel, dass unter den verschiedenen Aspekten der Eucharistie jener des *Gastmahles* am meisten ins Auge fällt. ... Dennoch darf nicht vergessen werden, dass das eucharistische Mahl auch und zuerst einen tiefen (*penitus et in primis*) *Opfercharakter* besitzt«.

¹⁹⁴ Redemptionis Sacramentum 38.

rum das Opfer, dessen Wirkung zur Vollendung kommt in der Mitteilung des Heiles und in der sakramentalen Teilnahme an der Eucharistie. Das Opfer bildet auch den Kern des sakramentalen Gedächtnisses, der Anamnese. Die Epiklese hingegen gehört zur Mitteilung des Heils aufgrund des Opfers. Auch die Auferstehung Christi gründet auf seiner Hingabe am Kreuz. Kardinal Koch betont: »die sakramentale Vergegenwärtigung des Versöhnungshandelns Jesu am Kreuz begründet allererst den Gemeinschaftscharakter der Eucharistie und keineswegs umgekehrt«¹⁹⁵.

12.3 Die Danksagung als Bestandteil des Opfers

Als »Grundgestalt« der Eucharistie bestimmt Ratzinger die »Danksagung«, die »Eucharistie«, bzw. den segnenden Lobpreis (Eulogia). Diese Sinnbestimmung nimmt Maß am Namen der »Eucharistie« für die Messfeier und trifft zweifellos einen zentralen Gehalt. Der umfassendere Gehalt scheint freilich der des »Opfers«, der sich schon bei den frühen griechischen Kirchenvätern in Begriffen wie *tusia* und *prophora* ausdrückt. Das Opfer umfasst gewiss den Lobpreis und die Danksagung, aber auch die Bitte und die Sühne¹⁹⁶. Umfassender und treffender als die Rede von der »Eucharistiefeier« scheint darum in der deutschen Sprache die leider in Vergessenheit geratene Bezeichnung des heiligen »Messopfers«. Danksagung und Darbringung können voneinander unterschieden werden (insofern das Wort des Dankes in die Darbringung des Opfers Christi einmündet). Die Danksagung kann aber auch als Bestandteil des Opfers gesehen werden. Als »Grundgestalt« oder vorzüglicher Sinngehalt der Messfeier erscheint darum das Opfer, zu dessen Integrität auch die sakramentale Mitteilung des Heiles und das eucharistische Gastmahl gehören¹⁹⁷.

12.4 Die Gleichrichtung von Priester und Volk beim Gebet »versus Deum«

Der vorzügliche Sinngehalt des Opfers muss auch in der konkreten liturgischen Feier zur Darstellung gelangen. Besonders empfehlenswert ist es darum, wenn sich der Zelebrant beim Gebet (vor allem beim eucharistischen Hochgebet) gemeinsam und gleichgerichtet mit dem Volk dem Kreuz zuwendet¹⁹⁸. Die Zuwendung zum Volk

¹⁹⁵ K. Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.* (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 137.

¹⁹⁶ Vgl. Konzil von Trient, Dekret über das Messopfer, Kanon 3: »Wer sagt, das Messopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer oder ein bloßes Gedächtnis des am Kreuze vollzogenen Opfers, nicht aber ein Sühnopfer; ... und man dürfe es nicht für Lebende und Verstorbene, für Sünden, Strafen, zur Genugtuung und für andere Nöte darbringen: der sei mit dem Anathem belegt« (DH 1753). Zum vierfachen Zweck des Messopfers (sacrificium laetiticum, eucharisticum, propitiatorium, impetratorium) vgl. etwa Diekamp – Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, III, Münster ¹³1962, 216–219; García Ibáñez (2006) 543f.

¹⁹⁷ Vgl. García Ibáñez (2006) 484, nota 67: »In questa prospettiva la dimensione conviviale dell'Eucaristia è rispettata, ma va considerata non come un pasto comunitario ordinario, bensì in rapporto alla comunione con il corpo dato e col sangue sparso di Gesù Cristo e, pertanto, come partecipazione al suo sacrificio«. Ähnlich N. Bux, *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Casale Monferrato ²2009, 101: »Essa [la croce] sta a ricordare che la *forma* dell'eucaristia è il sacrificio di Cristo«.

ist angemessen bei der Verkündigung des Wortes Gottes und bei der Mitteilung der Heilsgaben, wie bei der Spendung der Kommunion. Sie ist freilich eine Vorbereitung und eine Frucht der Hinwendung zu Gott, die in ihrem Vorrang auch in der architektonischen Gestaltung der Kirchen deutlich werden müsste.

¹⁹⁸ Vgl. dazu M. Kunzler, *Die kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger*, in R. Voderholzer (Hrsg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 172–204 (188–203); M. Gagliardi, *Liturgia fonte di vita. Prospettive teologiche*, Verona 2009, 147–161; C. Barthe, *La messe à l'endroit. Un nouveau mouvement liturgique*, Paris 2010, 85–87. Kunzler betont, die Ausrichtung auf ein Altarkreuz, das zwischen Priester und Gemeinde steht, könne nur eine Zwischenlösung sein (vgl. aaO., 202). Für Barthe ist die gemeinsame Gebetsrichtung von Priester und Volk das sichtbarste Zeichen für den Willen zur »Reform der Reform« (»le signe le plus visible d'une volonté de réforme de la réforme«: aaO., 85).

»Sentire cum Ecclesia«. Zur Kardinalserhebung von P. Karl Josef Becker SJ

Von Florian Kolffhaus, Rom

Der Titel, den Jörg Bremer für seine Würdigung Kardinal Beckers in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 20. Januar 2012 wählte, hätte treffender kaum sein können: »Der Treue«. Will man das Leben und Wirken des 1928 in Köln geborenen Jesuiten umschreiben, so zeichnet ihn tatsächlich seine Treue aus: zur Gesellschaft Jesu, in die er 1948 eintrat; zu seiner priesterlichen Berufung und zum kirchlichen Lehramt, dem er sich in seinem Dienst als Professor stets verpflichtet wusste. 1958 wurde er in Frankfurt zum Priester geweiht, seit 1969 unterrichtete er an der Päpstlichen Universität Gregoriana und seit 1982 arbeitete er als Konsultor für die Glaubenskongregation. Sein Wirken in der Kongregation ist und bleibt der Öffentlichkeit verborgen, und doch scheint sich die Erhebung zum Kardinal gerade auch auf diese wertvolle Tätigkeit zu beziehen, in der der damalige Kardinal Ratzinger Becker kennen- und schätzen lernte. Was der Kirche in der Person des neu kreierten Kardinal Becker vorgestellt wird, ist eine Theologie, die in der Treue zum Lehramt nichts an Kraft einbüßt. Die Treue zur katholischen Lehre steht ja keineswegs im Widerspruch zur akademischen Theologie, sondern macht sie zu dem, was sie eigentlich ist: heilige Wissenschaft, »Wissenschaft der Heiligen«, wie Thomas von Aquin sagen würde. Nicht in dem Sinne, dass alle Theologen Heilige wären, sondern so verstanden, dass sie auf Erden das studieren, was die Heiligen im Himmel unvermittelt schauen. Gegenstand der Theologie ist die Offenbarung, wie sie die Kirche lehrt. Ihr dient der Theologe. Diese Grundwahrheit, so will diese Würdigung vor allen Dingen zeigen, war und ist kennzeichnend für Beckers theologisches Schaffen oder, um genauer zu sein, für die Methode, der er ein langes Leben treu geblieben ist. Sein Horchen auf das Magisterium und der Gehorsam demgegenüber, was es verbindlich lehrt, zeichnen ihn in einer Zeit aus, in der viele Theologen meinen, ihre wissenschaftliche Aufgabe bestünde darin, die kirchliche Lehre zu korrigieren anstatt sie zu erklären, zu hinterfragen anstatt sie zu verteidigen und zu verändern, anstatt, wo immer das möglich ist, dazu beizutragen, sie ohne Widersprüche weiter zu entfalten. Kardinal Beckers Treue gründet im Hören auf die Kirche, oder besser gesagt, wie es der Titel der ihm zum 75. Geburtstag gewidmeten Festschrift ausdrückt, im Fühlen mit der Kirche – »Sentire cum Ecclesia«¹. Als Jesuit wusste er um dieses nicht nur intellektuelle, sondern auch affektive Mitfühlen, das manchmal zu einem Mitleiden mit der Kirche werden kann. Seine Erhebung zum Kardinal ehrt ihn als einen Mann der Kirche, der auch in schweren Zeiten treu war, und dem es stets darauf ankam – trotz so manchen Lärms an den theologischen Fakultäten – die Stimme der Kirche zu hören.

¹ Enrique Benavent Vidal – Ilaria Morali (Hrsg.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ* (Series valentina 49), Promolibro: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 534 S. Der Band enthält eine Aufsatzsammlung sowie eine Bibliographie.

Der »letzte Scholastiker«

Studenten der Gregoriana haben Kardinal Becker nicht selten als den »letzten Scholastiker« bezeichnet. Manche taten dies sicherlich in einer Weise, als ob hier von einer aussterbenden Art die Rede sei, die nach dem großen kirchlichen Klimawandel der letzten Jahrzehnte eigentlich keine Überlebenschance mehr hätte. Andere erblickten in ihm, vielleicht nicht ohne Bewunderung und Staunen, den »Letzten seines Schlages«, einen »letzten Mohikaner«, der trotz aller Widerstände die Fahne hochhielt und die Hörsäle zu füllen wusste, weil er mit großer Klarheit und in wissenschaftlicher Präzision das vortrug, was die Kirche glaubt und lehrt. Und doch – das werden nicht nur diejenigen bestätigen, die unter der Leitung P. Beckers eine Doktorarbeit schreiben und ihn daher näher kennenlernen konnten – ist er keineswegs der »letzte Scholastiker«. Seine Promotion über Domingo de Soto² und seine berühmten Vorlesungen »*de gratia*«³ mögen es vielleicht nahelegen, ihn so zu nennen. In Wahrheit hat Becker nie eine Theologie präsentiert, die, wie man es der Neuscholastik vorwerfen mag, meinte, alles »im Griff« zu haben. Das genaue Hören Beckers auf das Lehramt ließ ihn wissen, was jeder theologischen Diskussion entzogen und was von eben dieser geklärt und vertieft werden muss. Ohne sich hinter einer narrativen Theologie zu verstecken, die der Definition von Wahrheit mit bloßen Umschreibungen ausweicht, hat Becker die Schärfe (nicht nur) des scholastischen Systems benutzt, um in wissenschaftlicher Redlichkeit, Lehre und Meinung, Magisterium und Theologie zu unterscheiden. Gerade seine Forschungen auf dem Gebiet der Frage nach dem, was das kirchliche Lehramt tut (und nicht tut), hebt ihn über einen Neoscholastiker hinaus, der zwar mit Brillanz, doch ohne Blick auf einen weiteren Horizont Schultheologie betreibt.

»*Fides quaerens intellectum*« – in diesem Sinn ist Becker zweifellos auch Scholastiker, der mit Hilfe der vom Glauben erleuchteten Vernunft denselben Glauben tiefer zu verstehen sucht, dabei aber nicht verschweigt, wo unser Wissen an Grenzen kommt oder wo, und das ist vielleicht besonderer Ausdruck seiner Treue, das Lehramt noch nicht gesprochen hat und es daher den Theologen fordert vorzuarbeiten. Becker war sich stets bewusst, dass das Magisterium mit Autorität verpflichtet, die Theologie aber mit Argumenten überzeugt. So ist das Lehramt wesentlich eines – die Theologie legitimer Weise aber vielfältig und nicht an einzelne Schulen gebunden, die, wie es ja auch mit unterschiedlichen Formen der Spiritualität der Fall ist, miteinander konkurrieren können. Hier zeigt sich, dass Becker stets über den Tellerrand eines bestimmten Systems hinausdenken konnte, weil er fest auf dem einen Fundament stand, das das Lehramt dem Theologen vorgibt: Nur wer dem Magisterium treu ist und weiß, was dieses lehrt, kann sich der herausfordernden Freiheit der Wissenschaft stellen, Neuland betreten und schultheologische Vorgaben verlassen.

² K.J. Becker, Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient (Analecta Gregoriana 156), Rom 1967.

³ K.J. Becker, *De gratia*. A cura di A.M. Zaffi. Ad uso degli studenti per l'anno accademico 1988–89, Pontificia Università Gregoriana: Roma ²1992 (italienische Vorlesungsmitschrift).

Für Becker war klar, dass Begriffe des kirchlichen Lehramts selbst erstaunlich jung sind: 1835 benützt Gregor XVI. in »*Commissum divinitus*« zum ersten Mal den Begriff »*magisterium*« in einem lehramtlichen Dokument, wobei er von einer »*potestas magisterii*« neben der »*potestas regiminis*« spricht. Er war auch der Erste, der die Form einer Enzyklika für die Ausübung seines Lehramtes benutzte. Das II. Vatikanum spricht 1964 in »*Lumen Gentium*« zum ersten Mal von »*munus docendi*« als Terminus für die Ausübung des Lehramtes. Weit davon entfernt, eine rückwärtsgewandte Theologie zu betreiben, so als ob man tatsächlich der »letzte Dinosaurier« sei, hat Becker Fragen gestellt, die bislang unbeantwortet geblieben sind, ja für die die theologische Wissenschaft noch gar keine genaue Begrifflichkeit gefunden hat: Was ist eigentlich ein »pastorales Lehramt«? Sind *munus docendi* und *Magisterium* wirklich austauschbare Synonyme? Gibt es neben dem *munus determinandi* ein *munus praedicandi*? Wo liegen die lehramtlichen Unterschiede der verschiedenen Dokumentengattungen des Konzils? Lehrt die Kirche jenseits der geoffenbarten *res fidei et morum* im Bereich der Moral und wenn ja, welchen Akt der Annahme haben Katholiken und Nicht-Katholiken zu leisten? Welche Verbindlichkeit kann die kirchliche Autorität im Bereich der Soziallehre, politischer Entscheidungen und kultureller Fragen einfordern? Was genau bedeutet der viel zitierte Begriff »*communio*« und der noch schillerndere »*Communio-Theologie*«? Was wirklich sind die *semina verbi* in den nicht-christlichen Religionen und Philosophien? Und vieles mehr.

Das Zweite Vatikanische Konzil

In diesem Kontext hat Becker es gewagt – und so gegen den theologischen *mainstream* zu forschen, braucht Mut –, Fragen nach der lehramtlichen Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils zu stellen. Ausgehend von den Tatsachen, dass es sich als pastoral verstand und, im Gegensatz zu vorhergehenden Konzilien, offensichtlich seine Rede mit der Verwendung von (wenigstens) drei verschiedenen Textgattungen gewichten wollte, gibt es hier tatsächlich noch viel für die theologische Forschung zu tun. Es ist Beckers Verdienst – ohne in eine der gängigen Schubladen »modernistisch« – »traditionalistisch« gesteckt werden zu können – Ansichten zu kritisieren, die sich als Lehramt und damit unfehlbar (oder wenigstens unangreifbar!) ausgaben, in Wahrheit aber nur theologische Meinungen waren. Seine Kritik z. B. an der Schule Alberigos, die im Zweiten Vatikanum einen Bruch mit der Tradition sehen wollte, und das kritische Nachdenken über die Natur der Konzilsdokumente, zu dem er einige seiner Promovenden angestoßen hat, stehen ganz in der Linie jener berühmten Rede Papst Benedikt XVI. vom 22. Dezember 2005 über die »Hermeneutik der Reform in der Kontinuität«, die der Tradition verpflichtet ist. Es ist Becker zu verdanken, dass so manche falsche Interpretation des Konzils entlarvt wurde, die in einer allzu »konservativen« Lesart seiner Texte gründet, d.h. die in allen Dokumenten dogmatische Aussagen anstatt pastoraler, also auf die Praxis ausgerichtete Weisungen sieht. Wie falsch ist es daher, Becker – wenn auch mit verschmitzter Herzlichkeit – das Attribut »der Letzte seiner Art« beizulegen. Vielmehr ist er Avantgarde der theo-

logischen Forschung über das Konzil. Seine Erhebung zum Kardinal scheint das in höchstem Maße zu bestätigen.

»*Ecclesia Christi subsistit in Ecclesia catholica*«

Es ist bedauerlich, dass Becker nur relativ wenig publiziert hat. Unter der wirklich überschaubaren Zahl seiner Bücher findet sich eines, das er unter dem Titel »Wesen und Vollmacht des Priestertums nach dem Lehramt« der Frage nach dem Wesen des priesterlichen Dienstes widmet. Diese Schrift, erschienen in der Reihe »*Quaestiones Disputatae*«⁴ und leider nur noch antiquarisch erhältlich, wird hoffentlich mit der Erhebung Beckers zum Kardinal mehr Beachtung und vielleicht sogar eine Neuauflage finden. In großer Klarheit tritt uns hier sein Denken entgegen, das, wie gesagt, als »*sentire cum Ecclesia*« gekennzeichnet ist. So schreibt Becker schon auf den ersten Zeilen, dass nur die neutestamentliche Offenbarung sagen kann, was das katholische Priestertum sei. Diese Offenbarung aber »tritt an niemanden der heute Lebenden unmittelbar heran, sondern nimmt ihren Weg über die Kirche. Die Kirche legt ihm die Heilige Schrift vor, die Kirche vermittelt die Überlieferung, die Kirche gibt ihm durch das Lehramt Richtlinien oder verbindliche Deutungen von Schrift und Überlieferung.«⁵ Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, ob – und wenn ja – wie, diese Kirche erkannt werden kann. Die Forschungen Beckers zur (berühmt berüchtigten) Aussage des Konzilsdokuments *Lumen Gentium*, dass die Kirche in der katholischen Kirche subsistiere, zeigen, dass – wie es in den Akten des Konzils klar zu finden ist – nur die katholische Kirche die Kirche Christi ist (»*Clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica [...] dicitur [...] una et unica Dei Ecclesia*«, *Acta Synodalia* II/7. 17)⁶. Wen wundert es, dass eine solche Theologie, die nicht einfachhin um die Kirche kreist, sondern sich in ihr bewegt, so manchen verstört, der nicht im aufmerksamen Hören auf sie lebt und arbeitet.

Lehrer der Theologie

Verbunden mit der Frage, wer oder was die Kirche Christi ist, stellt sich natürlich auch diejenige, wer oder was sie nicht ist. Auch hier hat Becker, teilweise selbst, teilweise durch Begleitung der Arbeit seiner Schüler geforscht und zum Weiterdenken ermutigt. In einem beachtenswerten Artikel zur »christlichen Heilsökonomie«⁷ legt

⁴ K.J. Becker, *Wesen und Vollmacht des Priestertums nach dem Lehramt (Der priesterliche Dienst II)* (QD 47), Freiburg i.Br. 1970.

⁵ *Ibidem*, 9.

⁶ Vgl. die synthetischen Darstellungen bei K.J. Becker, »An Examination of *Subsistit in*: A Profound Theological Perspective«: *L'Osservatore Romano* (englisch), 14.12.2005, S. 14; Ders., »The Church and Vatican II's *Subsistit in* Terminology«: *Origins* 35 (2006) 515 C – 518 B.

⁷ K.J. Becker, »Theology of the Christian Economy of Salvation«: K.J. Becker – I. Morali (Hrsg.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Maryknoll, N.Y. 2010, 357–379.

Becker zunächst die Prinzipien und Methoden katholischer Theologie dar, die zuerst unterscheiden muss, welche Fragen das Lehramt definitiv geklärt hat und welche offen sind. Gerade in der Frage nach dem Heil der Nicht-Christen kann es nicht darum gehen, an der Kirche vorbei Antworten zu finden und damit, wiederum an ihr vorbei, Heil und Rettung zu versprechen. So ist es klar, dass alle Gnade allein von Christus kommt und von keinem anderen Mittler. In ihm ist auch alles, was Gott den Menschen mitteilen wollte, geoffenbart, so dass in anderen Religionen nichts Wahres über Gott gesagt würde, was nicht im christlichen Glauben enthalten ist. Und doch, so Becker, müsse man sich nun als Theologe fragen, warum die Offenbarung so spät gekommen sei, wieso sie sich so langsam ausbreite, weshalb es die anderen Religionen gäbe und wie wir Katholiken ihren Mitgliedern zu begegnen haben. Wiederum zeigt sich, wie genau Becker auf die Kirche hört und Theologie als Dienst an der Wahrheit versteht – gerade im Hinblick auf Fragen, die zu Recht gestellt werden und auf die das Lehramt noch keine verbindlichen Antworten gegeben hat.

Beckers Forschen im Bereich der nicht-christlichen Religionen bewegt sich mutig in der Spannung zweier Sätze, deren erster sich als katholische Lehre unter Nr. 171 des Kompendiums des Katechismus findet »Extra ecclesiam nulla salus« und deren zweiter, mag er auch ähnlich klingen, feierlich verurteilt wurde: »Extra ecclesiam nulla gratia« (vgl. Clemens IX, Konstitution »Unigenitus Dei Filius« zur Verurteilung jansenistischer Irrtümer, DH Nr. 2439). In diesem – so möchte man fast sagen – verminten Gebiet der Theologie sich sicher zu bewegen, ohne auf der einen oder anderen Seite abzustürzen, zeichnet Becker aus.

Als Kardinal stellt damit Papst Benedikt den Theologen von heute nicht nur inhaltliche Positionen vor, sondern auch, und vielleicht vor allem, eine Methode, wie kirchliche Theologie zu betreiben ist. Becker kann sicher nicht durch die Quantität seiner Schriften bestechen, so dass man schon den spöttischen Kommentar hören konnte, der Papst wolle die Theologieprofessoren ermutigen, nach dem Vorbild des neuen Jesuitenkardinals doch endlich weniger zu schreiben. Becker ist, so könnte man sagen, vor allem Lehrer, der seinen Schülern beigebracht hat, die richtigen Fragen zu stellen, bevor sie beginnen, allzu schnell Antworten zu suchen. Dann aber – und hier ist Beckers Klarheit sicherlich beispielhaft – mutig zu forschen, auch wenn das bedeuten mag, gegen den Strom theologischer Meinungen zu schwimmen. Es ist zu hoffen, dass Kardinal Becker viele Theologen in aller Welt ermutigt, auf die Kirche zu hören, um deren Stimme (und nicht der eigenen) durch ihr Forschen und Lehren Gehör zu verschaffen. Für den nunmehrigen Kardinal Becker, der als Sohn des heiligen Ignatius gelernt hat, alle kirchlichen Ehren auszuschlagen, wird es schwierig sein, wenn ihn seine Studenten mit »Eminenz« anreden möchten, während ihm auch weiterhin das gewohnte »Pater Becker« lieber wäre. Diese aufrichtige Bescheidenheit ehrt ihn. Und doch – so dürfen wenigstens wir mit Freude sagen – gilt sein neuer Titel ja nicht nur seiner Person, sondern vor allem auch seiner Theologie, die der Papst nunmehr als »eminent« auszeichnet. Möge Kardinal Becker daher nicht nur Pater bleiben, sondern vor allem auch Lehrer, wie er es so lange Zeit gewesen ist: einer, der tapfer Fragen stellt, der treu zur Kirche nach Antworten sucht und sich so, in Liebe zu Christus, in den Dienst der Wahrheit stellt. *Ad multos annos, eminens Pater!*

Verheiratete und ehelose Priester¹

Von Stefan Heid, Rom

»Preti celibi e preti sposati« ist ein gleichermaßen intelligentes wie einseitiges, ja sogar radikales Buch. Basilio Petrà, Priester und Moralprofessor in Florenz, will den Pflichtzölibat abschaffen. Er beobachtet im Zweiten Vatikanischen Konzil bzw. in seiner lehramtlichen Rezeption entscheidende Veränderungen der Praxis und Doktrin, die es kirchenrechtlich erlauben, sogar theologisch erzwingen, die jahrhundertealte Tradition des Pflichtzölibats in der Römisch-Katholischen Kirche zu beenden und generell den verheirateten Klerus wiedereinzuführen. Zu diesen Veränderungen zählt Petrà die vollwertige Anerkennung der Priesterehe im katholischen Ostkirchenrecht (P. 44), die stärker funktionale statt übernatürliche Deutung des Priestertums (P. 18) und die positive Wertung der Sexualität (P. 19ff). Er fordert für die Priester die uneingeschränkte Ehe (ohne Heiratserlaubnis nach der Weihe? [vgl. P. 92]) und sieht in Ehe und Familie eine theologisch wünschenswerte und unverzichtbare Lebensform des Priesters. Die Ehelosigkeit soll künftig eine Option, keine Präferenz priesterlicher Lebensweise sein.

1. Die kirchenrechtliche Argumentation

Die Forderung, die Priesterehe»wiedereinzuführen«, klingt plausibel: Was es einmal gab und was es zudem in den Ostkirchen gibt, kann nicht falsch sein! In der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche gab es bis zum Konzil von Trient (1545–1563) verheiratete Priester. Ferner ist der verheiratete Klerus der katholischen Ostkirchen spätestens seit der Kodifizierung des Ostkirchenrechts (1990) auch im Westen vollwertig anerkannt. Zudem nimmt der Heilige Stuhl seit den 1950er Jahren sein Recht wahr, die Zölibatsregelung auszusetzen, nämlich bei konvertierten Amtsträgern aus dem Luthertum, dem Anglikanismus und anderen Gemeinschaften (P. 25ff). Wenn also die heutige Papstkirche faktisch verheiratete Priester kennt und erlaubt, dann kann der Papst die Zölibatspflicht für Priester auch generell aufheben, so wie man es schon bei den ständigen Diakonen gemacht hat.

Handlungsbedarf besteht laut Petrà aus formalrechtlichen Gründen. Das Westkirchenrecht stehe durch das apodiktische Verbot der Klerikerehe in can. 277 § 1 CIC mit sich selbst – verheiratete Diakone (can. 1037 CIC)! – und mit dem katholischen

¹ Der Beitrag versteht sich als Auseinandersetzung mit Basilio Petrà, *Preti celibi e preti sposati. Due carismi della Chiesa cattolica* (Cittadella Editrice Assisi 2011, 107 Seiten)

² Es ist keineswegs sicher, dass den ständigen Diakonen derzeit keine Enthaltensamkeit auferlegt ist, wie Petrà meint (P. 51); vgl. C. Bonivento, *Il celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 2007. Selbst wenn keine Enthaltensamkeit verlangt sein sollte, ist dies ebenso wie die Eheerlaubnis als Ausnahme von der Fundamentalnorm can. 277 § 1 zu werten.

Ostkirchenrecht (CCEO) – verheiratete Diakone und Priester (can. 373 CCEO)! – in Widerspruch (P. 54–56). Ein solcher Widerspruch besteht jedoch nicht. Can. 277 § 1 CIC besagt, dass Kleriker verpflichtet sind, die vollkommene Enthaltbarkeit bzw. Ehelosigkeit zu beobachten. Diese Forderung bezieht sich ausschließlich auf die Römisch-Katholische Kirche. Es handelt sich dabei um eine Fundamentalnorm (*lex continentiae*), zu der es dann Ausnahmen gibt und geben kann. Diese Ausnahmen werden zum Teil durch den Kodex selbst (ständige Diakone), zum Teil auf dem Gnadenweg gewährt (konvertierte Amtsträger). Eigentlich sollen allerdings nach dem Willen des Gesetzgebers alle Kleriker um des Himmelreichs willen ehelos sein (can. 277 § 1). Die Ausnahmen dürfen also nicht die Regel werden. Tatsächlich bilden die verheirateten Kleriker im Westen eine verschwindende Minderheit.

Petrà versteht hingegen can. 277 § 1 CIC so, als berufe der Herr (!) ausschließlich zölibatäre Männer zum Priestertum, und die *lex continentiae* gehöre wesentlich zur Weihe (P. 48. 54. 56–57). Das stehe in eklatantem Widerspruch zum katholischen Ostkirchenrecht, wo es legitimerweise verheiratete und unverheiratete Kleriker gebe (can. 373 CCEO). Das Westkirchenrecht müsse entsprechend dem später erlassenen Ostkirchenrecht geändert werden. Petrà irrt hier doppelt. Zum einen wird nie behauptet, *der Herr berufe nur Zölibatäre zum Priestertum. Es ist vielmehr die Kirche, die dies tut, und zwar im Sinne einer Fundamentalnorm* (also mit Ausnahmeregelungen). Zum anderen verkennt er den Unterschied zwischen Rechtsbuch und Dogmatik. Can. 277 § 1 CIC trifft keine dogmatische Aussage über das Weihesakrament, sondern setzt eine Norm der westlichen Rechtspraxis. Der Kanon behauptet also keine »connessione intrinseca tra chiamata al ministero e chiamata alla continenza« (P. 56), statuiert aber sehr wohl für die Westkirche eine *lex continentiae*.

Es gibt mithin keinen formaljuristischen Grund, die Aussagen des *Codex Iuris Canonici* (CIC) zur Klerikerenthaltbarkeit zu ändern. West- und Ostkirchenrecht stehen in der Zölibatsfrage in keinem Widerspruch. Lediglich sind Präzisierungen hinsichtlich der Enthaltbarkeit verheirateter Diakone erforderlich. Eine eheliche Enthaltbarkeitspflicht für Diakone, die aufgrund der gesamten westlichen Tradition zu erwarten ist (siehe unten 4.), kann man aus can. 277 § 1 CIC herauslesen (vgl. P. 51–52. 54–55). Hier besteht aber Klärungsbedarf seitens des Heiligen Stuhls².

2. Die theologische Argumentation

Um die Widerstände gegen die Priesterehe zu überwinden, entwickelt Petrà analog zur Theologie der Ehelosigkeit eine Theologie der Priesterehe. In der Aufwertung der Ehe als Liebesgemeinschaft und Hauskirche in der jüngeren Lehrverkündigung findet er den entscheidenden Ansatz. Zum einen wird im jüngeren Lehramt der

² Es ist keineswegs sicher, dass den ständigen Diakonen derzeit keine Enthaltbarkeit auferlegt ist, wie Petrà meint (P. 51); vgl. C. Bonivento, *Il celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 2007. Selbst wenn keine Enthaltbarkeit verlangt sein sollte, ist dies ebenso wie die Eheerlaubnis als Ausnahme von der Fundamentalnorm can. 277 § 1 zu werten.

Zölibat häufig mit der Brautschaft des Priesters begründet: Der ehelose Priester als *alter Christus* ist mit der Braut-Kirche verheiratet. Zum anderen gilt die Ehe laut Eph 5, 32 als Realsymbol eben dieser Brautschaft zwischen Christus (Mann) und der Kirche (Frau). Wenn also der Priester ein Zeichen der Brautschaft und Liebe Christi zu seiner Kirche sein soll, dann geht das sowohl im Zölibat als auch in der Ehe (P. 34–35. 79–80. 93. 96–97).

Petrà hält die Priesterehe nicht nur für moralisch dem Zölibat ebenbürtig, sondern auch theologisch. Wenn daher das Lehramt einen besonderen theologischen Wert des Zölibats für das Priestertum sieht, so behauptet er einen besonderen theologischen Wert der Ehe für die Weihe. Petrà postuliert eine theologisch-sakramentale Korrelation zwischen Ehe und Priesterweihe: »che la chiamata al sacerdozio del marito/padre non può essere vista come indipendente o estranea al significato sacramentale del matrimonio cristiano« (P. 78; vgl. P. 92–93). Die Ehe erhält durch die Priesterweihe des Mannes eine besondere ekklesiale Würde: »Il clero uxorato mostra con la sua esistenza la vocazione ecclesiale piena di ogni matrimonio cristiano e l'unità profonda delle manifestazioni del 'grande mistero' nuziale che è l'alpha e l'omega della creazione« (P. 97)³. Das Ehesakrament als solches erfährt also durch die Priesterweihe eine sakramentale Erweiterung und Aufwertung⁴.

Petrà wundert sich, dass es bislang nirgends in der christlichen Lehrtradition eine solche Theologie der Priesterehe gab (P. 81–82), nicht einmal in der Ostkirche, obwohl man dort seit Jahrhunderten verheiratete Priester kennt. Diese Zurückhaltung hat aber ihre guten Gründe. Es ist daher an der Zeit, die Schwächen seiner Argumentation aufzuzeigen. Daraus wird dann ganz von selbst klar, weshalb es eine Theologie der Priesterehe nicht geben kann.

³ Ähnliche Erhöhungen der Priesterehe über die Normalehe: »sacerdozio uxorato e matrimonio cristiano non solo non sono in contraddizione ma hanno aspetti di continuità tali per cui la sacramentalità del matrimonio può confluire in quella presbiterale o sacerdotale senza negarsi e senza niente perdere, anzi trovando approfondimento e un qualche ulteriore compimento di dimensioni già presenti in se stessa« (P. 92). »Il matrimonio e la vita familiare non solo non contraddicono il ministero sacerdotale ma trovano in esso un modo (non l'unico) in cui attuare pienamente anche il senso cristiano del matrimonio e della famiglia« (P. 94–95). »L'amore che lo lega a sua moglie e che lega sua moglie a lui nell'unidualità, un amore che per il sacramento del matrimonio è in ambedue partecipazione dello stesso amore (carità) nuziale di Cristo, acquista una forza ancora più profonda e possono così – amandosi coniugalmente – amare ›fino alla fine‹« (95–96).

⁴ »Come ogni sacramento successivo a un altro è insieme continuità ed esplicitazione ulteriore di dimensioni precedenti, così accade anche tra matrimonio e sacerdozio uxorato« (P. 92). Das widerspricht einem grundlegenden Prinzip der Sakramentenlehre, wonach kein Sakrament die allen Christen gemeinsame Taufe verbessern oder vertiefen kann. Es ist nicht die Aufgabe der Ehe oder Weihe, ein vorausgehendes Sakrament zu seiner größeren Erfüllung zu bringen und sozusagen in sich aufzunehmen. Jedes Sakrament hat seine ganz spezifische »Funktion«, die von keinem anderen Sakrament übernommen werden kann. Es ist daher unzulässig, die Priesterweihe theologisch durch die vorausgehende Heirat oder auch durch die Taufe zu begründen. Bezeichnenderweise gibt es in der gesamten Tradition keinen Traktat, der die Nützlichkeit der Taufe für die Priesterweihe behandelt. Die Taufe ist lediglich eine Voraussetzung der Weihe (vgl. P. 62), aber der spezifisch priesterliche Dienst ist keine Folgefunktion der Taufe. Nichts, was der Getaufte ist und tut, kann er durch die Priesterweihe besser. Die Taufe ist keine »niedere Weihe«, die auf die Priesterweihe hingeordnet wäre. Weil die protestantischen Gemeinschaften das Pfarrerramt von der Taufe ableiten, kann jeder ordiniert werden.

Der erste Einwand ist, dass Petràs Argumentation nur scheinbar ausgewogen ist, in Wirklichkeit aber die Priesterehe theologisch privilegiert. Wenn nämlich die Priesterehe und der Priesterzölibat – je auf ihre Weise – dasselbe Zeichen der Christus-Kirche-Brautschaft ausdrücken, die Ehe dies aber auf sakramentale Weise tut, ist die Priesterehe vorzuziehen⁵. Das widerspricht jedoch der Empfehlung der Ehelosigkeit durch Jesus und Paulus. Folgt man Petràs Argumentation, so wäre die Ehelosigkeit, die von Christus vorgelebt und empfohlen wird (Mt 19, 12), nun gerade beim Priester verfehlt, weil er als Amtsträger das Zeichen der Brautschaft und Liebe besser in der Ehe realisiert. Das führt letztlich zur Pflichtehe für Priester.

Der zweite Einwand ist, dass Petrà die laikale Ehe zu einer Minderehe macht. Wenn die Ehe an sich so sehr geeignet ist für die Priesterweihe, ja geradezu theologisch auf die Priesterweihe hinausläuft, dann geht der Normalehe offensichtlich etwas ab. Der Normalehe fehlt schlichtweg ein Zusatzsakrament: die Priesterweihe. Und so zeichnet Petrà in hellen Farben, was die Priesterehe alles mehr kann: Sie funktioniert besser, weil die Eheleute in der Pfarrarbeit ihre Liebe besser unter Beweis stellen können, und sie ist theologisch besser, weil diese Liebe eine Leuchtkraft für die ganze Kirche entfaltet (P. 94–95). Petrà merkt nicht, dass er mit einer solchen Theologie der Ehe mehr schadet als nützt.

Der dritte Einwand ist, dass Petrà ein herzlich altmodisches Frauenbild vertritt. Das ist die direkte Folge seiner Klerikalisierung der Priesterehe, wonach die Frau am Priestertum des Mannes partizipiert. Die Frau wird pastoral und theologisch instrumentalisiert: »Pertanto si può dire che la chiamata divina al sacerdozio ministeriale chiama insieme in qualche modo la moglie del presbitero al particolare servizio alla Chiesa« (P. 78). Und ihr Mann braucht sie bei der Eucharistie, um als Priester das Zeichen der Christus-Kirche-Brautschaft setzen zu können: »la coppia nuziale investita del sacramento dell'ordine attraverso lo sposo è anche costituita segno di quella nuzialità che l'eucaristia attua, la condivisione dell'esistenza tra il Signore e la sua Chiesa; guardando alla coppia sacerdotale, la comunità che celebra l'eucaristia può avere un'immagine reale e concreta di quello che l'eucaristia stessa celebra e realizza« (P. 80). Die Frau darf sich freuen dazu beizutragen, dass ihr Mann durch seine Priesterweihe ihrer Ehe den vollen kirchlichen Sinn verleiht: »Il coniuge chiamato al sacerdozio [...] diventando sacerdote con il consenso/condivisione della moglie (e figli) realizza concretamente e storicamente un'immagine piena del senso ecclesiale della stessa vocazione coniugale« (P. 95). Solche Aussagen sind Ausdruck männlicher Selbstbezogenheit und sollten möglichst schnell wieder aus der theologischen Diskussion verschwinden.

Der vierte Einwand ist, dass Petrà mit seiner Theologie der Priesterehe der Frauenordination den Boden bereitet. Er weiß als Moraltheologe, dass die Ehe eine reziproke Liebesgemeinschaft zweier gleichberechtigter Partner ist. Daher behauptet er sogar einen priesterlichen Grundcharakter jeder Ehe (»sacerdozio coniugale«).

⁵ »La teologia 'romana' del celibato ha operato una mossa magistrale: ha trasformato la sponsalità di Cristo, che poteva essere la via per eccellenza di validificazione teologica del clero uxorato, nel fondamento stesso del celibato sacerdotale. Il sacerdote celibe infatti diventa il (vero) segno di Cristo sposo« (P. 89).

Durch die Priesterweihe des Mannes wird seine Ehe dann noch einmal in besonderer Weise priesterlich performiert und zu einem Modellbild der bräutlichen Liebe Christi zu seiner Kirche, in der Christus selbst durch den Priester sichtbar wird⁶. Damit gibt es also nicht nur ein allgemeines und besonderes Priestertum (Taufe – Weihe), sondern auch ein »Ehepriestertum«, das auf dem Priestertum der Taufe aufbaut und durch das Amtspriestertum sozusagen veredelt wird. Dieses scheinbare Gleichgewicht wird in Wirklichkeit empfindlich durch die Priesterweihe des Mannes gestört, denn nun ist es immer nur die Frau, die durch die Priesterweihe ihres Partners quasi mitgeweiht wird⁷, an seinem Leitungsdienst teilhat (P. 85–86) und ihm untergeordnet wird. Wäre es nicht ehrlicher, die Priesterweihe der Frau zu verlangen?

Petrà scheitert mit seiner Theologie der Priesterehe, weil sich nun einmal der spezifische Charakter der Ehe als Konsenssakrament und das Individualsakrament der Weihe nicht in eine theologische Korrelation bringen lassen, ohne die fragile Tektonik der Ehe auf Kosten der Frau zu zerstören. Der spezifisch priesterliche Dienst ist keine Folgefunktion der Ehe. Es gibt keine besondere Nützlichkeit der Ehe für die Weihe. Und umgekehrt braucht die Ehe die Priesterweihe nicht, um ihre Gnade besser entfalten zu können. Verheiratete Priester loten das Geheimnis und Zeichen der Ehe nicht tiefer aus als alle christlichen Eheleute (P. 80). Die Zeichenhaftigkeit der Priesterehe hängt nicht am akzidentellen Priestertum des Mannes, sondern am Ehesakrament von Mann und Frau (Eph 5, 32) und bewegt sich auf der Ebene des allgemeinen Priestertums der Getauften (P. 78).

Die Kirche braucht letztlich nicht verheiratete Priester, um das Zeichen der Ehe zum Leuchten zu bringen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat großen Wert darauf gelegt, dass der Weltdienst der Laien in seiner Eigenständigkeit gewürdigt wird und die Laien nicht klerikalisiert werden. Die von Petrà vorgeschlagene Weg der Theologisierung der Priesterehe führt in die entgegengesetzte Richtung. Aber Laien und Kleriker müssen nicht alle das gleiche tun. Laie ist Laie, Kleriker ist Kleriker. Es dient nicht dem Laien, wenn man seine eheliche Spiritualität durch die Weihe erhöht. Und es dient nicht dem Priester, wenn man seine Spiritualität als intensivierete Ehe anpreist. Jeder hat seine Aufgaben, die getrennt besser zu erfüllen sind. Das ist die große Erfahrung der Westkirche, die seit Trient zur Einführung des Pflichtzölibats und zur Unterscheidung der Aufgabenbereiche von Eheleuten und Klerikern geführt hat.

3. *Das eschatologische Defizit*

Neben der falschen Sakramententheologie muss man Petrà die Nivellierung der eschatologischen Dimension der christlichen Botschaft vorwerfen. Es ist nämlich

⁶ »l'uomo e la donna sono già una coppia in qualche modo sacerdotale in forza del loro matrimonio, sono consacrati al sacerdozio coniugale, a vivere e a offrire la loro vita coniugale familiare come culto gradito a Dio« (P. 78).

⁷ »la coppia nuziale investita del sacramento dell'ordine attraverso lo sposo« (P. 80). Das sind abwegige Theorien. Was passiert denn, wenn die Ehefrau des Priesters keine oder eine evangelische Christin ist? Hat sie auch teil an der Priesterweihe ihres Mannes?

ein Trugschluss zu meinen, es sei gleichwertig und gleichrangig, ob ein Priester das Zeichen der Christus-Kirche-Brautenschaft in der Ehe oder in der Ehelosigkeit lebt (P. 90. 97). Wenn dies einerlei wäre, könnte man in der Tat niemandem empfehlen, schon gar nicht von ihm verlangen, wegen der Priesterweihe ehelos zu leben. Aber die christliche Kernbotschaft bezieht sich nun einmal nicht auf das Diesseits, sondern auf das Jenseits. Die eschatologische Botschaft ist das prägende Kennzeichen des Christentums. Sie muss vorrangig und in erster Linie verkündet und gelebt werden. Jesus Christus hat wunderbare Hinweise gegeben, wie man das Leben auf Erden auch als Ehepartner richtig leben und genießen kann, aber das Ziel liegt gerade nicht hier, sondern jenseits von Tod und Auferstehung.

Die Ehe ist zwar eine heilige Institution, aber doch von dieser Welt, in der sie ihre Erfüllung findet (Lk 20, 34–36; Mt 22, 30). Sie ist gerade auch in ihrer exklusiven Leiblichkeit Bild der unwandelbaren Liebe Christi zur Kirche in dieser untergehenden Welt (Eph 5,32). Die um des Himmelreichs willen gewählte inklusive Ehelosigkeit hingegen erhofft sich ihre Erfüllung im Jenseits. Sie ist so Zeichen für die über den Tod hinaus gehende Liebe Christi zur Kirche. Insofern ist sie ein dringliches, wichtiges, ja notwendiges Zeichen, denn die irdische Zeit zerrinnt uns zwischen den Fingern. Die prophetische Ehelosigkeit mahnt uns an die Ewigkeit (Mt 19, 10–12). Jeder Laie, der die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen wählt, leistet durch seine Lebensentscheidung (und Lebensführung) für die Verkündigung der Osterbotschaft einen wichtigeren Beitrag als der Verheiratete. Dabei ist die Ehelosigkeit weder eine Forderung der Taufe noch macht sie die Taufe besser, sondern sie ist lediglich *in Hinsicht auf* ihre eschatologische Botschaft eindeutiger und besser als die Ehe.

Aber warum überlässt man diese Ehelosigkeit nicht den Ordensleuten und Gottgeweihten (vgl. P. 94)? Warum sollen alle Priester ehelos bleiben? Die Antwort liegt auf der Hand: Christus selbst hat die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen gelebt. Der Priester aber ist durch die Weihe ein *alter Christus*. Die sakramentale *Repraesentatio Christi* erfordert die gelebte *Imitatio Christi*. Damit ist aber noch nicht geklärt, weshalb der Priester Christus gerade auch in der Ehelosigkeit »imitieren« soll⁸. Auch hier liegt der Zusammenhang auf der Hand: Wenn die Predigt des Himmelreichs die Kernbotschaft Christi war, dann hat nichts an seinem Lebenswandel so sehr dieser eschatologischen Botschaft entsprochen wie seine Ehelosigkeit. Sie war Teil seiner Persönlichkeit, seiner Messianität und seines Priestertums⁹. Sie verlieh all seinen Taten und Worten Flügel: Er tat alles als Eheloser um der Verkündigung des Gottesreichs willen. Man nehme die eschatologische Ehelosigkeit von Jesus weg, und es gäbe *diese* Botschaft des Himmelreichs nicht: es gäbe nicht *diese* Seligpreisungen, *diese* Eucharistie, *dieses* Kreuz, *dieses* Martyrium, *dieses* Opfer und *diese* Auferstehung. Alles dies hat ja auch mit der Ehelosigkeit zu tun, in der Jesus das tägliche Ganzopfer seiner Liebe vollzog.

⁸ A. Vigneron, Christ's Virginité. Model of Celibacy and Service for the Diocesan Priest, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck).

⁹ D. McManus, Response to Rev. Dr. Stefan Heid's Presentation, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck).

Für den Priester hat das eine ungeheure Bedeutung. Nicht nur, dass die Ehelosigkeit das größere eschatologische Zeichen ist; schon allein dadurch wäre die Ehelosigkeit ausgezeichnet. Aber es kommt hinzu, dass der Priester sakramental *in forma Christi* handelt und es offensichtlich keine bessere Weise gibt, diesem Handeln Flügel zu verleihen als durch die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen. Durch sie gibt der Priester seinem gesamten diakonalen, martyrialen und sakramentalen Dienst jene eschatologische Dimension, die der Grund und Inhalt seiner Berufung ist. Die priesterliche Ehelosigkeit ist also nicht einfach fromme *Imitatio Christi*, sondern die effektive Bereicherung und Erhebung alles dessen, was der Priester ist und sein soll: Verkünder des Gottesreichs¹⁰.

Insofern lässt sich der Zölibat tatsächlich aus der Weihe, also sakramententheologisch begründen. Dadurch ist er aber noch lange nicht weihenotwendig. Der Fehler Petràs ist es, dass er eine sakramentale Korrelation zwischen zwei Sakramenten postuliert. Damit saugt er die Ehe ins Weihesakrament auf. Der Zölibat ist aber kein Sakrament, sondern Gabe. Er steht in keiner Konkurrenz zu einem Sakrament, weder zur Taufe noch zur Ehe. Er setzt weder die Ehe an sich noch die Priesterehe herab. Die Ehelosigkeit bringt aber durch ihren eschatologischen Charakter genau das besser als die Ehe zur Geltung, was die amtliche Aufgabe des Priesters ist: das Evangelium vom angebrochenen Gottesreich zu lehren und zu leben. Deshalb kann die Kirche mit gutem Gewissen von allen Klerikern, insbesondere aber den Priestern und Bischöfen, die Ehelosigkeit verlangen¹¹. Die Gesetzhaftigkeit des Zölibats, also der Pflichtzölibat, ist die wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Lebensweise des Priesters nicht nur einer persönlichen Vorliebe entspricht, sondern ein eschatologisches Zeichen ist. Wenn die Westkirche nun den Pflichtzölibat aufgäbe, wäre das kein wertneutraler Verwaltungsakt, sondern man gäbe die Überzeugung auf, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen die eschatologisch bessere und daher für den Priester zu bevorzugende Lebensform ist.

4. Die historische Argumentation

Die historische Argumentation ist für Petrà nur insofern wichtig, als es verheiratete Priester immer gab, sowohl in der Ost- als auch der Westkirche. Er verschweigt dabei nicht, dass es in der Westkirche spätestens seit dem 4. Jahrhundert die *lex con-*

¹⁰ An diesem Punkt muss jede theologische Rechtfertigung der Klerikerenthaltssamkeit ansetzen. Siehe M. Ouellet, *Priestly Celibacy and the Life of the Church. Contemporary Values and Challenges*, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck); S. Heid, *Celibacy in the Early Church. Origins and Formation of the Tradition*, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck); R. Cantalamesa, *The Prophetic, Missionary, and Charismatic dimension of Priestly Celibacy*, Symposium on the Charism of Priestly Celibacy, University of Notre Dame, Indiana, Febr. 15–17, 2012 (handout).

¹¹ Natürlich behauptet das Konzil nicht, die Ehelosigkeit sei für das Priestertum »an sich angemessener« (P. 64). Auch die von Petrà inkriminierte »römische Theologie« (P. 88–89) hat dies nie gelehrt. Priesterweihen von Ehemännern sind gültig, da die Priesterweihe nicht in der Ehelosigkeit gründet. Trotzdem hat das Priestertum eine innere Affinität zur Ehelosigkeit, die sich eschatologisch und christologisch begründet.

tinentiae gab, wonach alle Diakone, Priester und Bischöfe enthaltsam leben mussten, auch die verheirateten. Die grundsätzliche Kritik an Petrà liegt nicht in seiner historischen Bestandsaufnahme, sondern in der Weise, wie er aus bestimmten, historisch gewachsenen Regelungen zur Priesterehe theologische Schlüsse zieht.

Die Geschichte des Zölibats ist komplex und in Teilen umstritten¹². Der Westen kennt eine über 1500-jährige Klerikerenthaltssamkeit, wonach alle höheren Kleriker, auch die verheirateten, vollkommen enthaltsam leben müssen (P. 51). Die westliche Praxis nach Trient, wonach man auf verheiratete Kleriker verzichtete, ist die Konsequenz dieser schon im ersten Jahrtausend beachteten *lex continentiae*. Die Einführung der Priesterehe ohne Enthaltssamkeit, wie Petrà sie vorschlägt, wäre also keine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, sondern würde eine kirchliche Praxis, die bereits von den frühen Päpsten (Siricius, Innozenz u.a.) mit hoher Autorität urgirt wurde, auf den Kopf stellen. Denn Petrà will die Klerikerehe nicht als Ausnahme (wie bei den ständigen Diakonen), sondern als gottgegebenes Recht (P. 98).

Die *lex continentiae* des Westens betraf alle höheren Kleriker und war eine durch ihren sakramentalen Dienst begründete Forderung (siehe oben 3.). Sie entsprach nicht nur der religiösen Ehrfurcht der Altardiener vor dem sakramentalen Tun, sondern leitete sich von der Spitzenform der Enthaltssamkeit, der eschatologischen Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen, ab (vgl. P. 16–17). Deshalb waren ehelose Weiehekandidaten immer die erste Wahl, während verheiratete, ältere Männer nur unter der Bedingung der ehelichen Enthaltssamkeit geweiht wurden. Das stellte sicher eine große Hürde für viele potentielle Kandidaten dar und führte im Westen seit dem Mittelalter dazu, weitgehend auf ehelose Kandidaten zurückzugreifen bis hin zur Entscheidung des Konzils von Trient, nur noch solche zur Weihe zuzulassen. Man hatte so viele in der eschatologischen Ehelosigkeit lebende Kleriker, dass man die verheirateten Priester sozusagen weder pastoral noch theologisch brauchte.

Vieles spricht dafür, dass zunächst auch der byzantinische Einflussbereich¹³ diese *lex continentiae* kannte. Auf der Synode in Trullo (692) setzt sich Byzanz dann zwar auffallend von der westlichen Praxis ab: Es dürfen nämlich verheiratete Diakone und Priester nach der Weihe Kinder zeugen. Aber gerade deshalb fällt auf, dass wesentliche Regelungen beibehalten werden, die die Ostkirche mit dem Westen gemeinsam hat. Denn ein jungfräulicher oder verwitweter Kleriker darf nach der Weihe nicht heiraten. Außerdem müssen sich verheiratete Bischöfe auch im Osten von ihren Frauen trennen. Später wurde diese Regel sogar verschärft im Sinne eines Pflichtzölibats für Bischöfe, wie er bis heute auch in den katholischen Ostkirchen gilt.

Das Naturrecht auf Ehe wird also im Osten wie im Westen für ganze Personengruppen eingeschränkt. Es sind diese jahrhundertealten Gesetze, die Petràs Theologie der Priesterehe ins Wanken bringen. Denn wenn aus seiner Sicht die Ehe für Kleriker ein Christenrecht und letztlich besser als der Zölibat ist, dann darf es auch in der

¹² S. Heid, Zölibat in der Frühen Kirche, Paderborn³ 2003.

¹³ Siehe die wichtige Studie von P. Bruns, Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltssamkeit im Gefolge der Synode von Beth-Lapat (484), in *Annuaire Historiae Conciliorum* 37, 2005, 11–42.

Ostkirche kein Ehe- und Heiratsverbot mehr geben. Wenn solche Verbote aber legitim sind, woran kein Zweifel besteht, dann darf natürlich auch die Römisch-Katholische Kirche von ihren Klerikern die vollkommene Enthaltbarkeit verlangen¹⁴.

5. Die beiden Lungen der Kirche

Die westliche Zölibatspraxis war kein Unfall oder theologischer Unsinn. Katholische Ostkirchen mit verheiratetem Klerus gibt es vor allem seit Trient. Die Römisch-Katholische Kirche hat also den Pflichtzölibat genau zu jener Zeit urgiert, als in den unierten Kirchen neue Gruppen verheirateter Priester hinzukamen. Man sah dabei keinen Widerspruch zwischen östlicher und lateinischer Rechtspraxis. So blieb es bis heute. Die Kodifizierung sowohl des West- als auch des Ostkirchenrechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat weder eine neue theologische Qualität gebracht noch wollte sie die unterschiedlichen Traditionen aufheben. Letztlich wurde das westliche und östliche Kirchenrecht gerade deshalb kodifiziert, um die unterschiedlichen Traditionen auch im Fall der Klerikerdisziplin zu schützen. Es war ein Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Politik einer forcierten Vereinheitlichung der Kirchentümer aufzugeben. Petrà hingegen will die Klerikerdisziplin des lateinischen Kirchenrechts dem Ostkirchenrecht angleichen.

Dabei erweckt er den Eindruck, als ob die östliche Klerikerdisziplin rechtlich und theologisch konsistent (vgl. P. 84), die westliche aber widersprüchlich sei. In Wirklichkeit sucht er sich nur aus der westlichen und östlichen Klerikerdisziplin das Passende aus und sammelt den maximalen Ertrag, um den Zölibat zu Fall zu bringen. Aber sowohl das westliche als auch das östliche Klerikerrecht ist historisch gewachsen und weist entsprechende Inkonsistenzen auf (siehe oben 4.). Es ist abwegig, wegen solcher Inkonsistenzen die gewachsenen Traditionen zu Fall bringen zu wollen (vgl. P. 36). Wenn etwa der Westen verheiratete ständige Diakone erlaubt, so bringt das den Zölibat genauso wenig zu Fall (P. 41), wie im Osten der Zölibat für Bischöfe die Diakonen- und Priesterehe in Frage stellt.

Petràs stillschweigende Annahme, dass es nach der Wiedereinführung der Priesterehe im Westen in harmonischer Weise verheiratete und zölibatäre Priester geben werde, widerspricht der historischen Erfahrung sowohl der Ostkirchen als auch der reformatorischen Gemeinschaften. Die Aufhebung des Pflichtzölibats führt zum Verschwinden des Zölibats; allenfalls im Reservat des Bischofsamtes überlebt er dann noch. Die frühchristliche Doppelgleisigkeit von Ehe und Ehelosigkeit inner-

¹⁴ Freilich wird niemand gezwungen, Kleriker zu werden. Wer also heiraten will, kann dies letztlich auch tun. Die Ostkirche verweigert dem gesamten Klerus die Heirat nach der Weihe; Bischöfe müssen generell ehelos sein. Tatsächlich darf die Kirche das Naturrecht auf Ehe nicht ohne guten Grund einschränken. Das erklärt auch, weshalb man im Westen den ständigen Diakonen zumindest die Ehe, wenn auch nicht die Heirat erlaubt. Der Diakonat als Hilfsdienst erfordert den Zölibat nicht so dringlich wie die Priesterweihe. Dennoch ist can. 277 § 1 CIC als Fundamentalnorm, die die Diakone einschließt, sinnvoll, da die meisten Diakone, nämlich die »Transitdiakone«, den Zölibat, wie der priesterliche Dienst ihn erfordert, einhalten müssen.

halb einer Weihestufe hat sich weder im Osten noch im Westen gehalten. Auch hierzu schweigt Petrà. Eigentlich hätte er so vehement, wie er im Westen die verheirateten Priester verlangt, auch die effektive Wiedereinführung des Priesterzölibats in den Ostkirchen fordern müssen.

Vor dem Urteil der Geschichte ist es die bessere Lösung, den jetzigen Zustand beizubehalten: die Priesterehe in den Ostkirchen und den Priesterzölibat in der Westkirche. Jeder Teilkirche bleiben somit ihre Traditionen erhalten, und *gemeinsam* hat man das Zeugnis der Ehe und Ehelosigkeit im Klerus (vgl. P. 45). Genau das war der Weg des Zweiten Vatikanischen Konzils und der anschließenden Kodifizierung des Westkirchenrechts und des Ostkirchenrechts. Man wollte beide Traditionen als sich ergänzende und aufeinander angewiesene Schwestertraditionen würdigen und schützen. Das Ostkirchenrecht soll den kleinen katholischen Ostkirchen ihre Eigenheit gegenüber dem übermächtigen Westen sichern (vgl. P. 65–66). Dasselbe Ostkirchenrecht sollte nun nicht instrumentalisiert werden, um eines der prägendsten Kennzeichen der Römisch-Katholischen Kirche überhaupt preiszugeben.

Jesu letztes Abendmahl und Todestag. Zur Chronologie und ihrer theologischen Deutung

Von Alexander Desecar, Netphen

1. Das Problem

Sechs Tage vor dem Pesachfest (Pesach aramäisch: Pascha) kommt Jesus im westjordanischen Bethanien an und am nächsten Tag begibt er sich nach Jerusalem (Joh 12,12). Die Syn enthalten keine Zeitangaben, aber erwähnen den Ort Bethanien als Ausgangspunkt seiner Reise nach Jerusalem (Mk 11,1 par). Pesach begann am Abend des 14. Nisan (Ex 12,6; Lev 23,5) und fand seine Fortsetzung im »Fest der Ungesäuerten Brote« (Mazzot) vom 15.–21. Nisan. Ursprünglich handelte es um zwei verschiedene Feste, die in der Zeit Jesu eine Einheit bildeten, so dass die Namen synonym verwendet wurden (Lk 22,1; Josephus, Antiquitates XVIII 19).

»Am ersten Tag der Ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete, sagten die Jünger zu Jesus: Wo sollen wir das Paschamahl für dich vorbereiten?« (Mk 14,122; vgl. par). Jesus schickte zwei Jünger nach Jerusalem, um das Paschamahl vorzubereiten, was diese auch taten (Mk 14,13–16 par). »Als es Abend wurde, begab er sich mit den Zwölfen zu Tisch« (Mt 26,20 par). Die Synoptiker nennen Jesu Letztes Abendmahl (im Folg. abgekürzt: JLA) ausdrücklich Paschamahl: das vom griechischen Text übernommene aramäische Wort »pascha« steht für Paschamahl. Das Mahl wird mit dem »Lobgesang« (Hallel 2. Teil: Ps 115,1–118,29) beendet, wie es der Pesachritus vorsah.¹

In Joh 13,1f liest man: »Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen [...] Es fand ein Mahl statt [...]« Joh nennt dieses Mahl nicht Paschamahl, es fehlt auch jeder Hinweis auf ein Paschamahl. Joh berichtet weiter: Am Morgen nach JLA, als die Gerichtsverhandlung vor Pilatus stattfinden sollte, weigern sich Jesu Ankläger das Prätorium zu betreten, »um nicht unrein zu werden, sondern das Paschalamm essen zu können« (Joh 18,28); auch hier übersetzt die EÜ »pascha« mit Paschalamm. Jesus wird zum Kreuzestod verurteilt zur Stunde, in der das Paschalamm im Tempel geschlachtet wurde: einige Stunden vor der offiziellen Pesachfeier.

Nach allen vier Evangelien fand JLA an einem Donnerstag und sein Tod an einem Freitag statt. Dieser Freitag war für die Jerusalemer Priesterschaft der 14. Nisan, Tag der Pesachfeier. Aber Jesus hatte schon einen Tag vorher Pesach gefeiert. Wer hat recht: Die Synoptiker oder Joh? Aus dem historischen Problem kann ein theologisches werden: Haben die Synoptiker oder hat Joh JLA aus theologischen Gründen, abweichend vom offiziellen jüdischen Kalender, datiert? Aus der unterschiedlichen

¹ Vgl. Strack-Billerbeck IV 1: 27f.

Beschreibung von JLA bei den Syn bzw. Joh stellt sich auch die Frage, ob JLA eine Pesachfeier oder nur ein Abschiedsmahl von seinen Jüngern war.

2. *Datierung des jüdischen Pesachfestes*

Wie schon erwähnt, begann Pesach zur Abenddämmerung am 14. Nisan. »Der jüdische Mond-Sonnenkalender basierte auf Beobachtung des beginnenden Lichts der Mondsichel (Neumond), der Jahreszeiten und auf Schaltungen.«² Die empirischen Beobachtungen konnten variieren und zu Streitigkeiten führen, besonders wenn es um Schalttage ging.³ Ein noch größeres Problem bei der Datierung des Pesachs, dem sich die Jerusalemer Kalenderkommission ausgesetzt sah, war der Omer-Streut (omer: Erstlingsgarbe).⁴ Die Priesteraristokratie der Boethosäer⁵ beharrte auf die wörtliche Auslegung von Lev 23,11: Die Erstlingsgarbe (omer) musste am ersten Wochentag nach dem Sabbat, der in die Mazzotwoche fiel, dargebracht werden. Die Pharisäer dagegen verstanden als Sabbat den ersten Tag der Mazzotwoche (15. Nisan), so dass die Erstlingsgarbe am 16. Nisan, der ein beliebiger Wochentag sein konnte, dargebracht werden sollte. Die Boethosäer waren bestrebt, »den Monat Nisan so beginnen zu lassen, dass der erste Nisan nie auf einen Sabbat fiel, da in einem solchen Fall der 14. Nisan ebenfalls ein Sabbat ist und mit dem nächsten Sabbat, 21. Nisan, das Mazzotfest schon endete, so dass die Erstlingsgarben nicht mehr dargebracht werden konnten. Der erste Nisan musste daher nach dieser Auffassung ein Wochentag von Sonntag (erster Wochentag) bis Freitag (sechster Wochentag) sein.«⁶

Der Omer-Streit war wichtig wegen der Festlegung des Schawuotfestes (Pfingsten): Fünfzig Tage nach Darbringung der Erstlingsgarbe. Gemäß der Meinung der Boethosäer musste Schawuot immer auf einen Sonntag fallen, für die Pharisäer war es derselbe Wochentag wie der 16. Nisan.⁷

In der Zeit von Jesus war die pharisäische Auffassung weit verbreitet.⁸ Schon die Septuaginta übersetzt Lev 23,11 im Sinne der Pharisäer: »[...] an dem auf den ersten (Mazzottag) folgenden Tag (16. Nisan)«. Philo von Alexandria (*De Septenario* 20,21) und Josephus (*Antiquitates* III 250) nennen den 16. Nisan als Datum der Darbringung der Erstlingsgarbe und den 50. Tag danach Schawuot. Die Boethosäer versuchten immer wieder ihre Ansicht durch Bestechung von Zeugen durchzusetzen.⁹

² K. Jaroš, *Jesus von Nazareth. Ein Leben*, Köln-Weimar-Wien 2011, 265.

³ Vgl. *Sanhedrin* V 3.

⁴ K. Jaroš, *ebd.*, 265f.

⁵ Boethos, ein ehemaliger Pharisäer, gründete eine Sekte und leugnete wie die Sadduzäer die Auferstehung der Toten. Vgl. R. Mayer *ThWNT* iV, 41. – Nach Josephus, *Antiquitates* XV 319–322, war Simon ben Boethos aus Alexandria Hohepriester unter Herodes d. Großen.

⁶ K. Jaroš, *ebd.*, 265f.

⁷ K. Jaroš, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Deutung*, Mainz 2000, 295.

⁸ K. Jaroš, *Jesus von Nazareth* (2011), 265.

⁹ Vgl. Strack-Billerbeck II 650-852. – Eine übersichtliche Darstellung der Kalenderproblematik bietet K. Jaroš, *Jesus von Nazareth* (2000), 295–297.

3. Synoptiker oder Johannes – wer hat recht?

a) Die synoptische Chronologie ist richtig

W. Bösen schrieb im J. 1999: »Die Reihe der Exegeten, die sich für die synoptische Chronologie aussprechen, ist lang, angeführt wird sie von dem bekannten Göttinger Theologen J. Jeremias. Seine international anerkannte Studie aus dem Jahre 1935 bestimmte jahrzehntelang die Forschung, die Frage nach Jesu letztem Mahl schien endlich und endgültig zugunsten eines Paschamahls entschieden.«¹⁰ Seine wichtigsten Argumente lauten: 1. Das Mahl wird auf Pesach datiert. 2. Das Mahl findet in Jerusalem statt, obgleich Jesus mit den Jüngern in Bethanien weilte. 3. Das Mahl findet am Abend statt. 4. Das Brotbrechen in der Mitte des Mahls entspricht dem Pesachritus. 5. Judas entfernt sich, was die Jünger deuten, als wolle er etwas kaufen. 6. Der Lobgesang (2. Teil des Hallel) zum Abschluss des Mahls gehörte zum Pesachritus. 7. Mit den eucharistischen Einsetzungsworten interpretiert Jesus sein letztes Abendmahl.¹¹

Die Befürworter der synoptischen Datierung von JLA auf den 14. Nisan sehen sich gezwungen, den Prozess- und Todestag Jesu auf den 15. Nisan zu legen. Aber es ist kaum möglich, den Ablauf der Passionsgeschichte Jesu mit den jüdischen Pesachregeln in Einklang zu bringen.¹² Nach Mk 14, 2 wollen die Hohenpriester und Schriftgelehrten gerade nicht am Festtag Jesus festnehmen, um einen Volksaufstand zu vermeiden. Auch der römische Präfekt, der die religiösen Bräuche der Juden kannte, wäre nicht bereit gewesen, am höchsten jüdischen Feiertag einen Prozess zu führen. Nur bei einem ausgebrochenen Aufstand hätte er einschreiten müssen.

Wenn man sich für die synoptische Zeitangabe des JLA entschieden hat, muss man die johanneischen Texte, die dagegen sprechen, anders interpretieren. »In Joh 18,28 wird z.B. das ›Passamahl‹ auf das während der Festzeit täglich und besonders am 15. Nisan, im Tempel dargebrachte Opfer bezogen und der ›Rüsttag‹ (Vortag) des Sabbats, der in die Zeit des Festes fiel, verstanden.«¹³ Die Umdeutung des Pesachmahls, das vorschrittmäßig am 14. Nisan stattfand, auf ein Mahl in der Mazzotwoche besitzt keine historische Stütze.

b) Die johanneische Chronologie ist richtig

Auch die Liste der Autoren, die diese Zeitrechnung vertreten, ist lang und gegenwärtig vorherrschend in der Exegese. Allgemein gilt: Joh ist in Bezug auf chronologische und geographische Angaben genauer als die Syn und ist mit jüdischen Festbräuchen vertraut.¹⁴

¹⁰ W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 83.

¹¹ Vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen 1967, 35–56. Zusammenfassung nach: *Das große Bibellexikon*, 6.

¹² W. Bösen, ebd., 84f.

¹³ *Das große Bibellexikon* (R. Brockhaus), Wuppertal 1996, 6 (›Abendmahl‹).

¹⁴ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

Dreimal berichtet Joh, dass der Todestag Jesu der Rüsttag vor Pesach war (18,28; 19,14.31). Somit war dieser Tag der 14. Nisan und JLA hat am Abend des Vortages (13. Nisan) stattgefunden.

Nachdem man sich für die johanneische Chronologie entschieden hatte, war es geboten, die Schilderung des JLA in den synoptischen Evangelien anders zu deuten, als es die Befürworter der synoptischen Chronologie getan hatten. Die Tischsitten in Mt 26,20ff (das Liegen am Abend, das Eintauchen in die Schüssel und der Segen über Brot und Wein) passen zu jeder jüdischen Mahlzeit.¹⁵ Allerdings gilt das nicht für den Lobgesang am Ende der Mahlzeit! Es fehlen Hinweise auf die Bestandteile des Pesachmahls: Lamm, Mazzen und Bitterkräuter.¹⁶ Das Fehlen erklärt sich aus dem Anliegen der Evangelisten: Im Mittelpunkt stand die Stiftung des Neuen Bundes, symbolisiert in der Eucharistie; den jüdischen Lesern war der Pesachritus bekannt, für die Heidenchristen war er nicht interessant.

Mit Hilfe der Methoden der Redaktions- und Traditions-geschichte¹⁷ will man die synoptische Darstellung vom JLA aus der literarischen Gattung »Geschichte« verban-nen. Jeder Hinweis auf ein Pesachmahl sei sekundär, der »das historische Geschehen überdeckt und aus bestimmtem Gründen (Feier eines neuen christlichen Paschafestes) pauschaltheologisch interpretiert«.¹⁸ Die Charakterisierung des JLA als Pesachmahl fehle in der ältesten Abendmahlsüberlieferung (1. Kor 11, 23) und sei deswegen sekun-där.¹⁹ Es ist heute nicht mehr historisch vertretbar, dass der paulinische Bericht über die Eucharistie der älteste sei. Nach der Identifizierung des Papyros 7Q5 mit Mk 6, 52–53 (die Datierung des Papyros, noch vor seiner Identifizierung mit dem Mk-Text erfolgt, liegt 40–50 n. Chr.) muss das Mk-Evangelium in den 40er Jahren des 1. Jhd. n. Chr. ver-fasst worden sein,²⁰ während 1 Kor um 55 n. Chr. geschrieben wurde. Der Bericht von Mk über die Eucharistiestiftung geht auf eine ältere Tradition zurück.²¹ Nach K. Kertelge ist das Pascha-Motiv in Mk 14, 12–16 »eher in theologischer als in historischer Hinsicht belangvoll: Jesus hält zum letzten Mal das Paschamahl; das in (Versen) 22–25 berichtete Mahlgeschehen erscheint danach als Ablösung des alten Pascha durch das neue, das Je-sus in seinem Tode begründet und selbst ist. Dieser Deutezusammenhang liegt auch 1 Kor 5, 7 zugrunde: ›Denn unser Paschalam, Christus, ist geschlachtet‹.«²²

¹⁵ J. Roloff, Neues Testament, Neukirchen-Vluyn 1977, 216.

¹⁶ J. Roloff, ebd., 216. – B. Reicke, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt 500 v. Chr.-100 n. Chr. Berlin 1968, 135: »Schwerlich kann das Nichterwähnen des Lammes als Zufall abgetan werden.«

¹⁷ Vgl. dazu U. Victor, Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann: *Biblica* 79 (1998) 499–514.

¹⁸ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III, Freiburg–Basel-Wien 1982, 40.

¹⁹ Z.B. J. Kremer, Lukasevangelium, Würzburg 1998, 211. Der Autor schreibt (ebd.): »In Form einer Ge-schichte versichert Lk hier dem Theophilus und den heutigen Lesern, dass Jesus, dem Willen Gottes ge-horchend, als wahres Paschalam zur Rettung der Menschen gestorben ist, wie es auch die kirchliche Feier zu seinem Gedächtnis verkündet (vgl. 22,19; 1 Kor 11,26).«

²⁰ Vgl. dazu die überzeugende Darstellung in K. Jaros, Jesus von Nazareth (2011), 110–114.- Ders., Zur Textüberlieferung des Markusevangeliums nach der Handschrift P.Chester Beatty I (P 45), zu 7Q5 und zum »Geheimen Markusevangelium«: *Aegyptus (Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia* 88 (2008) 71–113 (hier: 96–108).

²¹ R. Pesch, Das Markusevangelium II, Freiburg-Basel-Wien 1978, 369.

²² K. Kertelge, Markusevangelium, Würzburg 1994, 138.

Die redaktionsgeschichtlichen Argumente gegen die synoptische Beschreibung des JLA als echtes jüdisches Pesachmahl sind reine Spekulationen, die teilweise auf falschen historischen und literarkritischen Voraussetzungen fußen. Wo anders sollte der »Sitz im Leben« der Eucharistiestiftung liegen als in einer Mahlfeier? Ein Ritus setzt immer ein vorausgegangenes Geschehen voraus. Der eigentliche Grund für die Bestreitung der synoptischen Berichte ist die exklusive Option für Joh.²³

4. Sowohl die Synoptiker als auch Joh haben recht. – Es gibt drei Modelle, die dies befürworten.²⁴

a) Das bekannteste ist das Zwei-Kalender-Modell der Historikerin A. Jaubert.²⁵

Neben dem offiziellen jüdischen Kalender war in Qumran ein alter priesterlicher Sonnenkalender (erwähnt auch im Buch der Jubiläen aus dem 2. Jhd. v Chr.) im Gebrauch. Nach diesem Kalender fielen die Festtage immer auf denselben Wochentag: der 14. Nisan auf den Dienstag.

Mit Hilfe des essenischen Kalenders wollte man die Ungereimtheiten, die sich aus dem Vergleich zwischen den Synoptiker und Joh ergeben, lösen: Jesus feierte sein letztes Abendmahl als echtes Pesachmahl an einem Dienstag – dem 14. Nisan nach dem essenischen Kalender – und starb an einem Freitag – dem 14. Nisan nach dem offiziellen Tempelkalender.²⁶

Jauberts Lösungsvorschlag wurde anfangs von etlichen Exegeten begrüßt, besonders von E. Ruckstuhl²⁷, später jedoch fast allgemein abgelehnt. Die Gegensätze zwischen Jesus und den Essern sind erheblich.²⁸ Jesu Liebesgebot steht in diametralem Gegensatz zum Feindeshass der Essener.²⁹ Die Haltung Jesu zum Sabbat (Mk 2,26: »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat«) und seine Heilungen am Sabbat widersprechen der essenischen Sabbatpraxis, die noch strenger als die pharisäische war (Josephus, Bellum II 8,9). Warum sollte sich Jesus, der zu den jüdischen Festen nach Jerusalem pilgerte (vgl. Joh 2,13.23; 4,45; passim), sich gerade bei seinem Letzten Abendmahl nach dem essenischen Kalender gerichtet haben?

²³ Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1968, 169.

²⁴ Ältere Harmonisierungsversuche gelten als überholt. Vgl. J. Jeremias, ebd., 14–19.

²⁵ A. Jaubert, La Date de la Cène, Paris 1957.

²⁶ A. Jaubert, ebd., 107.

²⁷ E. Ruckstuhl, Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu, Einsiedeln 1963.

²⁸ Vgl. W. Bösen, ebd., 80–82.

²⁹ 1 QS 1,4: »(Aufgabe der Mitglieder der Gemeinde ist es,) zu lieben jeden, den er (Gott) erwählt hat, zu hassen jeden, den er verworfen hat.« 1QS 1,10 gebietet, »zu hassen alle Söhne der Finsternis« (alle Nicht-essenener). Jesu Wort: «Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!» (Mt 5,43) bezieht sich nicht auf das AT, trifft aber auf die Essener zu. – Vgl. K. Berger, Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss? Stuttgart 1993, 53.133.

b) »Jesus feierte mit seinen Jüngern 24 Stunden vor der üblichen Zeit ein *privates, irreguläres Passamahl* (z. B. F.F. Bruce).«³⁰

Ähnlich äußert sich J. Ratzinger-Benedikt XVI. (als »theologus privatus«, nicht als Papst mit lehramtlicher Autorität): »Das Wesentliche dieses Abendmahles war nicht das alte Pascha, sondern das Neue, das Jesus in diesem Zusammenhang vollzog. Auch wenn das Zusammensein Jesu mit den Zwölfen kein Paschamahl nach den rituellen Vorschriften des Judentums gewesen war, so wurde in der Rückschau der innere Zusammenhang des Ganzen mit Tod und Auferstehung Jesu sichtbar: Es war Jesu Pascha. Und in diesem Sinn hat er Pascha gefeiert *und* nicht gefeiert: Die alten Riten konnten nicht begangen werden; als ihre Stunde kam, war Jesus schon gestorben. Aber er hatte sich selbst gegeben und so wirklich mit ihnen gefeiert. Das Alte war so nicht abgetan, sondern erst zu seinem vollen Sinn gebracht.«³¹ Dieses Modell besitzt keinen historischen Anknüpfungspunkt.

c) Jesus feiert das Letzte Abendmahl nach dem *pharisäischen, von breiten Volksmassen übernommenen, Kalender*, während die Jerusalemer Priesterschaft dem offiziellen (*boethosäischen-sadduzäischen*) *Tempelkalender* folgt.³²

Für die Synoptiker ist der 14. Nisan (Pesach) ein Donnerstag – nach dem pharisäischen Kalender –, für Joh ist es ein Freitag – nach dem Tempelkalender.

Nach dieser Deutung legte die Kalenderkommission im Todesjahr Jesu³³ den 14. Nisan auf einen Freitag und den 15. Nisan auf einen Samstag. Die Pharisäer und viele Juden begingen die Pesachfeier am Donnerstag und das Mazzotfest am Freitag.³⁴ Für beide Parteien, die Boethosäer und die Pharisäer, fiel damit in diesem Jahr die Darbringung der Erstlingsgarbe (omer) auf den ersten Tag nach dem Sabbat (Sonntag) in der Mazzotwoche. So wurde garantiert, dass Schawuot (Pfingsten) ebenfalls ein Sonntag war, worauf die Boethosäer viel Wert legten.³⁵

»Diese Lösung, die bereits J. Liechtenstein in seinem 1913 in Leipzig in hebräischer Sprache erschienenen Kommentar zum Matthäusevangelium, 122ff, vorge schlagen hat und zuvor schon H. L. Strack in seinem 1911 in Leipzig erschienenen Kommentar zum Mischnatraktat Pesachim 10 erwähnt, wurde von Str-B II: 812–853 so gut begründet, dass es Wunder nimmt, dass es danach noch so viele unterschiedliche Untersuchungen zu dieser Frage gegeben hat.«³⁶

³⁰ Das große Bibellexikon, ebd., 6.

³¹ J. Ratzinger-Benedikt XVI., Jesus von Nazareth II, Freiburg i. Br. 2011, 133f. – Dazu K. Jaros, Jesus von Nazareth (2011), 350, Anm. 305: »Diese Deutung ist theologisch interessant, trifft aber auf die historische Situation kaum zu.«

³² K. Jaros, Jesus von Nazareth (2011), 267.

³³ Wahrscheinlich 30 n. Chr. Vgl. W. Bösen, ebd., 85–87.

³⁴ »Angesichts der Pilgermassen von Jerusalem hatte die Tempelbehörde auch kaum eine Chance, ihre Datierung durchzusetzen und musste nolens volens zustimmen, dass im Tempel mit der Schlachtung der Pesachlämmer am Donnerstag um ca. 14.30 begonnen wurde. Die priesterliche Aristokratie feierte jedoch... Pesach erst am sechsten Wochentag (Freitag), also nach der offiziellen Zählung der Tage.« (K. Jaros, Jesus von Nazareth (2000), 297f.)

³⁵ Vgl. Strack-Billerbeck II: 850f.

³⁶ K. Jaros, Jesus von Nazareth [2011], 349, Anm. 385. – Vgl. P. Gaechter, Das Matthäusevangelium, Innsbruck-Wien-München 1969, 829f.

Dieses Modell der Datierung des JLA und seines Todes ist aus historischer Sicht das wahrscheinlichste. Es respektiert die chronologischen Angaben sowohl der Syn als auch die von Joh und beruht auf Quellenangaben, welche die Existenz zweier Festkalender in der Zeit Jesu bezeugen.

5. Eucharistie und Joh

JLA findet nach Joh vor dem Pesachfest statt (13,1). Es heisst nicht Pesachmahl, sondern nur »Mahl« (deipnon). Neben der Erwähnung des bevorstehenden Pesachfestes sind noch der Hinweis auf den Verräter Judas (13,21-30) und das Wort an Petrus (13, 31–35) die Anknüpfungspunkte an die synoptischen Abendmahlsberichte. Die langen Reden Jesu an die Jünger (bis 17,26) sind wohl zum größten Teil Deutungen des Evangelisten, können jedoch einen historischen Hintergrund haben.

Über das zentrale Ereignis bei den Synoptiker – die Stiftung der Eucharistie – berichtet Joh nichts. Kann man sein Schweigen als dessen Leugnung auffassen? Ein argumentum e silentio kann nur dann einer Leugnung gleichkommen, wenn ein Autor aus gegebenen Umständen über ein Ereignis berichten müsste und es nicht tut. M.a.W.: Wenn er darüber schwiege, käme sein Schweigen einer Verneinung gleich. Dies ist bei Joh aus folgenden Gründen nicht der Fall. a. In der Zeit, als das Joh-Evangelium verfasst wurde, gab es in christlichen Gemeinden die Eucharistiefeier (vgl. Apg 1, 42; 20, 7; 1 Kor 11, 17–26). b. Joh kannte die Synoptiker³⁷ c. Das Thema Eucharistie behandelt Joh in Kap. 6. Obgleich die Person Jesu selbst das Hauptthema dieses Kapitels ist, bleiben die Verse 51c–58³⁸ ohne eucharistischen Hintergrund unverständlich.³⁹

* * *

Das historische Problem der Datierung des Letzten Abendmahls Jesu ist lösbar. Nach dem pharisäischen Kalender fand es an einem Donnerstag = 14. Nisan statt, und Jesus starb am Freitag = 15. Nisan (so die Synoptiker). Nach dem offiziellen Tempelkalender feierte Jesus mit seinen Jüngern das Letzte Abendmahl an einem Donnerstag = 13. Nisan und erlitt den Kreuzestod am Freitag = 14. Nisan (so Joh). Kein Evangelist hat seine Chronologie aus irgendwelchen theologischen Gründen geändert. Gerade der Symbolcharakter der erzählten Ereignisse erscheint wirkungsvoller, wenn man die Evangelienberichte in ihrem Litteralsinn ernst nimmt. Während

³⁷ R. Schnackenburg, ebd. 51: »Zunächst ist daran zu erinnern, dass Joh tatsächlich vieles übergeht oder stillschweigend voraussetzt, was bei den Syn erzählt wird... Die alte Theorie, dass Joh die Syn ergänzen wollte (und darum nur eine Auswahl bietet), ist zwar heute aufgegeben; aber dass er nicht wenig bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, wird sich nicht bestreiten lassen.«

³⁸ »Wer den Abschnitt 6,51c–58 für redaktionell hält, muss erklären, warum die Redaktion nicht in Kap. 13 den Einsetzungsbericht eingefügt hat« (R. Schnackenburg, ebd., 53, Anm. 28).

³⁹ Vgl. J. Gnlika, *Johannesevangelium*, Würzburg 1983, 53f. – U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 2000, 131ff.

eines echten Pesachmahls sprach Jesus die eucharistischen Einsetzungsworte im Hinblick auf seinen bevorstehenden Kreuzestod, der den Alten Bund abgelöst und den Neuen Bund begründet hat. Hier kreuzte sich der bedeutungsvollste Ritus des AT mit dem bedeutungsvollsten Ritus des NT. Die zeitliche Übereinstimmung des Todesurteils Jesu mit der Schlachtung des Pesachlammes im Tempelbezirk zur sechsten Stunde (Joh 19, 14) war ein historisches Faktum, das zur symbolischen Deutung veranlasste (vgl. 1. Kor 5, 7; Joh 1, 29) – und nicht umgekehrt.

Zur Begründung des Rechtssystems¹

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Das Naturrecht: Inhalt und Umfang

Waldsteins Werk passt ideal zur Nacharbeitung und zur Vertiefung der Rede des Papstes vor dem Deutschen Parlament. Nur wenn die Wirklichkeit des Naturrechts als Grundlage des Rechts anerkannt wird, könne es einen wirksamen Schutz der Menschenrechte, eine Rückkehr zur Kultur und zum gemeinsamen Erbe an geistigen Gütern kommen (160).

W. verweist zunächst gegen jene, die die Wirklichkeit des Naturrechts ignorieren, auf die »reale gemeineuropäische Naturrechtstradition«, die über 2000 Jahre alt ist und die Gesetzbücher der großen europäischen Staaten geprägt hat (7). Die Gegnerschaft des Naturrechts kommt aus dem Positivismus, der nur sinnlich Wahrnehmbares gelten lässt, aus der positivistischen Rechtswissenschaft (Kelsen) und aus der katholischen Moralthologie, die der Enzyklika *Humanae vitae* die naturrechtliche Grundlage entziehen wollte. Exemplarisch führt Waldstein J. Fuchs S.J. an, der ein ausgezeichnetes Buch über die *lex naturae* veröffentlicht habe, nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* die klassische Naturrechtslehre »seit Aristoteles, den römischen Juristen, der Rechtswissenschaft bis zu den Naturrechtbüchern des 18. und 19. Jahrhunderts und die gesamte Sittenlehre der Kirche als »naturalistischen Fehlschluß« abgetan« habe. W. schildert dann die Entwicklung des Naturrechtsdenkens von Aristoteles über die Stoa bis zu den *Digesten* Kaiser Justinians († 565) und deren Wiederentdeckung im Mittelalter, die zur Gründung der Universität von Bologna führte. Jeder Mensch hat infolgedessen angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte. In Zeiten des politischen Systemwechsels (wie bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes nach der NS-Zeit oder dem Niedergang des Kommunismus) griff man immer auf das Naturrecht zurück.

W. erörtert dann (c. 2) die Frage, ob es ein Naturrecht gibt. Der behauptete naturalistische Fehlschluss wird damit begründet, dass aus der Natur des Seienden keine Norm hergeleitet werden könne; »er impliziert den Schluss von der materiellen, empirischen Natur auf die Nichtexistenz ideeller, geistiger Gegebenheiten in der Natur überhaupt« (18); dahinter stehe ein positivistischer Wirklichkeitsbegriff. Kelsen habe mit 84 Jahren jedoch den Dualismus zwischen Sein und Sollen endgültig aufgegeben. Ist nicht die Existenz des Menschen, der Rechte hat, das Gegenargument gegen die Trennung von Sein und Sollen?

¹ Waldstein, Wolfgang: *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010, St. Ulrich Verlag (ISBN 978-3-86749-137-7), € 19,90.

Nun wird von Kelsen (in einer früheren Phase) behauptet, die Geltung des Naturrechts hänge vom Glauben an eine gerechte Gottheit ab; der Atheist Kelsen kann jedoch diese Voraussetzung nicht annehmen. W. hält entgegen, dass das Naturrecht »nicht vom Glauben an Gott«, sondern von der (natürlichen) Fähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntnis abhängt. Diese Fähigkeit gelte auch für das Naturrecht, gegen dessen »Einleuchten« sich der Positivismus wehrt, sich aber zugleich in ein szientistisches Gefängnis einsperrt. Die Diskussion rührt hier an ein erkenntnistheoretisches Grundproblem: Die Wissenschaft erkennt nur an, was sich mit Mitteln der Logik beweisen lässt. Aber die logischen Gesetze, die Axiome der Logik, können nicht wiederum logisch begründet werden, sondern beruhen auf unmittelbarer Einsicht. Das Naturrecht ist wie andere Realitäten mit der Vernunft erkennbar, unabhängig vom Glauben an Gott. Anschließend analysiert W. die Position von J. Fuchs S. J.: Er leugnet zwar nicht die Existenz Gottes, erhöht ihn aber so sehr in die Transzendenz, dass er für verbindliche Normen für diese Erde nicht mehr in Frage kommt. Dass Fuchs an der Gregoriana später einflussreiche Theologen ausbilden konnte, sozusagen unter den Augen des Papstes, bleibt unverständlich.

Im 3. Kapitel weist W. auf drei Zeugnisse aus der Antike für die Geltung des Naturrechts hin: Antigone berief sich auf der Götter ungeschriebenes Gesetz, das über der Menschensatzung stehe (33); auf das Zeugnis des Camillus bei der Belagerung von Falerii und Catos Rede bezüglich Rhodos.

Das 4. Kapitel behandelt das Römische Recht und die europäische Rechtsentwicklung. Die Römer sahen im Naturrecht die erste Quelle des Privatrechts, daneben galt das bei allen Völkern anerkannte *ius gentium*; das Zivilrecht setzt diese voraus und knüpft an ihnen an. Dank des ins Herz eingegossenen Lichts des Verstandes weiß der Mensch, was er tun und meiden soll; davon waren die römischen Juristen schon vor Christus überzeugt. Es handelt sich dabei keineswegs um katholisches Sondergut. Die praktische Anwendung des Naturrechts wirkt sich bei den Römern vor allem in Hinblick auf die Sklaven aus. An sich waren sie nicht rechtsfähig, aber beim Eherecht waren verwandtschaftliche Beziehungen zu beachten. Nach Naturrecht waren alle Menschen frei. Ebenso wurde das Selbstverteidigungsrecht naturrechtlich begründet, ebenso Fragen des Eigentums. Die Erkenntnis von Gut und Böse ist mit dem natürlichen Licht der Vernunft gegeben. Bei dem Bemühen, konkrete Rechtsfälle zu lösen, griffen die Juristen immer wieder auf das Naturrecht zurück, gegen rechtspositivistische Tendenzen. Abweichungen vom Naturrecht wurden korrigiert. Über die Digesten Justinians hat nun die römische Rechtsauffassung europäische Breitenwirkung erlangt. Die Entwicklung zeigt eine unglaubliche Kontinuität von zwei Jahrtausenden gegen allen relativistischen Positivismus (60). Dieses Naturrecht bildet nun die Grundlage für die Menschenrechte, »die in der Natur oder in der Schöpfung Gottes verwurzelt, den Charakter der Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit haben« (M. Kriele).

Die gewonnenen Grundsätze werden nun auf das konkrete Leben angewandt: Im 5. Kapitel wird »das Menschenrecht zum Leben« erörtert: Das deutsche Grundgesetz und die »Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten« betonen zuvörderst das Recht auf Leben, das allerdings durch Abtreibungen, embryonale

Stammzellenforschung und Euthanasie missachtet wird. Die Menschenwürde wird ferner verletzt durch körperliche und seelische Folter (69ff), wobei auch die mediale Folter der Anprangerung genannt wird (wie die Verhinderung eines Weihbischofs für Linz). »Krieg, Gewalt, Flucht und Emigration« werden als Verletzung der Menschenrechte thematisiert, ebenso die Achtung der Privatsphäre. Bei der Darlegung des Rechts auf Leben wird klar, dass es sich beim Lebensrecht nicht um eine religiöse Vorstellung handelt (obwohl W. intensiv die Enzyklika *Evangelium Vitae* auswertet), sondern um die dargestellte Wirklichkeit des Naturrechts, das der Vernunft einsichtig ist. In diesem Zusammenhang geht W. auch auf das Problem des »Hirntods« und der Organtransplantation ein (81ff). Wie Beispiele zeigen, ist Hirntod noch kein Beleg für den realen Tod, da Hirntoterklärte leben. »Irreversibilität ist eine Prognose und nicht eine medizinisch feststellbare Tatsache« (85). Der Abschnitt verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Manipulationen aufgedeckt werden, sowohl seitens hoher kirchlicher Institutionen als auch seitens des Bayerischen Rundfunks, der die Wiederholung einer Filmsendung untersagt hat, in der ein »Hirntoter« geheilt wurde und weiterlebt, nachdem seine Frau einer Organentnahme nicht zugestimmt hat, weil unter Berufung auf den Hirntod getötet wird. Das Menschenrecht auf Leben der Organspender werde mit einem definitorischen Trick vom Lebensrecht der Organempfänger (mit absolutem Vorrang!) unterlaufen. »Dass der Hirntod nicht der tatsächliche Tod ist, geht schon aus der Tatsache hervor, dass die Hirntod-Definition genau zu dem Zweck eingeführt wurde, Organe entnehmen zu können, solange der Mensch noch nicht tatsächlich tot ist. Denn nach seinem tatsächlichen Tod sind die Organe für die Transplantation nicht mehr brauchbar« (91). Wenn deshalb nach Benedikt XVI. die Organe ausschließlich *ex cadavere* entnommen werden dürfen, wird die Transplantationsmedizin nicht mehr akzeptabel. Die Kirche müsse zu diesem Thema klare Stellung beziehen. Der Spenderausweis ist zu überdenken! Die Medizin muss versuchen (so der Rezensent), auf anderem Weg zu Ersatzorganen zu kommen – etwa über Tierorgane oder künstliche –, so lange aber die Hirntodtheorie akzeptiert wird, werden Ersatzlösungen zu wenig erforscht.

Schließlich wird das Lebensrecht des ungeborenen Kindes thematisiert (93ff): Das Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten, eines der Naturgesetzbücher, bestimmt: »Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängnis«. W. führt diese Bestimmung auf die Institutiones des Gaius († 160 v. Chr.?) zurück: »Diejenigen, die in einer gültigen Ehe empfangen werden, erwerben ihre Rechtsstellung (status) im Zeitpunkt der Empfängnis«. Unausrottbar bleibt jedoch die Fehlübersetzung eines Textes von Ulpian: *Partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*. Die Fehlübersetzung: »Die Leibesfrucht ist, ehe sie geboren wird, ein Teil der Mutter oder des Mutterleibes«. Die Folgen dieser Fehlübersetzung bis heute sind bekannt. Anders als das BGB (Rechtsfähigkeit mit Vollendung der Geburt!) ist die Rechtslage in Österreich, die vom Zeitpunkt der Empfängnis dem Kind Rechtsschutz zugesteht; allerdings hat sich der österreich. Verfassungsgerichtshof bei der Abtreibungsdiskussion auf die Seite des politischen Mainstreams gestellt und dem Ungeborenen den Rechtsschutz nicht zuerkannt. Als Theologe denkt sich der Rezensent: Gut, dass es noch ein

göttliches Gericht gibt, das auch Verfassungsrichter zur Rechenschaft ziehen wird. Wenn sie aber, was durchaus der Fall sein kann, diese letzte und oberste Instanz in Frage stellen, geben die Richter, so der Rezensent, zu, dass es letztlich keinen Sieg des Rechts und keine Gerechtigkeit gibt; denn das abgetriebene Kind ist tot. Sie entwerten den Glauben an Recht und Gerechtigkeit, denn der Schwache ist rechtlos. Sowohl aus dem Kontext als auch aus dem Bedeutungsfeld von *viscus / viscera* macht W. klar, dass es sich hier (bei Ulpian) um die Rechtsstellung des Kindes handelt, das vor der Geburt Teil der Frau und ihres eigenen Fleisches und Blutes ist, und es erst nach der Geburt in eine Rechtsbeziehung zum Vater tritt. Freilich, diese Bestimmung (positiven Rechts?) erscheint heute fragwürdig, denn auch Väter leiden an der Abtreibung ihrer Kinder.

W. rügt dann, dass auch kirchliche Würdenträger nicht von einer Bestrafung der Abtreibung sprechen wollen, obwohl das kan. Recht die Tatstrafe der Exkommunikation mit der Ausführung der Abtreibung verbindet. »Die Exkommunikation trifft alle, die diese Straftat in Kenntnis der Strafe begehen, somit auch jene Mittäter, ohne deren Handeln sie nicht begangen worden wäre.« (102). W. stellt dann fest: »Dies gilt auch für den Verein ›*Donum vitae*‹, der zu dem Zweck begründet wurde, den für die straflose Abtreibung erforderlichen Beratungsschein ausstellen zu können, nachdem dies für kirchliche Beratungsstellen untersagt worden war.« Wackelige Kleriker und kirchliche Ratsmitglieder mögen es bedenken! Dazu noch ein Zitat aus *Evangelium Vitae*: »Das Weltgewissen reagiert mit Recht auf die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, mit denen unser Jahrhundert so traurige Erfahrungen gemacht hat. Würden diese Untaten vielleicht nicht mehr länger Verbrechen sein, wenn sie statt von skrupellosen Tyrannen begangen worden zu sein, durch des Volkes Zustimmung für rechtmäßig erklärt worden wären?« (104).

Das 6. Kapitel (105–115) trägt die Überschrift: »Naturrecht als Grundlage der Ehe«. Ulpian führt die Ehe als erstes Beispiel für eine auf dem Naturrecht gegründete Institution an. Aus dem Naturrecht »leitet sich die Verbindung des männlichen Geschlechts mit dem weiblichen ab, die wir Ehe nennen, ebenso die Erzeugung und Erziehung der Kinder«. Nach Gaius kann die zivilrechtliche Ordnung zivile Rechte vernichten, natürliche jedoch nicht. Staaten, die ungerechte Gesetze erlassen, verfallen in ihrer Entartung (so Polybios).

W. fragt dann, ob die Definition der Ehe noch stimmt, etwa in Bezug auf die sog. homosexuelle Ehe. Dass Homosexualität normal und angeboren sei, ist »schlecht nicht wahr und wissenschaftlich durch nichts belegt« (112). »Als naturrechtliches Institut hat die Ehe einen Wesenskern, der nicht zur Disposition steht« (114).

Vom Erziehungsrecht der Eltern handelt das 7. Kapitel, wobei vor allem die Sexualerziehung thematisiert wird, die nicht von sittlichen Grundsätzen losgelöst werden darf. Hier stellt sich das Problem des vorrangigen Erziehungsrechts der Eltern, der allgemeinen Schulpflicht und des häuslichen Unterrichts. Die Bedeutung des Naturrechts und das Recht auf Eigentum wird im 8. Kapitel behandelt. Die naturrechtliche Begründung des Eigentums und seine Bedeutung für das Gemeinwohl werden aufgezeigt, ebenso der Missbrauch. Naturrechtliche Grundlagen des Vertragsrechts werden im 9. Kapitel kurz vorgestellt.

Mit »Soziallehre und Sozialstaat« ist das 10. Kapitel überschrieben: Es umfasst die Sozialzyklen der Päpste, die Entwicklung der Sozialrechte im Zusammenhang der Rechte und Pflichten freigelassener Sklaven; die Arbeitsbedingungen wie Mindestruhezeit, gerechten Lohn, die Bedeutung der Gerechtigkeit, Bedrohungen des Menschen. Auf dem Gebiet der Soziallehre hat sich naturrechtliches Denken sehr erfolgreich bewährt.

Gesamtwürdigung:

Im Chaos des heutigen Relativismus verschwimmen und verschwinden Grundwerte wie Ehe, Treue, Recht auf Leben oder auf Eigentum. Sogar die ersten Grundbegriffe im Leben eines Kindes wie Papa und Mama ersetzt durch »erster bzw. zweiter Elternteil«. Wer diese Entwicklung verfolgt, fragt sich, ob es noch einen Ausweg aus diesem Chaos geben wird.

Das über 2000 Jahre trotz aller Missachtungen und Verbrechen stabile Naturrechtsdenken gibt Gewähr für Konstanz und Halt. Diese Werte sind, wie Wolfgang Waldstein hervorhebt, »in der Natur oder in Gottes Schöpfung verwurzelt«. Das Naturrecht hilft, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Die im Gegensatz zum Guten stehenden Unwerte (wie Mord, Raub, Ehebruch) bestehen zwar auch seit Menschengedenken, da wir Menschen immer wieder zum Bösen versucht werden. Wird das Werthafte oder das Wertlose die Oberhand behalten?

Obwohl viele Menschen mehr zu einer pessimistischen Betrachtung der Zeitläufe neigen, zwingt das Naturrechtsdenken zu einer optimistischen Sicht der Entwicklung. Waldstein konnte nämlich zeigen, dass das Naturrecht Ergebnis vernünftigen Sichtens und Urteilens ist. Insofern geht die Auffassung fehl, das Naturrecht sei katholisches Sondergut. Vielmehr hat die katholische Kirche immer erkannt, dass sie mit den Waffen der Vernunft ein gutes Mittel zur Hand hat, die eigene Position gegen Angriffe zu verteidigen und überzeugend zu begründen. Die Vernunft bildet die gemeinsame Diskussionsbasis aller Menschen. Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben deshalb auf der Grundlage des vernunftgemäßen Naturrechts die denkerische Auseinandersetzung mit den verschiedensten Trends der Moderne geführt.

Zwar ist die Weltgeschichte voll von Unvernünftigkeiten, selbstzerstörerischen Kämpfern und Verblendungen aus Leidenschaften, aber wer eine menschliche und kulturelle Aufwärtsentwicklung anstrebt, kann dies nur im Licht der Vernunft versuchen. Deshalb ist die Wiederentdeckung des Naturrechts von grundlegender Bedeutung.

Ein bekannter Verhaltensforscher wandte gegen die Naturrechtsargumentation ein, dass der Natur deshalb keine ethische Normativität zuerkannt werden könne, da in der Natur auch Raubtiere mit Überfällen und tödlichen Angriffen vorkommen. Der Verhaltensforscher verstand offensichtlich das Naturrecht im Sinn von mechanischer Übernahme von Verhaltensweisen der Tierwelt. Doch das Naturrechtsdenken betrachtet diese rein biologischen Triebvorgänge als solche keineswegs für normativ, vielmehr ergibt sich das naturrechtliche Sollen erst aus der Beurteilung durch die

Vernunft. Ein eingehendes Studium von Waldsteins Ausführungen könnte von vielen Missverständnissen heilen.

Sapientis est ordinare – Sache der Weisen ist es zu ordnen, sagt Thomas mit Aristoteles². Die Rechtheit des Urteils führt zu klarer Ordnung, sei es in Bezug auf Ehe und Familie oder auf die Menschenrechte oder auf Eigentum und seinen rechten Gebrauch. Diesen Satz des Aquinaten findet man bei der Lektüre von Waldsteins Naturrechtsabhandlung immer wieder bestätigt. In der Ordnung liegt aber sowohl eine geistige innere als auch eine physisch äußere Überlegenheit, denn Unordnung kann nie aufbauen, auch wenn sie einen Menschen ganz in Beschlag nehmen kann. Auch insofern sollten die Katholiken im Naturrechtsdenken eine kraftvolle Hilfe in der geistigen Auseinandersetzung erkennen.

Das Wahre und Gute, das das Naturrecht erkennen und verwirklichen lässt, besticht schließlich durch die Attraktivität des Schönen. Zwar entwickelt der Mensch oft zu wenig die Ästhetik des Herzens für diese Schönheiten, aber er ahnt sie.

Jedem, der das Werk Wolfgang Waldsteins über das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft liest, wird klar, dass es angesichts der Probleme, Fragen und Verirrungen ein höchst notwendiges Buch ist, um wieder Stand zu gewinnen. Es ist anspruchsvoll, aber trotzdem im Stil einfach und leicht zu verstehen; die Thematik gilt ja nicht hochphilosophischen oder naturwissenschaftlichen Fragen, vielmehr solchen, die sich im Alltag stellen und nach einer Klärung schreien.

Dem Verfasser sei Dank!

² STh II q 45 a 5.

Frauenpriesterweihe?

*Gespräch mit Erzbischof Dr. Karl Braun über das
Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« (22. Mai 1994)
Papst Johannes Pauls II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe*

Was ist das Besondere am Schreiben des Papstes von Pfingsten 1994 über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe?

Erzbischof Braun: Zweifellos die Eindeutigkeit und Endgültigkeit, mit der unser Heiliger Vater die schon länger währende Diskussion entscheidet: Die Kirche kann nur Männern die Priesterweihe spenden. Der Papst gibt auch den Grund an: Es handelt sich nicht – wie oft behauptet wird – um eine Angelegenheit, in der die Kirche frei wäre, so oder anders zu handeln. Vielmehr geht es um einen Sachverhalt, der zu tun hat mit dem Weg, den Gott für die Erlösung des Menschengeschlechts gewählt hat. Die Kirche darf diesen göttlichen Heilsratschluss nicht übergehen; sie hat keine Vollmacht, anders zu handeln.¹

Woher weiß der Papst, dass die Kirche nicht anders handeln kann?

Erzbischof Braun: Der entscheidende Grund ist das Tun Christi selber, der nur Männer in das apostolische Amt gerufen hat, und das entsprechende Verhalten der Kirche, die über Jahrhunderte hindurch ununterbrochen ebenso gehandelt hat. Sie wusste und weiß sich darin dem Willen Christi gehorsam. Diese Praxis selbst ist eine bedeutsame Aussage und Botschaft; sie ist lebendige Überlieferung und als solche Glaubensnorm auch für den Papst. Johannes Paul II. hebt ins Bewusstsein und spricht verbindlich aus, was mehr oder weniger ausdrückliche Überzeugung der Kirche war und ist. Dieser Überzeugung zuzustimmen bedeutet, sich in der Überlieferungsgemeinschaft der Wahrheit zu halten. Der Papst wird als Nachfolger des heiligen Petrus vom Geist Christi so geleitet, dass er die gesamte kirchliche Glaubensgemeinschaft auf dem Weg der Wahrheit führen und bewahren kann. Nicht zuletzt auch auf dem Hintergrund dieser Tatsache begrüße ich die eindeutige Entscheidung des Papstes. Ich hoffe, dass sie viele Gläubige bewegt, den Blick zu öffnen für die größere Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche, sowie dem voll zuzustimmen, was der Geist des Herrn durch das ordentliche päpstliche Lehramt mit Sicherheit lehrt.

¹ Ursprünglich ist dieses Gespräch veröffentlicht in: Erzbischof Karl Braun, Wahrheit in Liebe. Reden und Ansprachen 1973–2000. Eine Auswahl. Bd. 2, St. Ottilien 2001, 673–676; vgl. auch Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Von »Inter Insigniores« bis »Ordinatio Sacerdotalis«. Dokumente und Studien der Glaubens-kongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, Würzburg 2006 (darin: Einführung Kardinal Ratzingers S. 15–27 und Joseph Ratzinger, Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?, S. 142–149).

Steht aber diese Haltung nicht in grassem Gegensatz zu den gesellschaftlichen Entwicklungen?

Erzbischof Braun: Die Kirche ist nicht einfach nach den sonst üblichen Kriterien zu beurteilen. Sie ist das Geheimnis der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Sie gründet und lebt in Jesus Christus und im Heiligen Geist; sie lebt das göttliche, ewige Leben mit – verborgen, aber wirklich. Von daher wird die Kirche immer irgendwie zu bloß innerweltlichen Maßstäben querstehen. Diese sind sozusagen zu klein für die Kirche. Hier geht es um ein Thema, das nicht mit rein rationalen Argumenten begriffen werden kann. Es wird letztlich nur einer vertieften Gläubigkeit »einsichtig«. Wir müssen Abstand nehmen von einem falschen Verständnis des »Glaubenssinnes«, der nicht selten als Beweis für die Zulassung der Frau zur Priesterweihe dient.

Geschieht hier nicht eine Diskriminierung der Frau, wenn ihr das Weihepriestertum verschlossen bleibt?

Erzbischof Braun: Oberflächlich betrachtet könnte es so aussehen. Doch wir können nicht einfach eine jahrhundertelange Tradition der Kirche ändern, nur weil sich jetzt das Bild der Frau in unserer Gesellschaft geändert hat. Auf dem Hintergrund des eben Gesagten dürfen wir feststellen: Das, worauf es in der Kirche letztlich ankommt und wofür auch das Priestertum zu dienen hat, ist das göttliche Leben, das den Gläubigen vermittelt werden soll, ist die Offenheit und Empfangsbereitschaft dafür, ist einfach das Heil der Menschen, die Heiligkeit. Für diese Offenheit und Empfangsbereitschaft steht die Frau als Symbol, als konkretes, anschauliches Zeichen, zusammengefasst in Maria. Wenn wir mit den Augen des Glaubens diese Werthaftigkeit sehen und bejahen, kann die symbolträchtige »Ortsbestimmung« der Frau im Gemeinschafts- und Lebensgefüge der Kirche gewiss nicht als Zurücksetzung oder Unterdrückung verstanden werden. Diese Wertigkeit der christlichen Frau bedeutet ein inneres »Voraus«, und zwar als Symbol der Gnade und des Heiligen Geistes. Und hierin – im Geist des Herrn und seiner Gnade – liegt das »Voraus« schlechthin für die Kirche im Ganzen und in all ihrem Tun.

Bleibt die Macht nicht letztlich doch bei den Männern, den Priestern und zumal den Bischöfen?

Erzbischof Braun: Wenn im allgemeinen Bewusstsein der Gläubigen das kirchliche Amt höher rangiert, höher gewertet wird als die Heiligkeit der Glieder der Kirche,² wofür Christus das Amt in der Kirche überhaupt geschenkt hat, müssen die Alarmglocken läuten, auch bei uns Priestern und Bischöfen. Dann haben wir offensichtlich in unserem Dienst nicht das deutlich machen können, worauf es wesentlich ankommt.³

² Zum Thema »Heiligkeit« siehe auch: Erzbischof Karl Braun, Herbstlese. Überlegungen zum Glauben. Bd. 2, Kisslegg 2011, 209–283.

³ Vgl. auch: Die Kreuzestreue des Priesters. Veit Neumann im Gespräch mit Erzbischof Dr. Karl Braun, Kisslegg 2009 und die von Josef Kreiml verfasste Rezension dieses Interview-Buches in: Forum Katholische Theologie 27 (2011), 69–71; außerdem: Erzbischof Karl Braun, Im Herzen Christi verwurzelt. Worte an die Mitbrüder im priesterlichen und diakonalen Dienstamt und an die Priesterkandidaten. Auswahl von Predigten und Ansprachen 1984–1998. Hg. von der Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariats, Bamberg 1998.

Das kirchliche Amt ist vor allem dazu da, die Lebensverbindungen der Gläubigen zu Christus im Heiligen Geist wachsen zu lassen und zu erhalten. Das Weihepriestertum dient dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen. Der Kern des gemeinsamen Priestertums liegt eben darin, das göttliche Leben mitzuleben. Und dieses göttliche Leben steht für uns alle im Zeichen des Empfangens, das heißt im Zeichen der Frau.

Das Apostolische Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*« ist deshalb auch ein Appell, sich die glaubensgemäße Werteskala bewusst zu halten. Es betont: »Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen.« Vielleicht haben wir nicht bloß das Amtspriestertum zu oberflächlich verkündigt und gelebt, sondern gerade auch das gemeinsame Priestertum. Das Mitleben des göttlichen Lebens muss sich auch im täglichen Umgang miteinander auswirken, ganz konkret auch im Umgang mit der Frau in der Kirche. Es gilt deshalb – wie Papst Johannes Paul II. einmal betont hat – »die Rolle und die Rechte der Frau in Gesellschaft und Kirche zu stärken, ohne jedoch die unterschiedlichen Funktionen und Ämter für Männer und Frauen innerhalb der Kirche zu vermischen«. Angesichts der Tatsache, dass uns die Wertordnung des Glaubens und ihre Zeichenhaftigkeit »verrutscht« ist, bedeutet die Klärung durch das Apostolische Schreiben auch einen Auftrag: Wir müssen uns wieder mehr in das Geheimnis der Kirche vertiefen.

Wie »endgültig« ist die Erklärung des Papstes zur Priesterweihe? Ist mit einer späteren Änderung zu rechnen?

Erzbischof Braun: Wir könnten so denken, wenn es sich um eine rein disziplinarische Regelung handelte. Doch genau dies wird im Apostolischen Schreiben verneint.⁴ Es handelt sich um keine dogmatische Definition im formellen Sinn – also nicht um eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, die vom kirchlichen Lehramt als geoffenbart zu glauben vorgelegt wird. Aber es wird in der Erklärung des Papstes ausdrücklich der Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsratschluss, mit der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung in der lebendigen Überlieferung der Kirche hergestellt.⁵ Ihr gegenüber steht die Kirche insgesamt – auch der Papst – im Gehorsam. Wir tun gut daran, in der Verkündigung unmissverständlich bei diesem Anspruch zu bleiben. Fügen wir uns ein in den Gehorsam unserer Glaubensgemeinschaft!

*Welche Botschaft könnte vom Apostolischen Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*« für die allgemeine gesellschaftliche Bewusstseinslage ausgehen?*

Erzbischof Braun: Weil das Apostolische Schreiben Wahrheit beansprucht und nicht bloß disziplinarische Maßnahme sein will, spricht es in der Tat auch über den kirchlichen Raum hinaus Gültiges an. Die Kirche verzahnt die Verschiedenheit der Geschlechter und ihre Zeichenhaftigkeit eng mit dem kirchlichen Strukturgefüge. Damit

⁴ Vgl. auch: Erzbischof Karl Braun, »Ändert sich alles in der Kirche? Was bleibt?« (2003), in: ders., Herbstlese. Überlegungen zum Glauben. Bd. 1, Kisslegg 2011, 290–299.

⁵ In seiner Predigt »Maria, das Gedächtnis der Kirche« vom 27. Mai 1990 (in: Bischof Karl Braun, Aus Liebe zur Kirche. Predigten und Ansprachen. Eine Auswahl, Eichstätt 1990, 300–304, hier 302) sagte der damalige Eichstätter Bischof Braun: »Echte kirchliche Erneuerung kann nur auf dem Boden der Kontinuität, des Zusammenhangs mit der lebendigen Tradition der Kirche gelingen.«

signalisiert sie mindestens auch Folgendes: Gleichberechtigung der Frau bedeutet nicht einfach »Mannwerdung der Frau«, Gleichwertigkeit nicht Gleichartigkeit. Die lebenswichtige Frage des Miteinander der Geschlechter kann nicht funktionalistisch bewältigt werden. Es geht um die Wirklichkeit selbst, um den inneren Bauplan der Schöpfung. Er steht auf dem Spiel. Im Gehorsam gegenüber ihrer ununterbrochenen Überlieferung lebt die Kirche die Verschiedenheit der Geschlechter auch institutionell. Vielleicht bewahrt sie damit für die Menschheit insgesamt etwas im Gedächtnis, was diese sonst vergessen oder gar verlieren würde: das Empfinden für die »höhere Gabe« (vgl. 1. Kor 12–13), die Liebe, die dienende Liebe.

Zweites Vatikanisches Konzil

»Der bleibende Wert einer Reform für die Neuevangelisierung«

Von Ralph van Bühren, Rom

*Internationale Tagung an der Päpstlichen Universität Santa Croce
in Rom, 3.–4. Mai 2012*

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) gilt in der modernen Kirchengeschichte als ein epochales Großereignis, obwohl 50 Jahre in historischer Hinsicht ein kurzer Zeitraum sind. Über die journalistische Berichterstattung wurde das Konzil von einer weltweiten Öffentlichkeit aufmerksam verfolgt, auch außerkirchlich. Die hohe Zahl von 2.000 bis 2.500 Bischöfen aus aller Welt, die stimmberechtigt teilnahmen, ließ einen gesamtkirchlichen Charakter der Konzilsdekrete erwarten. Die Konzilsväter diskutierten über Grundfragen zu Glaube, Leben und Disziplin der katholischen Kirche, nicht zuletzt über die ökumenische Bemühung für die Einheit der Christen. Der Blick einzig auf die Konzilsversammlung genügt allerdings nicht, um die Bedeutung des Zweiten Vatikanum beurteilen zu können. Es bedarf zudem einer Interpretation und Wertung der Konzilstexte mit ihrer Rezeption im kirchlichen Leben.

Dies war das Thema einer internationalen Tagung in Rom an der Päpstlichen Universität Santa Croce (3.–4. Mai 2012) mit dem Titel »Zweites Vatikanisches Konzil – Der bleibende Wert einer Reform für die Neuevangelisierung«. Unter der Schirmherrschaft des Erzbischofs von München und Freising, Kardinal Reinhard Marx, sprachen und diskutierten zwanzig Fachleute über Redaktionsgeschichte, theologischen Gehalt und Rezeption aller sechzehn Konzilsdekrete.

Der Eröffnungsvortrag von Johannes Grohe (Rom) zeigte die Kriterien für die Ökumenizität des Zweiten Vatikanum im Kontext der Konziliengeschichte auf. In der Kirchengeschichtsschreibung wird das Zweite Vatikanum als 21. Ökumenisches Konzil gezählt. Als ranghöchste Kirchenversammlung, die die katholische Kirche kennt, besitzen Ökumenische Konzilien oberste lehramtliche Autorität. Allerdings werde die Ökumenizität des Zweiten Vatikanum mitunter bezweifelt, so Grohe, auch aus Rücksicht auf die ökumenischen Beziehungen zu den Ostkirchen. Grohe wies darauf hin, dass die Ansicht, nach dem Großen Schisma von 1054 hätten keine Ökumenischen Konzilien mehr abgehalten werden können, eindeutig der Kirchenkonstitution »Lumen gentium« widerspreche, die besagt: »Die einzige Kirche Christi ... ist verwirklicht in (»subsistit in«) der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (LG 8). Insofern leugnet die Behauptung einer Unmöglichkeit der Abhaltung Ökumenischer Konzilien nach 1054 implizit, dass die Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt anzutreffen ist. Auch in historischer Hinsicht überzeuge eine solche Behauptung nicht. Was die Verbindlichkeit der Konzilsaussagen betrifft, die mancherseits in Frage ge-

stellt werde, erinnerte Grohe an die Ansprache Pauls VI. während der letzten öffentlichen Konzilssitzung (7.12.1965): »Nun ist es hilfreich zu beachten, dass die Kirche durch ihr Lehramt, obwohl es kein Lehrkapitel mit außerordentlichen dogmatischen Sätzen definieren wollte, nichtsdestoweniger in sehr vielen Fragen mit Autorität ihre Lehre vorgelegt hat, an deren Norm heute ihr Gewissen auszurichten die Menschen gehalten sind.«

Als wichtigster Konzilstext wird meist »Lumen gentium« gewertet, die Dogmatische Konstitution über Wesen und Sendung der Kirche. Sie gleichsam die »tragende Säule« der übrigen Konzilsdekrete, die im Blick auf »Lumen gentium« interpretiert werden sollten, betonte José Ramón Villar (Pamplona). Unter Bezug auf das Mysterium Christi brachte die Konstitution nämlich eine neue Lesart in der Identitätsbestimmung der Kirche. Zentrale Begriffe der Ekklesiologie seien hier theologisch zusammenggeführt: Die Kirche ist »Volk Gottes« und »Leib Christi« im Heiligen Geist, Gemeinschaft (»communio«) und allumfassendes Heilssakrament, eine »komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (LG 1; 3; 7–17; 48). Hier äußerte sich erstmals ein Konzil über die sakramentale Grundlage und Kollegialität des Bischofsamtes (LG 21f.). Der Petrusdienst wird in das Kollegium der Bischöfe integriert, das »gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche« ist (LG 22). Niemals zuvor sprach ein Konzilstext derartig ausführlich und tiefgründig über die Laien (LG 30–38) und betonte die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche (LG 39–42).

Mit der »Hermeneutik der Reform« und ihren theologischen Kriterien befasste sich Miguel de Salis (Rom). Ausgehend von der Ansprache Papst Benedikts XVI. an das Kardinalskollegium (22.12.2005) regte de Salis an, die »Hermeneutik der Reform« aus einer Vertiefung des Glaubens herzuleiten. Als ein Hauptziel des Konzils hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Antrittsenzyklika (1959) die Erneuerung des Glaubens bezeichnet. Als Ziel einer kirchlichen Reform, die das Glaubensleben fördert, nannte Salis die Heiligkeit. »Hermeneutik der Reform« verstand er als Entwicklung des kirchlichen Glaubens unter Wahrung seiner substantiellen Identität.

Der Vortrag »Sacrosanctum Concilium und die Liturgiereform« von Helmut Hoping (Freiburg i. Br.) verdeutlichte, wie die Konzilshermeneutik insgesamt, so auch die Hermeneutik der Liturgiekonstitution ein Gegenstand teils heftiger Kontroversen ist. Von einer »Schlacht um die Deutung« des Konzils zu sprechen, sei nicht übertrieben, meinte Hoping. Dabei werde allerdings die Bedeutung von »Sacrosanctum Concilium«, der Grundlage der nachkonziliaren Liturgiereform, vielfach nicht angemessen berücksichtigt. »Participatio actuosa« und »mysterium paschale« sind zentrale Leitbegriffe der Liturgiekonstitution. Ihr Text spreche nicht von einer »reformatio« der Liturgie, sondern von »instauratio«, einer allgemeinen Erneuerung der Liturgie (SC 21; 24). In welchem Maße aber die Vertiefung des religiösen Lebens durch die liturgische Erneuerung gelungen, wie also die Liturgiereform zu beurteilen sei, darüber herrsche heute viel Streit, stellte Hoping fest. Die Liturgiereform erschöpfe sich nicht in der Überarbeitung der liturgischen Bücher, sondern ziele auf eine Erneuerung der liturgischen Praxis im Sinne der Liturgiekonstitution des Konzils.

»Diese Erneuerung, die ohne Zweifel auf Dauer manche Korrekturen an der liturgischen Reform erforderlich macht, ist nur durch eine bessere liturgische Bildung und mystagogische Erschließung der liturgischen Feiern der Kirche zu erreichen. Ohne liturgische Bildung und Mystagogie kann auch eine Neuevangelisierung nicht erfolgreich sein.«

Manfred Spieker (Osnabrück) untersuchte die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« über die Kirche in der Welt von heute. Dem ersten Teil des Textes bescheinigte Spieker eine positive Sicht der Welt und Kultur und – mit Berufung auf Joseph Ratzinger – »einen erstaunlichen Optimismus«. Das vierte Kapitel, das die »Aufgabe der Kirche in der Welt von heute« (GS 40–45) reflektiert, sei laut Spieker eine Art »Visitenkarte des Konzils«. Besonders Karol Wojtyła hatte hier intensiv mitgearbeitet. Nicht Verurteilung, sondern Zusammenarbeit, nicht Macht, sondern Dienst, nicht Autorität, sondern Dialog kennzeichnen das Verhältnis der Kirche zur Welt. Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes kläre sich das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Christus erschließe dem Menschen »seine höchste Berufung« (GS 22). Dieser oft zitierten christologischen Kernaussage wies Spieker eine Schlüsselstellung zu. Laut George Weigel war sie für Karol Wojtyła »der theologische Angelpunkt des ganzen Konzils«.

Auch die Konzilsrezeption durch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung zeigt kontroverse Positionen, wie Philippe Chenaux (Rom) aufzeigte. Kirchliche Institute und Archive sowie katholische Universitäten trieben die Konzilsforschung seit den 1970er Jahren voran. Zugleich hatte Paul VI. das Archiv des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Forschung zugänglich gemacht und Vincenzo Carbone mit der Herausgabe der Konzilsakten beauftragt. Das »Institut für Religionswissenschaften« in Bologna, das bis 2007 unter der Leitung von Giuseppe Alberigo stand, erschließt Tagebücher, persönliche Aufzeichnungen und Briefe bedeutender Theologen und sonstiger Konzilsteilnehmer. Die systematische Auswertung dieser peripheren Quellen durch den »Kreis von Bologna« konzentriert sich auf das »Ereignis Konzil«. Sie stützt sich dabei auf die Theorie, dass in den Konzilstexten die eigentliche Aussageabsicht des Zweiten Vatikanum nur ungenügend zum Ausdruck komme, weil die Dekrete zum Zweck eines einmütigen Abstimmungsergebnisses Kompromissformulierungen enthalten. Im methodischen Blick auf den sogenannten »Geist des Konzils« behauptet die Hermeneutik des »Kreises von Bologna« für private Schriften nahezu Gleichrangigkeit mit den offiziellen Konzilsakten und -dekreten. Für das kirchliche Selbstverständnis ist dieser Ansatz aber problematisch, denn er steht im engen Zusammenhang mit der »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs« zwischen einer angeblichen »vorkonziliaren« und »nachkonziliaren« Kirche.

Dieser Auffassung setzte Papst Benedikt XVI. am 22.12.2005 in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie die »Hermeneutik der Reform« entgegen, also die Erneuerung der Kirche unter Wahrung der Kontinuität. Für die Konzils Hermeneutik sei nicht nur die Erforschung, sondern auch die Interpretation der Quellen wichtig, betonte Chenaux. Gegenüber der Heranziehung von Privatquellen sollten offizielle Quellen methodischen Vorrang haben. Für die

Geschichtsschreibung sind private Quellen allerdings wichtig, weil etliche Interventionen der Konzilsväter nicht in den Akten dokumentiert sind.

Die Rezeption des Dekrets »Apostolicam actuositatem« über das Laienapostolat ist in der nachkonziliaren Praxis der Kirche bis heute schwierig, wie Arturo Cattaneo (Lugano) einräumte. Die Probleme seien sicherlich nicht allein durch das Dekret zu erklären. Die Thesen zum allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, die Yves Congar 1953 vortrug (»Jalons pour une théologie du laïcat«) wurden vor dem Konzil als zu extrem empfunden. Ein solcher Mangel an Bewusstsein für den missionarischen Charakter aller Gläubigen existiere allerdings auch in der Nachkonzilszeit. Cattaneo nannte konkrete Defizite im Verständnis der spezifischen Aufgabe der Laien in der Kirche. Anstatt Laien nur in kirchliche Strukturen einbinden zu wollen, was allerdings möglich und in vielen Fällen angebracht sei, sollte das apostolische Wirken der Laien in der säkularen Welt eigens gefördert werden. Hierzu enthalten »Apostolicam actuositatem« und »Christifideles laici«, das Nachsynodale Schreiben Johannes Pauls II. über die Laien in Kirche und Welt (1988), viele Schätze, die es laut Cattaneo noch zu entdecken gilt.

Die Komplexität der auf der römischen Tagung besprochenen Fragen war durch das Zweite Vatikanum selbst bedingt. Anders als frühere Konzilien, die nur auf theologische oder disziplinarische Einzelfragen eingingen, wollte das Zweite Vatikanum die überlieferte Glaubenslehre umfassend darlegen. So ist sein Textkorpus inhaltlich sehr viel komplexer. Hinzu kommt die Tatsache, dass das Rezeptionssubjekt, die Weltkirche, wesentlich heterogener als bei früheren Konzilien strukturiert ist. In der Konzilsaula des Zweiten Vatikanum selbst war erfahrbar, dass die katholische Kirche eine global präsente Religionsgemeinschaft geworden war. Dass die praktische Umsetzung der Konzilslehre im Leben der Kirche Zeit braucht, ist verständlich. 50 Jahre nach Konzilseröffnung hat die Tagung an Santa Croce bei vielen Zuhörern das Interesse am Zweiten Vatikanum neu geweckt. Sie war ein Ansporn, die Texte des Konzils nochmals zu lesen.

Theologische Hermeneutik

Florian Kolfhaus: Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu »Unitatis Redintegratio«, »Dignitatis Humanae« und »Nostra Aetate« (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien / Roman Studies, hrsg. von Markus Graulich und Franz Xaver Brandmayr, Bd. 2), LIT Verlag, Berlin 2010, 248 S., gebunden, ISBN 978-3-643-10628-5, EUR 39,90.

In jüngster Zeit hat eine Diskussion über die Deutung des Zweiten Vatikanums eingesetzt, die auf die maßgebende Ansprache Benedikts XVI. an die Römische Kurie vom 22. 12. 2005 Bezug nimmt (vgl. S. 5): Stellen die Texte des Pastoralkonzils einen Bruch mit der kirchlichen Überlieferung dar oder wahren sie die Kontinuität mit dem vorausgehenden Lehramt? Gilt die »Hermeneutik der Reform«, die eine organische Entwicklung der Glaubenslehre bedeutet, oder die »Hermeneutik der Diskontinuität«, die alles »Vorkonziliare« unter einen Generalverdacht stellt? Gilt der Inhalt der Dokumente oder der »Geist des Konzils«, der sich nach den Entwicklungslinien des »Fortschritts« ausrichtet nach dem Geschmack der »progressiven« Konzilsteilnehmer?

Angesichts dieser kontroversen Debatte erscheint die an der römischen Gregoriana erstellte Doktorarbeit des Regensburger Priesters Florian Kolfhaus im richtigen Moment. Kolfhaus stellt einleitend fest, dass »nicht selten« die Frage »vernachlässigt« wird, »in welcher Form das Zweite Vatikanische Konzil« gesprochen hat. Gerade hier liegt aber »eine wesentliche Neuheit dieses Konzils«, die sich im Anliegen des »Pastoralen« bekundet (S. 1). Die Dissertation unterzieht darum sehr zu Recht den Begriff »Pastoralkonzil« einer Klärung, die ausgeht vom Selbstverständnis des Konzils, das sich in den einschlägigen offiziellen Erklärungen niederschlägt (§ 2, Einleitung, S. 1–4).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: in einem ersten Teil (§§ 2–4) wird die theologische Problematik für die Deutung des letzten Konzils untersucht, während der zweite Teil (§§ 5–8) sich auf drei zentrale Dokumente konzentriert, deren Werden auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeht: das Dekret über den Ökumenismus (»Unitatis Redintegratio«), die Erklärung über die Religionsfreiheit (»Dignitatis Humanae«) und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (»Nostra Aetate«). Kolfhaus untersucht »anhand der in den Acta Synodalia publizierten Relationen [die Vorstellungen und Erklärungen der in den verschiedenen Arbeitsgruppen erstellten Schemata vor den in der Konzilsaula versammelten Bi-

schöfen] die Textgenese der drei genannten Konzilsdokumente«. Dabei weist der Autor schon in seiner Einleitung auf das Ergebnis hin: »Diese Untersuchung der Akten zeigt, dass man bei den drei genannten Konzilstexten keine Lehrdokumente mit dem Ziel Wahrheit festzustellen und zu verteidigen verfassen wollte. Vielmehr entstanden Dokumente, die Richtlinien für das praktische Leben vorstellten. Diese Richtlinien werden freilich mit Lehrelementen aus der katholischen Doktrin begründet und vortragen, weil eine Praxis ohne Begründung in der Lehre nicht Pastoral ist« (S. 2).

Die Diskussion um die Alternative »Bruch oder Kontinuität?« (§ 2, S. 4–13) ist dadurch verständlich, dass sich die »pastorale Ausrichtung« des Konzils nur »langsam und mühsam entwickelt und Gestalt angenommen« hat (S. 6). Nach der vor allem von Giuseppe Alberigo betriebenen Deutung der »Schule von Bologna« erscheint die Idee des »aggiornamento« und eines »Pastoralkonzils« als »klare Leitidee«, die dann »gegenüber traditionellen Gruppen verteidigt und durchgesetzt worden« sei (S. 10f). Entgegen dieser allzu simplen Gegenüberstellung von »Progressiven« und »Traditionalisten« betont Kolfhaus: die Diskussion auf dem Konzil war kein Kampf zwischen zwei klar formierten Gruppen, sondern »ein vielgestaltiges und sicherlich auch konfliktreiches Ringen um eine neue Form der Ausübung von Konzilsautorität« (S. 11). Gegen die Mystifizierungen Alberigos, der Johannes XXIII. glorifiziert, der das Konzil als neues Pfingstereignis gewollt habe, im Gegensatz zu Paul VI., der es durch seine Entscheidungen beeinflusste, weist der Verfasser darauf hin, »dass Johannes XXIII. die von der Kurie vorbereiteten Schemata gewollt und gebilligt hat. Es bleibt festzustellen, dass Johannes XXIII. zwar ein »Pastoralkonzil« wünschte, es aber während des gesamten Konzils ein Problem blieb, was näherhin darunter zu verstehen sei« (S. 12). Johannes XXIII. wollte sich zwar nicht auf feierliche Verurteilungen konzentrieren, wollte aber eine klare Lehre vorlegen und formulierte das Gebetsanliegen, das unfehlbare Lehramt des Zweiten Vatikanischen Konzils möge den Glauben »wirksam gegen Gefahren und Irrtümer verteidigen« (S. 13). Am Beginn des Konzils bestand durchaus die »Absicht [...], auch und gerade Glaubensirrtümer feierlich zu verurteilen« (S. 13).

Wie sind die Konzilsdokumente zu qualifizieren? (§ 3, S. 15–22) Die Unterscheidung zwischen Konstitutionen, Dekreten und Deklarationen »hat sich im Laufe des Konzils in spontaner Weise entwickelt« und ist alles andere als eindeutig. »Erst nach dem Konzil hat man begonnen, sich mit der Bedeutung der verschiedenen formalen Qualifizierungen

der Texte zu beschäftigen« (S. 15). Auch die vorausgehenden Konzilien helfen nicht ohne weiteres, die einschlägigen Unterscheidungen zu treffen: das Tridentinum etwa kennzeichnete alle seine Dokumente als »Dekrete«, und das Erste Vatikanum veröffentlichte nur »Konstitutionen« (S. 1, Anm. 1). Bezüglich der höchsten Qualifikation auf dem Zweiten Vatikanum, der »Konstitution«, meinte eine offizielle Relatio zum Liturgieschema: »Es sei nicht Aufgabe einer Konstitution, die vollständige Lehre über einen bestimmten Gegenstand vorzulegen, wie es eine Enzyklika tue. Vielmehr gehe es darum, nur kurz die Dinge darzulegen, die gewisse Umstände fordern« (S. 15f). Abgewiesen wurde damit das Anliegen, in der Liturgiekonstitution stärker die vorausgehende Lehre der Päpste (vor allem Pius' XII. in »Mediator Dei«) einzubringen. Selbst die literarische Gattung der »Konstitution« hat nicht unbedingt die Absicht, Lehre vorzutragen: der Begriff meint allgemein »all das [...], was die zuständige Autorität verkündet« (S. 16). Den vier Konzilsdokumenten, die als »Konstitutionen« erscheinen, wird freilich eine besondere Bedeutung zugemessen. Bei der Kennzeichnung als »Dekret« wird gemäß einer Relatio die vorrangig disziplinäre Natur des Textes betont (S. 17), während die »Erklärungen« offenbar »Dokumente mit geringerer Bedeutung« meinen mit einer vorwiegend praktischen Ausrichtung (S. 17f).

Zur Interpretation des Konzils unterscheidet Kolfhaus fünf verschiedene Modelle (§ 4, S. 23–34). Nach der Bekanntmachung des Generalsekretärs vom 16. November 1964 ist eine Definition geoffenbarter Lehre nur dann gegeben, wenn dergleichen ausdrücklich erklärt wird (S. 19). Eine solche Erklärung ist in den Konzilstexten niemals erfolgt. Entgegen dieser an sich eindeutigen Tatsache gibt es einige Theologen, die – in einem ersten »Modell« – das Zweite Vatikanum als Ausübung des außerordentlichen feierlichen Lehramts betrachten. Diese Behauptung wird vor allem von Seiten einiger Sedisvakantisten bezüglich der Aussagen zur Religionsfreiheit gemacht, um dem Konzil die dogmatische Definition einer Irrlehre anzuhängen. Zum ersten Modell zählt der Verfasser auch »jene populärwissenschaftlichen ›Theologen‹«, die das Konzil so überschwänglich verteidigen, dass man meinen könnte, all seine Verlautbarungen seien vom Heiligen Geist inspiriert (S. 27).

Ein zweites Konzilsmodell betrachtet das Zweite Vatikanum als Ausübung des ordentlichen universalen Lehramtes, analog der Herausgabe eines Katechismus für die gesamte katholische Kirche. Nach einem dritten Modell geht es um die Ausübung des authentischen Lehramtes, also die Vorlage von Lehren, die dem natürlichen (nicht geoffenbarten) Be-

reich entstammen oder eine gewisse Verbindung zur Glaubenslehre besitzen, ohne selbst eindeutig zum Glauben zu gehören. Ein viertes Modell sieht im Konzil die Ausübung eines homiletischen Lehramtes, das freilich nur in einem uneigentlichen Sinne Lehramt wäre und nach einigen Autoren angeblich das Zueinander von hörender und lehrender Kirche auflöst. Nach einem fünften Modell geht es um die Ausübung eines differenzierten Lehramtes: zwar gibt es keine feierlichen dogmatischen Definitionen, aber Äußerungen auf verschiedenen anderen Ebenen des Lehramtes.

Bevor Kolfhaus seine eigene Lösung vorträgt, untersucht er im einzelnen den theologischen Geltungsanspruch der von ihm ausgewählten Konzilsdokumente. An den Beginn setzt er zu Recht das Dekret über den Ökumenismus (»Unitatis redintegratio«; § 5, S. 35–123), dessen Grundgestalt sich in dem Schema des Einheitssekretariates »De Oecumenismo catholico« vom Juli 1962 findet: dabei werden auch die nicht-christlichen Religionen (speziell die Juden) und die Religionsfreiheit behandelt (S. 37). Zu Beginn des Konzils herrschte die Idee vor, »in verschiedenen Dokumenten die Frage der Einheit der Christen zu behandeln«, und zwar vornehmlich in lehrmäßiger Hinsicht, wenngleich ohne die schulmäßige Fachterminologie (S. 46). Deutlich wird gleichzeitig die Absicht, die eigentlichen lehrmäßigen Fragen der Kirchenkonstitution vorzubehalten (vgl. S. 47). In der zweiten Konzilsperiode bringt Erzbischof Martin in seiner Relatio den Begriff des »Dialoges« ins Spiel: »es gehe nicht um definitive Rede, sondern um die deskriptive Darstellung von Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen, von denen die Einheit ausgehen könne« (S. 54f). Die Lehre ist hier nur indirekt bedeutsam als Ausgangspunkt des Dialogs und der gemeinsamen Zusammenarbeit (vgl. S. 60f). Das Dekret »verzichtet [...] nicht nur darauf, eigenständig Lehraussagen zu formulieren und diese als Wahrheit vorzulegen, sondern auch klare Definitionen des Ökumenismus abzugeben« (S. 74). Kolfhaus kann daher feststellen: »Unitatis Redintegratio« kann [...] nur insofern als Lehrdokument im weiteren Sinne verstanden werden, inwieweit es auf Aussagen der dogmatischen Konstitution ›Lumen Gentium‹ oder die bereits in der Tradition vorliegende Doktrin verweist« (S. 75). Es geht um die pastorale Darlegung disziplinärer Weisungen, allerdings nicht um die Vorlage konkreter kirchenrechtlicher Normen, sondern um die Formulierung allgemeiner Prinzipien für die ökumenische Bewegung in der katholischen Kirche (S. 79). Dieses aus den konziliaren Quellen geschöpfte Ergebnis wird dann mit den Bewertungen der einschlägigen Sekundärliteratur verglichen (S. 82–122). Als disziplinäres Dokument fordert das

Ökumenismuskonkordat keine Glaubenszustimmung und ist grundsätzlich revidierbar. Sein Geltungsanspruch ist als »pastorale Verbindlichkeit« zu umschreiben (S. 122f). Das Dekret ist also kein Dokument, das eigenständig eine Lehre vorträgt (S. 82–86), keine doktrinaire Ergänzung zu »Lumen gentium« (S. 87–92), keine Magna Charta einer ökumenischen Theologie und Praxis (S. 92–99), kein pastorales Ereignis des Dialogs mit den getrennten Christen (S. 99–105), kein Ereignis, das die Kategorien von Doktrin und Disziplin übersteigt (im Sinne eines »spirituellen Abenteurers« oder »Paradigmenwechsels«) (S. 105–110). Auch Kardinal Kasper, der eine »theologische Verbindlichkeit« betont, macht dann doch deutlich, »dass das Ökumenismuskonkordat keine neue Lehre formuliere«, sondern eine bestimmte Praxis fördern wolle (S. 121).

Für besonderen Sprengstoff in der theologischen Diskussion hat die Erklärung über die Religionsfreiheit gesorgt (»Dignitatis Humanae«; § 6, S. 125–170). In der Vorbereitungsphase des Konzils wurde die bis dahin geläufige Auffassung formuliert, »dass der Staat die Pflicht habe, sich zur katholischen Kirche zu bekennen, wenn die Mehrheit seiner Bevölkerung dieser angehört. Andere Bekenntnisse dürfen um des Gemeinwohles willen toleriert werden. Bilden die Katholiken eine Minderheit [...], so habe der Staat allen Religionen volle Freiheit zu gewährleisten« (S. 125f). Der konziliare Text bekommt dann eine andere Ausrichtung. Der Relator De Smedt grenzt »Religionsfreiheit« dabei scharf ab vom religiösen Relativismus; es geht nicht um eine innere Freiheit gegenüber dem Wahren und Guten, sondern nur um »eine äußere Freiheit, die jeden Zwang in religiösen Dingen ausschließt« (S. 130). Ausdrücklich gewahrt werden soll die Kontinuität zu den vorausgehenden Dokumenten des Lehramtes (»regula continuitatis«), aber gleichzeitig ist durch die Einführung klarer Distinktionen ein Fortschritt angezielt (»regula progressus«) (S. 132). Bei der Religionsfreiheit geht es um die rechtliche Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens aufgrund der Würde des Menschen (S. 135). Wichtig ist die Bemerkung des Relators, »dass sich das Konzil an alle Menschen wenden wolle; lehramtliche, d. h. im Gewissen bindende und womöglich durch kanonische Strafen geschützte Aussagen, kann die Kirche aber nur gegenüber ihren Mitgliedern vorlegen« (S. 136). Auch der Adressatenkreis eines Dokumentes ist also für die Beurteilung seines theologischen Geltungsanspruches wichtig. Wegen der Ausrichtung des Textes auf die politischen Gesprächspartner (und nicht auf den innertheologischen Diskurs) ist auch nicht von »Toleranz« (anderer Religionen) die Rede, um nicht dem Staat die Kompetenz zuzuteilen, im religiösen Bereich über

wahr und falsch zu urteilen. Andererseits will man auch nicht sagen, der Staat müsse neutral sein. Man wolle sich auch nicht, so der Relator, dem konfessionellen Staat in den Weg stellen (!) (S. 139). Es geht bei der Erklärung über die Religionsfreiheit »offensichtlich« nicht darum, »Lehrfragen zu klären, sondern ein bestimmtes Verhalten, unter Katholiken und Nicht-Katholiken, zu fördern« (S. 144). »Pastoral« meint hier die Förderung der Praxis bzw. (nach der Deutung von Kolffhaus) die Ausübung des »munus praedicandi« (ibid.). »Zur Materie der Erklärung [...] gehören [...] ausdrücklich nicht die Untersuchung der Pflichten der Menschen gegenüber Gott, die Mission und Rechtsstellung der katholischen Kirche, die Pflichten des Staates sowie die moralische Frage der Toleranzpflicht gegenüber den im Glauben Irrenden« (S. 149f). Der Begriff der »Religionsfreiheit« wird also bewusst »auf den juristischen Terminus technicus der modernen Gesellschaft« reduziert (S. 153), also auf »eine zivilrechtliche Konsequenz aus der überzeitlich gültigen Lehre von der Würde des Menschen« (S. 153), die im Licht der Offenbarung betrachtet wird (S. 157). Die vom Dokument proklamierte religiöse Freiheit kann freilich nicht aus der Offenbarung begründet werden, die dazu direkt keine Stellung nimmt (S. 158). Es geht auch nicht darum, die Religionsfreiheit als »ius naturale« zu lehren, ohne dass damit eine solche Auffassung ausgeschlossen wäre (S. 160). Kolffhaus vergleicht dann, in aller Kürze, die aus den offiziellen Relationen des Konzils erhobene Auffassung mit der einschlägigen Sekundärliteratur (S. 160–169). Der Verfasser betont abschließend, es gehe keinesfalls um ein Lehrdokument, sondern nur um den »rechtlichen Aspekt der Freiheit von staatlichem Zwang« (S. 170).

Die Untersuchung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (»Nostra Aetate«) (§ 7, S. 171–212) betont zunächst das Werden des Dokumentes mit dem Schwerpunkt auf dem Verhältnis der Kirche zu den Juden. Gemäß der ersten grundsätzlichen Relation ist es »nicht Ziel der Erklärung, dogmatische Aussagen zu den nicht-christlichen Religionen zu treffen, sondern praktische und pastorale Normen, die in der Offenbarung gründen, vorzustellen« (S. 177). Auch politische Aussagen will man vermeiden, um weder Juden noch Arabern einen Anstoß zu liefern. Die Erklärung, so die zweite Relation, sei nicht dogmatisch, sondern »pastoral« zu verstehen (S. 179). Deutlich gemacht wurde, »dass es nicht um eine vollständige Darstellung der nicht-christlichen Religionen gehe, sondern es vielmehr Intention des Dokumentes sei, das gemeinsame Band zwischen allen Menschen zu beschreiben, um so den Dialog zu stabilisieren« (S. 181). Wichtig ist schließlich

die ausdrückliche Feststellung, »Nostra Aetate« verstehe sich »nicht als Ausdruck des munus docendi, da es hier um allgemeine Probleme des menschlichen Lebens gehe« (S. 182). Man möchte »eine humanitäre Zusammenarbeit im Dienste des Weltfriedens« (S. 189). Auch zu »Nostra Aetate« wirft der Verfasser einen kritischen Blick auf die einschlägigen Wertungen der Sekundärliteratur (S. 194–210). Eine »doktrinäre« Interpretation des Dokumentes, so stellt Kolfhaus abschließend fest, würde der Intention der Konzilsväter eindeutig widersprechen (S. 211).

Nach der aufmerksamen diachronischen und systematischen Untersuchung der drei Konzilsdokumente gelangt der Verfasser zum Ergebnis, das er unter dem Stichwort »Pastorale Lehrverkündigung« formuliert (§ 8, S. 213–226). »Die vorausgehenden Analysen haben gezeigt, dass es diesen drei Dokumenten nicht vorrangig darum geht, Doktrin vorzutragen, sondern durch die Verkündigung von Lehre eine bestimmte Praxis zu begründen bzw. zu fördern« (S. 213). Nicht gerecht wird dem Zweiten Vatikanum die auf früheren Konzilien übliche Unterscheidung zwischen Lehr- und Disziplinaussagen. »Neben Lehräußerungen, die Wahrheit klären und verteidigen wollen, finden wir [...] Lehräußerungen, die eine Pastoral begründen und Praxis ordnen wollen« (S. 215). Analysiert wird das Sprechen der Kirche im Hinblick auf Objekt, Intention und Adressatenkreis der Lehre (S. 215f). Kolfhaus unterscheidet beim Sprechen zu Katholiken das außerordentliche Lehramt, dem er ein »munus determinandi« zuschreibt, vom ordentlichen Lehramt; beide Sprechweisen sind »munus docendi«. Der Verfasser schlägt dann vor, als »munus praedicandi« »jenen Bereich des »munus docendi« zu fassen, der nicht der lehramtlichen Feststellung von Wahrheit dient« (S. 215), sondern vorrangig auf die Praxis zielt. Für das Sprechen der Kirche zu Nicht-Katholiken möchte Kolfhaus den Begriff des »munus annuntiandi« einführen (S. 216), der freilich stark in der Schwebe bleibt.

Vergleichsweise knapp, aber präzise und gut begründet erarbeitet Kolfhaus seine These, dass die drei genannten Konzilsdokumente nicht unmittelbar eine verbindliche Lehre vortragen wollen, sondern zu einer bestimmten Praxis einladen, die an die geschichtliche Situation gebunden und darum gegebenenfalls revidierbar ist. Ob der Begriff »munus praedicandi« dafür geeignet ist, diese Sachlage treffend wiederzugeben, stellt der Autor selbst zur Diskussion (S. 228). Vielleicht ist der Ausdruck der »Predigt« zu schwach, um dem offiziellen Charakter der Dokumente eines ökumenischen Konzils gerecht zu werden. Auf der anderen Seite widerlegt die Untersuchung einen gelegentlich vorgetragenen

»Konzilsfundamentalismus«, der praktisch abgezweckte Aussagen als unfehlbare Glaubensaussagen oder vom Heiligen Geist inspirierte kopernikanische Paradigmenwechsel ausgibt. Die situativ begrenzten Aussagen des Konzils zu den genannten Themen laden dazu ein, die einschlägigen Lehrbereiche weiter zu vertiefen im Sinne einer »Hermeneutik der Kontinuität« und der »Reform«, die auf der Grundlage des unfehlbaren Lehramtes den Weg in die Zukunft geht. *Manfred Hauke, Lugano*

Mariologie

Manfred Hauke (Hg.), Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt, Regensburg 2011 (Mariologische Studien XXII), 323 S.

Der neueste Band der Mariologischen Studien (Bd. XXII) vereinigt 13 Beiträge zur Herz-Mariä-Verehrung, die bei der Jahrestagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie 2010 in Augsburg vorgetragen wurden. Der Herausgeber Manfred Hauke eröffnet den thematischen Bogen mit dem orientierenden Beitrag »Geschichtliche und systematische Grundlinien der Herz-Mariä-Verehrung« (S. 7–34) und zeigt die Verwurzelung des Herz-Motivs auch für die Gottesmutter in der Bibel, in der Patristik, im Hochmittelalter, in der französischen Barockspiritualität, in der neuzeitlichen Ordensspiritualität überhaupt und schließlich in der päpstlichen Marienfrömmigkeit, besonders seit Fátima. Das Herz-Mariä-Motiv, bereits seit Augustinus gewürdigt, hat Eingang in die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« gefunden, wo es heißt, dass Maria »auf die Verkündigung des Engels hin das Wort Gottes mit ihrem Herzen und mit ihrem Leib aufnahm« (LG 53).

Der Dogmatik-Professor aus Lugano betont, dass die Herz-Mariä-Frömmigkeit theologisch gut begründet ist und keine romantische Isolierung darstellt. Das Motiv zeige die Teilhabe der Gottesmutter am Heilswerk, ihre unbelastete Offenheit (cor immaculatum), ihren begnadeten Glauben, ihre Mitwirkung am Christusereignis, ihre geistliche Mutterschaft. Er rechtfertigt die Rede von der Mitwirkung am Kreuzesopfer; die Compassio lasse Maria als eine Corredemptrix erscheinen. Die Cooperatio-Lehre sei nun »dank des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG VIII) wohl Allgemeingut innerhalb der katholischen Theologie« von »einigen Exzentrikern und Hyperökumenikern« abgesehen (S.31). Auch Marias bleibende Gnadenmittlerschaft als Mutter der Kirche berührt das Herz-Motiv.

Professor Anton Ziegenaus (Augsburg) betrachtet die Geschichte und Theologie der Herz-Jesu-Verehrung (S.35–46), die er als Grundlage der Herz-Mariä-Verehrung zeigt. Erst mit dem Gottmenschen sei die Rede vom Herzen Gottes vom Metaphorischen zum Eigentlichen gekommen. »Voraussetzung einer Herz-Jesu-Theologie ist die Inkarnation, d.h. die hypostatische Einheit des unverkürzten Menschseins mit dem Gottsein, wobei sich die Seele Christi in menschlicher Wirkweise und im menschlichen Willen dem Vater anheimstellte, in Gehorsam und Liebe« (S. 41). Zwar habe das Konzil von Chalkedon die Einheit beider Naturen in der Person Christi festgestellt, doch erst Maximus Confessor (7. Jh.), der Jesu menschlichen Willen zu würdigen weiß, bietet in Christologie und Soteriologie eine solide Basis für die Herz-Jesu-Theologie. Dabei ist das Herz Jesu »eine lebensvolle Wirklichkeit«, ein die Liebe und alle seelisch-geistigen Tätigkeiten umfassendes Realsymbol. Jeder Gläubige könne in der Eucharistie eine Beziehung von Herz zu Herz vollziehen. Dabei gehört die Sühne zu den Grundmomenten der Herz-Jesu-Frömmigkeit, die der Gläubige aktualisieren kann, für sich, für andere – in Christus.

Ziegenaus betont, dass für eine Wiederbelebung der Herz-Jesu-Frömmigkeit deren innere Bezogenheit auf Beichte und Eucharistie zu erneuern sei; an ihrer Wichtigkeit lässt er keinen Zweifel: »Die Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu ist die wirkungsvollste Schule der Gottesverehrung«.

Professor Regina Willi (Heiligenkreuz) untersucht die Grundlagen der Herz-Mariä-Verehrung in der Heiligen Schrift (S. 47–71) und zeigt die Bedeutungsbreite des Herz-Motivs im Alten und Neuen Testament. Für das hebräische Wort *leb* (Herz) stellt sie mit H. W. Wolf fest, dass dieser anthropologische Begriff sehr häufig in der Bibel vorkommt und »das Zentrum des bewußt lebenden Menschen« meint; das griechische Äquivalent *kardia* (LXX) bedeutet vorrangig das »Prinzip und Organ des menschlichen Personlebens« (S. 61). Vom »Herzen Gottes« spricht die hebräische Bibel 26mal, hinsichtlich der Willenskraft und Treue Gottes – im Gegensatz zum instabilen menschlichen Herzen. Das NT meint mit *kardia* das »Hauptorgan des seelisch-geistigen Lebens« und weist für das Gewissen einen eigenen Begriff auf (*synaidesis*).

Im Blick auf die Herz-Mariä-Verehrung betont die Ordensfrau, dass es dabei nicht um eine Isolierung, sondern um die Betrachtung der ganzen Person Mariens geht; ihr Herz stehe für den »innersten Kern, den Sitz der Erkenntnis und des Verstandes, der Emotionen und Affekte«. Willi vertieft die Lk-Worte vom umfassenden Erwägen (*sympallousa*) der Heilsergebnisse im Herzen Mariens und verweist

auf das Buch Jesus Sirach, wo Gott seinen »Sohn« auffordert, sein »Herz gerade zu machen« und warnt vor einem »mutlosen und schlaffen Herzen« (Sir 2,1–18).

Peter H. Görg (Koblenz-Landau) geht bei seiner Betrachtung der deutschen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts (S. 72–84) zunächst auf den »Bahnbrecher der Herz-Mariä-Verehrung« ein, auf Ekbert von Schönau, der bereits im 12. Jahrhundert formuliert: »Ich spreche zu Deinem Herzen, o Maria, ich spreche zu Deinem unbefleckten Herzen, o Herrin der Welt, und verehere den heiligen Tempel Gottes aus dem tiefsten Innern meiner Seele. Aus der Tiefe, die in mir ist, grüße ich dein unbeflecktes Herz, das erste unter der Sonne, das würdig befunden ward, den Sohn Gottes zu beherbergen, der aus dem Schoß des Vaters herabgestiegen ist«. Ekbert zeigt sich inspiriert von Hugo von St. Viktor. Später waren es Franziskaner und Dominikaner, die die Herz-Mariä-Verehrung verbreiteten, besonders in den deutschen Frauenklöstern.

Görg widmet sich ausführlich dem bedeutenden Zisterzienserinnenkloster Helfta, das die Mystikerinnen Gertrud und Mechthild von Hackeborn sowie Mechthild von Magdeburg beherbergte. Die Helftaer Mystik »befasste sich mit der Gottesminne, der Brautmystik, der Betrachtung des Hofstaates Gottes, der Herz-Jesu-Verehrung, aber auch mit der Herz-Mariä-Verehrung«. In Helfta finden sich all jene Motive, die in den folgenden Jahrhunderten in der Marienverehrung entfaltet werden. Inhaltlich erscheint das Herz Mariens als Kommunikationsort mit Christus, als Quelle der Gnaden. Die Herzensfrömmigkeit bietet nach Görg eine personale Sicht des Gnadengeschehens, die die Theologie mit ihrer nüchternen Begrifflichkeit nicht bieten kann.

Thomas Marschler (Augsburg) beleuchtet den Zusammenhang von Trinität und Herz-Mariä-Verehrung beim heiligen Jean Eudes (S. 85–108). Der »Prophet des Herzens« entstammte dem Oratorium von Kardinal Bérulle und gründete die »Kongregation Jesu und Mariens«. In seinem Hauptwerk »Le coeur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de Marie« (1680) betont Eudes die Einbindung Mariens in das Wirken der Dreifaltigkeit. Dabei ist ihre Mutterschaft der mariologische Ausgangspunkt, analog zur Vaterschaft Gottes. Marias Herz fungiert als »zweites Prinzip« der Inkarnation, nach dem »Herzen des Vaters«. Wichtig, aber auch prekär ist der Gedanke, dass »im Fleisch und Blut Jesu in gewisser Weise (!) das Fleisch und Blut Mariens in die hypostatische Union aufgenommen« (S. 92) werde. Eudes betont Marias Partizipation beim aktuellen Gnadengeschehen, die über bloße Fürbitte hinausgeht (contra Jansenismus).

Marschler beleuchtet intensiv Marias Beziehung zu Gottvater, zum Sohn und zum Heiligen Geist. Wenn auch die »barocke« Art der Mariologie Eudes' für die heutige Theologie hinderlich sei, so bleibe doch seine personale, umfassende Spiritualität wichtig: »In der Theologie des Herzens Mariens ist die allem Handeln vorausgehende gnadenhafte Relation zum trinitarischen Gott darum das konsequente Leitprinzip [...] Als Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Braut des Heiligen Geistes ist Maria die lebendige Ikone der Dreifaltigkeit... und sie ist neben Christus der unmittelbarste Ort der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung« (S.107f).

Professor Klaus Guth (Bamberg) stellt die »Herzensfrömmigkeit in süddeutschen Frauengemeinschaften des Barockzeitalters« (S. 109–130) vor, als Facette der vielgestaltigen barocken Frömmigkeit. Als Beispiele stellt er neben den Beginenhäusern in Bamberg und der Münchener Herzog-Spittalkirche das oberbayerische Kloster Reutberg vor, bei dem er von Kultkumulation spricht. Jenes Franziskanerinnenkloster spiegelt exemplarisch die Integration des Herz-Motivs in der späteren Barockfrömmigkeit.

Die Häuser der 36 Beginengemeinschaften in Bamberg (bis 1805), die Guth als städtische »Sozialstationen« charakterisiert, weisen eine eher private Marienfrömmigkeit auf. Demgegenüber pflegten Bruderschaften die öffentliche Frömmigkeit, in Form von Wallfahrten und Prozessionen, bei denen das Herz-Motiv anzutreffen war. Doch die Herz-Jesu- und Mariä-Verehrung erreichte »in der Kultvielfalt des Barock nie die öffentliche Bedeutung und Wirkung der kommenden Epoche«, so stellt Guth abschließend fest.

Professor Imre von Gaál (Chicago) legt die Herz-Mariä-Verehrung bei Antonio Maria Claret dar (S. 131–145). Der katalanische Heilige steht im Kontext des 19. Jahrhunderts und gilt als eine der »führenden Persönlichkeiten der katholischen Erneuerung Spaniens«. Claret, der Beichtvater Königin Isabellas II., starb 1871 im Exil. Zuvor war er 1849 zum Erzbischof von Santiago de Cuba ernannt worden und hatte die »Kongregation der Missionare vom Unbefleckten Herzen Mariens« gegründet, den bis heute bestehenden Claretiner-Orden, der seit 1855 auch einen weiblichen Zweig aufweist.

Von Gaál zeigt die ausgeprägte Marienfrömmigkeit Clarets und seiner Gründungen, wobei der emotionalen Verehrung der Mutter und Führerin ein christozentrischer Antrieb zugrunde liege, so dass neben der Verehrung des unbefleckten Herzens die eucharistische Anbetung hervorrage. 1853 weihte Claret seine Diözese auf Kuba dem Herzen Mariens; aus diesen Jahren stammen eine Reihe

von Herz-Mariä-Predigten. Als königlicher Beichtvater konnte er bei der Ritenkongregation die Approbation einer Herz-Mariä-Liturgie erlangen („Regni Hispaniarum«, 1862). Er verbreitete eine entsprechende Marienweihe, deren letztes Ziel die *Imitatio Christi* ist: »Erst in der gelebten Gleichgestaltung mit ihrem Herzen vermag der Mensch, ganz das zu tun, wozu er von aller Ewigkeit her bestimmt ist: Christus nachzufolgen« (Escritos Espirituales).

Von Gaál skizziert die Theologie, die Claret seiner Marienverehrung zugrunde legt: das Herz ist Marias Personmitte, realiter der Ursprung der Menschheit Jesu. Claret abstrahiert nicht ins Symbolische, sondern sieht die bleibende Teilhabe Mariens im Gnadenwirken. Und auf Seiten des Gläubigen ist ihm das Herz das Organ des freien Willens und der Liebe, die »Schmiede aller Tugenden«. Das gläubige Herz, dem Mariens gleichgestaltet, kann ebenso zum Tempel des Heiligen Geistes und Werkzeug der Vergöttlichung des Menschen werden. So könne Maria als »Herz der Kirche« verstanden werden (Escritos Espirituales), auch als Corredemptrix.

Von Gaál verdeutlicht mit einigen Zitaten Clarets gehaltvolle Marienverehrung, die oft trinitarische Bezüge herstellt. Er hat großes Gewicht nicht nur für die spanische Kirche des 19. Jahrhunderts, sondern allgemein auch für die ganze Herz-Mariä-Verehrung.

Professor Joachim Schmiedl (Vallendar) schildert die Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Frömmigkeit seit 1800 (S. 146–166). Der Historiker sieht für den deutschsprachigen Bereich ihre Blütezeit zwischen 1796 und 1958. 1796 veröffentlichte Heinrich Wackendorff seine »Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders«, in denen er das Christentum vom Mittelalter her als gegenwartsmächtige Religion des Gefühls zeigt. 1796 wird Tirol von den Landständen dem Herzen Jesu geweiht, worin sich politischer wie geistiger Widerstandswillen gegen Landesfeinde sowie das gottlose Aufklärertum verbinden; auch die 1871 besiegten Franzosen verbinden ihren Patriotismus mit der Herz-Jesu-Devotion. Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrung im 19. Jahrhundert weisen einen antimodernistischen Zug auf, der umgekehrt die Gläubigen zur verstärkten Inkorporation in die römische Kirche motivierte.

Die Herz-Mariä-Verehrung erscheint hintergründiger, mehr in der Privat- bzw. Ordensfrömmigkeit wirksam. Insgesamt war die Marienverehrung des 19. Jahrhunderts, beginnend mit den Erscheinungen der Rue du Bac 1830 (»Wundertätige Medaille«), eine breite und sich auch in öffentlichen Marienweihen manifestierende Frömmigkeit. 1917 erhält sie in Fátima eine neue Akzentuierung – die Verehrung des Unbefleckten Herzens dient der Buße und

der Bekehrung der Gottlosen. »Individuelle Frömmigkeit und spirituelle Mitverantwortung für das Schicksal der Welt verbinden sich in der von Fátima ausgehenden Strömung, die zur persönlichen Weihe an das Unbefleckte Herz Marias sowie die Weihe von Diözesen und ganzen Ländern führt« (S. 160).

Dass 1954 die deutschen Bischöfe ihr Land der Gottesmutter weihen, wertet Schmiedl hinsichtlich des übervorsichtigen Weihegebets als Abklang. Auch in Rom waren die marianischen Ereignisse von 1950 (Assumpta-Definition) und 1954 (100-Jahr-Feier der Immaculata-Definition) schon verhaltener – das »Marianische Zeitalter« ging seinem Ende entgegen, mit dem Tod Pius' XII. 1958 kann es als abgeschlossen gelten.

Schmiedl skizziert den großen Anklang, den das Herz-Jesu-Motiv bei den Ordensgründungen des 19. Jahrhunderts gefunden hat – 449 Kongregationen benannten sich entsprechend. Heute noch bedeutsam sind die 1854 gegründeten Herz-Jesu-Missionare sowie die 1877 von Léon Dehon ins Leben gerufenen Herz-Jesu-Priester. Zu nennen sind die »Söhne des Heiligen Herzens Jesu« von Daniele Comboni sowie die 1800 gegründeten Sacre-Coeur-Schwwestern. Für Deutschland muss das Kloster Arnstein genannt werden, das in den Jahrzehnten bis 1950 als Wallfahrtsort Millionen von Gläubigen durch die »Thronerhebung des Herzens Jesu in den Familien« bestärkte.

Die Herz-Jesu-Verehrung, die von den Pius-Päpsten als kirchliche Glaubenserneuerung gefördert worden war, wurde nach 1945 zunehmend obsolet. Die Enzyklika »Haurietis aquas« von 1956 erscheint heute als abschließende Würdigung, die theologisch solide diese Frömmigkeit beschreibt und weniger antimodernistisch formuliert als Pius IX. 1856. »Für eine dauerhafte Verankerung der Herz-Jesu-Frömmigkeit in der Glaubenspraxis der Katholiken kam die Enzyklika [Pius' XII.] wohl 30 Jahre zu spät« (S. 152).

Schmiedl beschließt seinen interessanten Beitrag, der ein ausführliches Literaturverzeichnis aufweist, mit der Feststellung: Die »Dynamik dieser Frömmigkeit zu nutzen, andererseits sie in für die Kirche akzeptable Bahnen zu lenken«, ist eine Aufgabe auch heute; es »ist und bleibt ein Balanceakt, Rationalität und Vernunft des Glaubens mit Emotionalität und personaler Bindung in Einklang zu bringen« (S. 164).

Dariusz Olewinski (München) stellt die »Ehrenwache des Heiligsten und Unbefleckten Herzens Mariens« vor (S. 167–195), die der Franziskaner Bonaventura Blattmann im Anschluss an die Ereignisse von Fátima gegründet hat. Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli wurde 1932 zum Protektor der Ehrenwache ernannt, die religiöse Vereinigung

Pater Blattmanns siedelte sich in einem Haus mit Kapelle in München-Lehel an (2009 verkauft); die päpstliche Anerkennung als Erzbruderschaft erfolgte 1951.

Vor allem nach 1945 erlangte die Ehrenwache eine weite Anhängerschaft von mehreren Millionen, mit Dependancen in Irland, Polen, China und in den USA; das Manuale wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Die Ehrenwache existiert heute noch mit einem jährlichen Rundbrief, betreut von Münchener Franziskanern; allerdings hat die Breitenwirkung seit 1970 stark nachgelassen.

Inhaltlich geht es bei der Ehrenwache um marianische Christusnachfolge und Sühne; täglich sollen die »Ehrenwächter« diesem Gebetsanliegen eine »Wachstunde« widmen. Pater Blattmann formuliert als Zielsetzung: »Maria ist durch Gottes Auserwählung die Königin des Himmels und der Erde und nach dem Willen Jesu gebührt ihr eine Ehrenwache. Im Himmel sind das die Engel, ... die Heiligen...; auf Erden soll sie sich aus solchen bilden, die sich voll Liebe um das mütterliche Herz Mariens scharen, ihre Tugenden nachahmen und bemüht sind, ihr zur Freude eifrig nach ihrem Vorbild an der Rettung der Seelen zu arbeiten« (S. 177). Ähnlich wie beim Rosenkranz-Sühnekreuzzug handelt es sich bei der Ehrenwache um organisierte Privatfrömmigkeit, mit dem Herz-Mariä-Motiv als Symbol persönlicher Involvement in das Gnadewirken Christi mittels des Gebetes. Olewinski hat die Ehrenwache und ihren Gründer gut vorgestellt, eine frömmigkeitsgeschichtliche Monographie wäre sinnvoll.

Professor Johannes Stöhr (Bamberg) untersucht in seinem detaillierten Beitrag die Rezeption der Marienweihe Deutschlands (S. 196–240), die am 4. September 1954 durch Josef Kardinal Frings auf dem Katholikentag in Fulda vollzogen wurde; sie stellt ein Echo der Weltweihe durch Pius XII. am 31. Oktober 1941 dar. Stöhr bietet eine Skizze der Vorgeschichte von Marienweihen in Deutschland, speziell in Köln, und beleuchtet eingehend die nachfolgenden Diözesanweihen, wobei deutlich wird, dass seit Mitte der 1950er Jahre von Seiten der Theologen und auch Bischöfe eine zunehmende Zurückhaltung gegenüber öffentlicher Marienverehrung auftauchte, die nach dem Konzil sich mitunter in verschämte Abstinenz steigerte. Es wurde ökumenische Rücksichtnahme ins Feld geführt, aber zugrunde liegt eher eine Neuorientierung jenseits des kirchlichen Glaubens. Die Aufforderung Pauls VI. 1967, »sich persönlich dem Unbefleckten Herzen der Mutter der Kirche von neuem zu weihen« (Signum magnum), fand nördlich der Alpen kaum Gehör. Überrascht waren viele, als mit Johannes Paul II. ein dezidiert marianischer Papst den Stuhl

Petri bestieg und allgemein die nötige Verehrung Mariens einforderte; 1984 weihte er alle Völker dem Unbefleckten Herzen Mariens. In Deutschland kam es 2004 zu keiner Erneuerung der Landesweihe, allerdings wurden einzelne Diözesanweihen durchgeführt, mehrfach schon in Paderborn.

Stöhr zeigt kenntnisreich die vielen Gruppierungen und Kongregationen, die sich seit 1941 der Herz-Mariä-Verehrung widmeten, wobei die Claretiner hervorzuheben sind. Er untersucht das Vorkommen des Herz-Mariä-Motivs bei namhaften Theologen seit dem 12. Jahrhundert und bedauert schließlich die Widerstände nördlich der Alpen, wo spätestens seit 1950 das Thema Marienweihe in der theologischen Literatur verschwunden ist. Er verweist auf die »betonte Distanzierung, ja Trennung von Theologie und Volksfrömmigkeit« als »Folge zugrundeliegender neo-agnostischer und neo-nestorianischer Denk- und Lebenshaltungen« (S. 228). Die Inkarnationstheologie wird dabei entwertet und die Menschwerdung Gottes »anthropologisiert«. Insgesamt »blieb die Rezeption der von Kardinal Frings vorgenommenen Weihe eher am Rande des allgemeinen Frömmigkeitslebens. ... Ein gewisser Rationalismus wehrt sich... gegen die Integrierung des Gefühlslebens« (S. 229). Doch die durch Fátima zur Weltbewegung gewordene Herz-Mariä-Verehrung ist nicht zu Ende, wie das ausführliche Weihegebet Benedikts XVI. am 12. Mai 2010 beim Weiheakt der Priester an das Unbefleckte Herz Mariens zeigt.

Pater Johannes Nebel (Bregenz) untersucht das Motiv des Unbefleckten Herzens in der römischen Messliturgie (S. 241–300). Die ersten approbierten Messformulare finden sich in Frankreich, bei der Kongregation von J. Eudes sowie im Pariser Priesterseminar St. Sulpiz. Die Orationen sprechen von der Ähnlichkeit zwischen dem Herz Mariens und dem Jesu, von Gnadenverdiensten und nötiger Buße. Marias Sonderrolle wird gewürdigt, ebenso ihre Hineinnahme in die eine Mittlerschaft Christi. Das Herz Mariens erscheint als »Modell der Einswerdung mit Gott« und als »Wohnstatt und zugleich Verherrlichung der Mysterien des Lebens Jesu«. Vom hl. Eudes stammt auch die Sequenz »Laetabunda« (1663): »Froh mögen andächtig besingen alle Herzen das Herz Mariens...« (S. 261); Nebel bespricht weitere Herz-Mariä-Sequenzen aus der gallikanischen Liturgie.

Das 1855 approbierte Messformular »Purissimi Cordis BMV« nennt Marias Herz die Wohnung des Heiligen Geistes. Die In-eins-Setzung des Herzens Jesu mit dem Mariens, wie sie Eudes propagierte, wurde nicht direkt übernommen, auch nicht der Gnadenkanalgedanke.

1970 erschien im Missale Pauls VI. ein neues Messformular für das Herz-Mariä-Fest; es spricht nur in der Collecta vom Herzen Mariens und schwächt die Vorlage von 1855 ab – Maria erscheint als Vorbild und Fürsprecherin, der Mittlerschaftsgedanke ist unterdrückt.

1976 wurde ein Eigentext der Claretiner für die Herz-Mariä-Feier approbiert, der die Gläubigen konkret auf Maria verweist, deren mütterliches Herz uns helfen will bei der Imitatio Christi. Hier wird auch eine Präfation geboten, die die Mitwirkung Mariens am Weg Jesu von Bethlehem nach Golgotha skizziert und sie als Vollendete zeigt, die für die pilgernden Christen eintritt.

1987 erschien für die »Sammlung von Marienmessen« ein neues Herz-Mariä-Formular, das sich auf die Texte der Claretiner beruft und eine eigene Präfation bietet; doch stammen nur Introitus und Superoblata aus deren Formular. Nebel analysiert auch dieses Formular genau und kritisiert theologische Ungenauigkeiten sowie das völlige Auslassen des Cor immaculatum; Maria erscheint vorrangig als Vorbild ohne heilsgeschichtliches Proprium. Die »Präfation bietet eine Art poetische Charakterisierung der menschlich-subjektiven Seite der Jungfrau aus Nazareth, was emotional anmutig und auch schön zu beten« sei (S. 297). Insgesamt kritisiert er, dass bereits das Formular von 1855 seinem Thema, der Verehrung des unbefleckten Herzens Mariens, nur implizit, die liturgischen Texte seit 1970 dem gar nicht gerecht würden; eine reine Exemplarität Mariens als eines gläubigen Menschen sei unzureichend, zukünftige Formulare müssten der einzigartigen Rolle der Gottesmutter Rechnung tragen und dabei ihr Herz als symbolischen Ort der Gottesgegenwart zeigen.

Andreas Fuchs (Maria Vesperbild) stellt das Herz-Mariä-Motiv bei den kirchlich anerkannten Marienerscheinungen (S. 301–312) heraus, vornehmlich bei denen von Paris (1830) und Fátima (1917). Die hl. Katharina Labouré sah in ihrer Vision der Wundertätigen Medaille die Herzen Jesu und Marias, ersteres von einer Dornenkrone umgeben, letzteres von einem Dolch durchbohrt. Diese Darstellung wurde ab 1832 millionenfach verbreitet und verweist auf die Compassio Mariens mit ihrem Sohn. In den Visionen der Seherkinder von Fátima ist auch das Herz Mariens von einer Dornenkrone umwunden. Bereits in der Botschaft des Engels 1916 sowie in den Visionen 1917 spielt das Herz Mariens eine Rolle, in seiner Einheit mit dem Herzen Jesu. Schwester Lucía war es aufgetragen, für die Herz-Mariä-Verehrung zu werben: »Sage es allen, dass Gott uns die Gnaden durch das Unbefleckte Herz Mariens schenkt, (...) dass das Herz Jesu will, dass mit ihm auch das Herz unserer himmli-

schen Mutter verehrt wird« (S. 310). Schließlich weihte 1942 Pius XII. die Welt dem unbefleckten Herzen Mariens, 1944 führte er für die Gesamtkirche das entsprechend Fest ein. Fuchs verweist abschließend darauf, dass die Herz-Mariä-Verehrung durch die Marienvisionen des 19. und 20. Jahrhunderts maßgeblich befördert wurde.

Den vielfältigen Bogen an Beiträgen schließt Ursula Bleyenberg (Bad Tölz) mit ihrer Würdigung der Herz-Mariä-Verehrung bei Leo Scheffczyk. Der verdiente und stets mariologisch interessierte Professor fügte bei seiner Kardinalsernennung 2001 in sein Wappen das Herz Jesu ein. Für den systematischen Theologen war das Frömmigkeitsthema »Herz Mariä« nicht vorrangig, doch wußte er es auch dogmatisch zu betrachten, wie sein Beitrag 1977 in Wolfgang Beinerts populärem Buch »Maria heute ehren« zeigt. Im Hinblick auf Fátima sagt Scheffczyk: Bei Maria »bedeutet das Symbol des Herzens das innerste Ergriffensein der Mutter Christi von der Gnade und Liebe Gottes wie auch die intensivste Hinwendung der so einzigartig Geliebten zu Gott und zu den Menschen, denen sie zur Mutter gegeben wurde«; und so »versinnbildlicht das Herz das Opfer Marias, das sie in ihrem Leben Christus darbrachte und das in das Opfer Christi einging« (S. 318). Gilt für Scheffczyk in spiritueller Hinsicht der Herz-Jesu-Verehrung die größere Aufmerksamkeit, so kann Bleyenberg doch zeigen, dass der wichtige deutsche Theologe der Nachkonzilszeit in abgeleiteter Form Gleiches für die Herz-Mariä-Verehrung sagt, wobei er bei ihr das Fraulich-Mütterliche betont. Wie das Herz Jesu das ganze Christusgeheimnis als Realsymbol in sich birgt, so beinhaltet das Herz Mariens ebenso das Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutter in sich.

Der besprochene Band ist eine gute Bestandsaufnahme zur Herz-Mariä-Thematik und zeigt, dass über diese nicht gesprochen werden kann ohne den gleichzeitigen Blick auf die Herz-Jesu-Theologie und -verehrung. Der Vollständigkeit wegen wäre die Marianische Priestervereinigung, die vom kürzlich verstorbenen Stefano Gobbi gegründet worden ist, vorzustellen gewesen, da diese in den vergangenen Jahrzehnten die Herz-Mariä-Weihe unter Priestern lebendig gehalten hat.

Es wäre sehr zu wünschen, dass nach dem nachkonziliaren Traditionsbruch im deutschen Katholizismus die Verarmung in der Frömmigkeit und Liturgie durch eine Erneuerung wesentlicher Frömmigkeitsformen beendet würde, wozu ganz sicher auch die Marienverehrung und speziell die Verehrung des unbefleckten Herzens Mariens gehört. Und auch die nüchterne Theologie sollte stets in Sicht- und Hörweite der großen Realsymbole des Glaubens bleiben, um nicht eine Gefangene der eigenen

Systeme und Abstraktionen zu werden.

Achim Dittrich, Hütschenhausen

Ökumenische Theologie

Hilberath, Bernd Jochen: Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe. – Mainz: Grünewald 2010. 212 S., kt ISBN: 978-3-7867-2808-5, 17,90 Euro

Um es gleich vorweg zu sagen: Das soeben erschienene Buch des Tübinger Dogmatikers Bernd Jochen Hilberath ist keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine Tendenzschrift. Auf der Anklagebank sitzt die sogenannte Amtskirche; besonders das römische Lehramt, dem immer wieder eine Verfälschung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgeworfen wird. Im Blick hat Hilberath vor allem die Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch »Kirche: Charisma und Macht« von Leonardo Boff OFM (11. 3. 1985); das Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (28. 5. 1992); die Erklärung »Dominus Iesus« über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. 8. 2000); und die »Antworten« der Kongregation für die Glaubenslehre auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche (10. 7. 2007). Ohne sich irgendwo mit der Frage zu beschäftigen, wer denn der authentische Interpret der Konzilstexte ist oder an welchem Kriterium die diachrone und synchrone Christustreue jeder Interpretation zu messen ist, spricht Hilberath von dem Versuch reaktionärer Kräfte, sich gegen »den Geist des Konzils« zu stellen. Gegenüber den sogenannten »Responsa« der Glaubenskongregation vom 10. 7. 2007 bemerkt er: »Wenn [...] behauptet wird, dass diese »Antworten« eine getreue Wiedergabe des Konzils darstellen, so kann das nur aus der Perspektive der Macht formuliert sein: Wir legen jetzt fest, wie das Zweite Vatikanische Konzil heute von allen zu verstehen ist. Ein konziliarer Rezeptionsprozess in der Perspektive der Volk-Gottes-Ekklesiologie und einer *Communio*-Theologie, die ob ihrer Kommunikationsformen und –strukturen diesen Namen wirklich verdient, sieht anders aus!« (122f).

Hilberath (vgl. SS. 112ff) stellt die unter den christlichen Konfessionen unbestrittene Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi gegen deren in »Dominus Iesus« beschriebenen Nexus mit der Einzigkeit und Heilsuniversalität der Kirche. Er beruft sich auf bestimmte Texte aus LG und UR (vgl. SS. 116ff), die deskriptiv das Selbstverständnis der von

Rom getrennten Teilkirchen oder Gemeinschaften beschreiben. So gelangt er zu Feststellungen wie der folgenden: »Wir halten jedenfalls fest, dass die Anerkennung des Papstes nicht zu den Vorbedingungen für eine ›Gemeinschaft in heiligen Dingen‹ gehört und deshalb wohl auch einer Anerkennung als Kirche nicht im Wege stehen kann.« Weil das Konzil in UR sagt, dass der Heilige Geist durch Gaben und Gnaden auch in den von Rom getrennten Gemeinschaften wirkt, fragt Hilberath: »Kann man einer Gemeinschaft, in der der Heilige Geist wirkt, absprechen, dass sie eine christliche Kirche ist?« (118). »[...] können wir dann diesen Kirchen absprechen, dass sie Kirchen ›im eigentlichen Sinn‹ sind?« (119). Hinter diesen rhetorisch gemeinten Fragen verbirgt sich eine protestantisierende Ekklesiologie: Die wahre Kirche Jesu Christi ist aus der Sicht des Vf.s die durch den Heiligen Geist gewirkte unsichtbare Gemeinschaft der Gerechtfertigten. Christus ist vor allem das geschichtlich ergangene Wort der Rechtfertigung; und der Heilige Geist ist die unsichtbare Vermittlung dieses Wortes an jeden Gläubigen. Von daher ist die wahre Kirche Jesu Christi die Gemeinschaft der im Glauben Gerechtfertigten, die sich – kultur- und geschichtsbedingt – in verschiedenen Konfessionen bzw. Teilkirchen organisieren. Hilberath hat sich schon in früheren Veröffentlichungen gegen den Christomonismus einer Vorordnung der Einheit vor die Vielheit gewandt und in Bezug auf die Kirche von dem trinitätsanalogem Ideal einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit gesprochen. Wenn man seine Position zugespitzt beschreiben will, kann man sie unter das Motto fassen: »Inspiration statt Inkarnation«. Jedenfalls erinnern seine Ausführungen durchgängig an die entsprechenden Passagen in Leonardo Boffs Buch »Kirche, Charisma und Macht«. Weil Boff in seiner Auslegung von LG 8 eine diakritische (der Trinitätslehre entlehnte) gegen eine henotische (der Christologie entlehnte) Anwendung des Subsistenzbegriffs gestellt hat, sah sich die Glaubenskongregation zu folgender Klarstellung genötigt: »Das Konzil [...] hat das Wort ›subsistit‹ gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige ›Subsistenz‹ der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich Elemente des Kircheseins gibt, die – da sie Elemente derselben Kirche sind – zur katholischen Kirche tendieren und hinführen.« (Notifikation vom 11. 3. 1985, deutsche Fassung Bonn 1985, 6).

Durch sorgfältige Analysen (Beispiel: Alexandra von Teuffenbach, Die Bedeutung des ›subsistit in‹ in LG 8, München 2002) ist eindeutig erwiesen, dass nicht die Trinitätslehre, sondern die Christologie der Ort ist, an den die Konzilsväter dachten, als sie von der Subsistenz der einzig wahren Kirche Je-

su Christi in der katholischen (im Papst sichtbar geeinten) Kirche sprachen (LG 8). Hilberath aber beschwört den Geist des Konzils gegen die postkonziliare Klarstellungen der Glaubenskongregation (vgl. S. 121) und betont: »Aus meiner theologischen Sicht trifft folgende Interpretation den Sachverhalt: [...] Wenn die Gemeinschaft der Kirche zerbricht, so zerbricht die Subsistenz; die eine Kirche Jesu Christi subsistiert jetzt nicht nur in der vielfältigen Einheit der Ortskirchen, sondern ›gebrochen‹ in den getrennten Kirchen. So lange Kirchen sich als so getrennt beurteilen, dass sie miteinander nicht Kirchengemeinschaft haben können, so lange realisiert keine von ihnen allein oder in Vollkommenheit die Kirche Jesu Christi, so lange müssen wir von einer ›gebrochenen Subsistenz‹ oder von ›partieller Subsistenz‹ sprechen.« (123).

Wie Leonardo Boff, so plädiert auch Hilberath für die Ersetzung des christozentrischen Kirchenmodells (Gott □ Christus □ Apostel □ Bischöfe □ Priester □ Gläubige) durch ein pneumatozentrisches Modell (Christus / Heiliger Geist; □ Gemeinde als Volk Gottes / Dienst der episkopé).

Nicht die lückenlose Kette von Handauflegungen – von Hilberath als »Pipeline-Theorie« bezeichnet (S. 124; vgl. S. 134) – ist Kriterium der apostolischen Nachfolge. Denn: »Nicht die Amtsträger, die in der apostolischen Nachfolge stehen, machen die Kirche apostolisch. Sie sind vielmehr Zeichen dafür, dass die Gemeinden, die Ortskirchen und die Kirche insgesamt in der apostolischen Nachfolge bleiben.« (S. 126). »Vielleicht«, so meint Hilberath, »muss man das auch einmal drastisch so ausdrücken: 99 Prozent der Menschheit ist es völlig egal, in welcher Form die apostolische Sukzession praktiziert wird. Aber die Menschen sind auf die Hoffnungszeichen, die Worte und Gesten der Solidarität, Anerkennung und Zuwendung derer angewiesen, die ›festhalten an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten‹ (Apg 2,42). Die Lehre der Apostel ist das Evangelium, die Frohe Botschaft, dass Gott jede und jeden bedingungslos annimmt und mit sich versöhnt.« (S. 176).

Hilberath bezeichnet die Bischöfe als Repräsentanten der von allen Gläubigen gelebten Treue zur Lehre der Apostel bzw. zur Heiligen Schrift. Er macht sich die nach seiner Meinung berechnete Intention der protestantischen These zu eigen, dass nicht der Bischof, sondern der Kanon des NT eigentlicher Nachfolger der Apostel sei. Wörtlich bemerkt er: Diese These ist »voll und ganz zu unterschreiben, wenn sie die Form erhält: ›Die Normativität des apostolischen Zeugnisses entnimmt die Kirche aus der Normativität des Kanons.« (S. 129).

Wenn Hilberath einen Konzilstext nicht mehr so interpretieren kann, dass er in sein pneumatozentri-

sches Konzept passt, spricht er von einem Rückfall bestimmter Formulierungen hinter die eigentliche Intention – z. B. in Bezug auf die Unterscheidung des Priestertums der Ordinierten vom Priestertum aller Getauften in LG 10. Er schreibt: »Leider fällt der Text des Zweiten Vatikanischen Konzils in der näheren Beschreibung des priesterlichen Amtes in eine Perspektive zurück, die nicht diejenige ist, die sich vom eigenen Ansatz her ergeben würde.« (S. 89). Wo LG 10 von einem nicht nur graduellen, sondern auch essentiellen Unterschied spricht, ist aus Hilberaths Sicht lediglich eine »wesentlich andere Funktion« (S. 89) des nicht nur in der Gemeinde lebenden, sondern auch vor die Gemeinde gestellten Verkündigers gemeint.

Ein vor die Gemeinde gestellter Verkündiger ist nicht sakramentaler Repräsentant Jesu Christi (christozentrisches Kirchenmodell), sondern lediglich ein aus der Gemeinde kommender Charismatiker (pneumatozentrisches Kirchenmodell), dessen Charisma von der Gemeinde erkannt und durch die Ordination approbiert wird. Von daher fragt Hilberath, »ob das Amt der Aufsicht (episkopé; von diesem Wort leitet sich unser Wort Bischof ab), wenn es denn als notwendig (zum esse gehörend) erachtet wird, nur in einer oder in mehreren Formen ausgeübt werden kann.« (S. 137). Jedenfalls spreche die Ökumenische Theologie nicht nur von einer personalen, sondern auch von einer kollegialen oder kommunialen Ausübung der episkopé.

Kommunial – so erklärt Hilberath (vgl. SS. 182–186) – kann auch die Wahrheitsfindung der Kirche gestaltet werden. Die im Nachfolger Petri sichtbar geeinten Bischöfe entscheiden jedenfalls nicht »in persona Christi«, was wahr und was falsch ist. Denn nicht ihr Konsens, sondern die Heilige Schrift ist das alleinige Kriterium der Wahrheit; und diese werde durch die kommuniale Schrift-Bezogenheit der drei Großsubjekte Gottesvolk, Theologie und Lehramt stets neu gesucht und gefunden.

Hilberath beendet seine Tendenzschrift mit Optionen u. a. für die Möglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft, der wechselseitigen Anerkennung der Ämter und der wechselseitigen Anerkennung des Kircheseins. Dabei lässt er erkennen, dass er das sakramentale Amtsverständnis der katholischen Tradition als christomonistisch betrachtet. Entsprechend erklären sich seine Invektiven gegen die Bindung der sakramentalen Kommunikation mit Christus an die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Ortsbischof und mit dem Papst (vgl. S. 189); und seine Plädoyers für das Frauenpriestertum und gegen den Zölibat (vgl. S. 93).

Karl-Heinz Menke, Bonn
Dogmatik

Emery, de Gaál: The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York: Verlag Palgrave Macmillan 2010, 365 S., geb., ISBN 979-0-230-10540-9, £ 62.50.

Über die Theologie Papst Benedikts XVI. sind in den vergangenen Jahren zahlreiche Bücher erschienen. Bei jeder weiteren Neuerscheinung fragt man sich daher nach der Besonderheit dieses Werkes; insbesondere dann, wenn ein Preis von £ 62.50 gerechtfertigt sein soll.

Im Vorwort seines Buches drückt Emery de Gaál die Hoffnung aus, die er mit der Herausgabe des Buches verbindet: dazu beizutragen, die nur zu leicht vorgenommene Kategorisierung in »liberal« und »konservativ« zu überwinden; eine Kategorisierung, die der Politik entlehnt und in Bezug auf die Christusnachfolge fehl am Platz sei (xv). Dieses Anliegen spiegelt sich auch im Untertitel wider, der mit »The Christocentric Shift« unterschrieben ist und den Wesenszug der Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. beschreibt. Bevor zu diesem Anliegen des Autors und dessen Umsetzung mehr gesagt werden kann, ist es nötig, noch auf die eingangs gestellte Frage Antwort zu geben.

Das Werk de Gaáls zeichnet sich durch eine herausragende Beschreibung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Persönlichkeiten aus, die die Theologie Ratzingers beeinflusst und inspiriert haben. Zudem gelingt es ihm vortrefflich, die Theologie von Papst Benedikt XVI. zu kontextualisieren, indem er es auf glänzende Weise versteht, auf die Entstehungsgeschichte und wichtigsten Zusammenhänge der wesentlichen Theorien hinzuweisen. Dadurch entsteht ein Überblick über die geistesgeschichtliche Entwicklung, der dieses Buch nicht nur lesenswert macht, sondern es zu einem wichtigen Schlüssel des Verstehens werden lässt.

Kurz aber prägnant charakterisiert de Gaál die Figur verschiedener Persönlichkeiten, so Gottlieb Söhngen (S. 33–36), Henri de Lubac (S. 36–38), Hans Urs von Balthasar (S. 38–39), Romano Guardini (S. 39–43) und bietet abschließend eine Zusammenfassung jener Gedanken, die für Joseph Ratzinger zentral geworden sind. In den Schilderungen über Ratzingers Teilnahme am Wirken des Zweiten Vatikanischen Konzils bringt de Gaál zunächst einen Abriss über die Hintergründe, die zum Konzil und gewissen Akzentuierungen geführt haben, und beschreibt dann die Rolle Ratzingers als Peritus von Kardinal Frings in Verbindung mit der Position von anderen führenden Theologen und Persönlichkeiten (S. 88–101). Sehr gelungen beschreibt er verschiedene – für das Verstehen der einzelnen Probleme wichtige – Zusammenhänge, wie etwa die Debatte um die biblische Grundlage der Christolo-

gie (S. 119–127) und versteht es dabei, sowohl den Kontext der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*, als auch das Werk Ratzingers in gebührender Weise zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang skizziert er beispielsweise die kanonische Exegese, deren Ursprung und Methode (S. 125f), philosophische Präsuppositionen der historisch-kritischen Methode (S. 126) und verdeutlicht das Gesagte mittels der Positionen samt ihren Methoden und philosophischen Präsuppositionen namhafter Theologen wie Küng und Rahner (S. 124). Die verschiedenen Darstellungen der geistesgeschichtlichen Strömungen werden schließlich in einem Diagramm aufgelistet, in dem de Gaál die verschiedenen Richtungen der katholischen systematischen Theologie darstellt (S. 188f). Ein ausführlicher Index erleichtert zudem die zielorientierte Suche nach einzelnen Themen und/oder Personen (S. 357–365). Wenn der Autor allerdings über die »Katholische Integrierte Gemeinde« spricht und dabei die Vermutung äußert, dass der Theologe Ratzinger in ihr eine »orthopraxis congenial to his orthodoxy« gefunden habe (S. 54), ist das sicherlich zu weit gegriffen, denn Ratzinger verweist in Bezug auf die Glaubenspraxis immer auf die Heiligen, nicht aber auf bestimmte innerkirchliche Gruppen. Auch ist es nicht korrekt zu behaupten, dass Ratzinger – philosophisch gesehen – vollkommen mit Platon übereinstimmen würde (S. 152). Gegen den Vorwurf eines versteckten Platonismus seiner Theologie hat er sich schon bei der Veröffentlichung der *Einführung in das Christentum* gewehrt.

Das zentrale Anliegen des Autors ist es, die Theologie Papst Benedikts als grundlegend christologisch zu charakterisieren und ihr – zu Recht – eine »christologische Wende« (shift) beizumessen. Wie de Gaál an verschiedenen Stellen hervorhebt, ist die christliche Wahrheit für Ratzinger nicht ein Abstraktum, sondern eine Person (S. 49–51). Damit hat die Wahrheit Gestalt angenommen, man kann ihr begegnen, sie wird zum Maßstab für den Glauben. Glaubenswahrheit (Inhalt) und Praxis gehören daher untrennbar zusammen. Würde sich das eine vom anderen trennen, müsste es zwangsläufig zu problematischen Schief lagen kommen. In diesem Kontext beschreibt der Autor sehr anschaulich und sachlich die Fehlentwicklung einer aus dem Westen importierten Befreiungstheologie, die tragischerweise zu einer »Befreiung von der Theologie« führt (S. 155), da die Ablehnung des Glaubensdogmas eine Immanentsierung des Glaubens bewirke (S. 156). So wie die Praxis ohne den Inhalt zum Irrweg wird, wird es auch der Inhalt ohne Praxis. Daher ist das Prinzip der »Jüngerschaft« wesentlich, das vor allem darin besteht, am Geschick Christi teilzuhaben (S. 233). Ausgehend von dieser christologischen

Fundierung, gelingt es de Gaál überzeugend aufzuzeigen, dass die Theologie Papst Benedikts keineswegs in Kategorien wie »konservativ« oder »liberal« gepresst werden kann, zumal diese Kategorien der Politik entlehnt und in Bezug auf die Theologie schlichtweg nicht anwendbar sind. Theologie hat nämlich mit Christus zu tun, wozu auch die Ekklesiologie zählt, die nach Ratzinger essentiell Christologie ist (S. 65). Den Glauben nach politischen Kriterien zu beurteilen, würde zu grundlegenden Missverständnissen führen. Allein der Ursprung (Christus) darf als Maßstab dienen. Und genau an der Person Christi scheiden sich die Geister, wie der Autor bereits in seiner Einführung stimmig bemerkt. Hier und nicht in Strukturdebatten liegt der eigentliche Grund für die Glaubenskrise (S. 1–6). Ein neuer Arianismus oder Nestorianismus (S. 3), ein Monophysitismus und Monotheletismus (S. 160) bedrohen den Glauben. Letztlich wird die Person Jesu Christi selbst zum Stein des Anstoßes, und daher sind Kategorien wie »liberal« oder »konservativ« nicht nur unpassend und unsachlich, sondern auch schädlich (S. 159).

Anknüpfend an die Debatte um das »subsistit in« (S. 187), hebt der Autor die untrennbare Verbindung von Christus und Kirche hervor, die Ratzinger gerade in seiner eucharistischen Ekklesiologie eindrucksvoll entwickelt (S. 175–187). So findet de Gaál zu einer sehr schönen Art von Wesensbeschreibung der Kirche, die nicht primär als kirchliche Organisation verstanden werden darf, sondern die nur dann richtig erfasst wird, wenn die christozentrische und eucharistische Wirklichkeit der Natur der Kirche, bewirkt durch den Heiligen Geist, zum Tragen kommt (S. 211). Gerade diese sakramentale Sicht der Kirche ist in den nachkonziliaren Debatten mehr oder weniger plumpen Klischees von »liberal« und »konservativ« gewichen (S. 107). Reform wurde nicht als Bekehrung zu Jesus verstanden, sondern als Reorganisation und Neudefinition der Natur des katholischen Glaubens selbst (S. 109). Alles »Übernatürliche« verschwand zugunsten von konkreten menschlichen Belangen. Geschichte selbst wurde horizontal (S. 157). In diesem Kontext verweist de Gaál auf den Zusammenhang zwischen dem Phänomen des Relativismus und dem Verschwinden von Jesus Christus aus dem Gewissen vieler – auch gut gesinnter – Menschen (S. 223). Daher, so resümiert der Autor im Epilog seines Buches, sei die Theologie Ratzingers von großer Bedeutung, da der spätere Papst Benedikt durch die »christologischen Wende« den Blick neu auf den Ursprung als den Maßstab richtet. Durch eine Reduktion auf Jesus Christus als *dem Logos*, der obersten Vernunft, eröffnen sich Möglichkeiten, die durch die Neuscholastik und anthropologische Wende provozierten Engführungen

zu überwinden (S. 300). Bleibt zu hoffen, dass die – wie de Gaál sie nennt – »christologische Wende« weite Kreise zieht und in der Theologie großzügige Aufnahme findet, damit nicht nur unnütze Polemiken überwunden werden, sondern vor allem die Theologie wieder zu ihrer eigentlichen Größe zurückfinden kann. Dazu könnte eine »christologische Wende« den Schlüssel liefern. Das Buch *The Theology of Pope Benedict XVI* leistet dazu einen wichtigen Beitrag.

Ralph Weimann, Rom

Liturgiewissenschaft

Maurizio Barba, *Institutio Generalis Missalis Romani. Textus – Synopsis – Variationes (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 45)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 714 S., ISBN 88-209-7842-3, 29,50 EUR.

In Vorbereitung befindet sich derzeit die neue deutsche Ausgabe des »Missale Romanum«, deren lateinische Vorlage aus dem Jahre 2002 stammt. Separat übersetzt ist bereits eine Vorabpublikation, welche die allgemeine Einleitung mit den liturgischen Vorschriften enthält: *Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage)*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007. Für das Studium dieses für den deut-

schen Sprachraum immer noch neuen Textes ist ein Vergleich mit den vorausgegangenen Versionen hilfreich, um die nun ansichtigen Ansätze einer »Reform der Liturgiereform« leichter in den Blick zu bekommen. Diese Arbeit wird erleichtert durch das umfangreiche Werk von Maurizio Barba, einem Mitarbeiter der römischen Sakramentenkongregation. Die Einführung beschreibt die Entstehung und die Entwicklung der »Institutio Generalis« von 1966 bis 2002; konkret benannt werden auch die Kriterien für die Erstellung des vorliegenden Bandes (V–XXVI). Die Sektion »Texte« enthält der Reihe nach im lateinischen Original die »allgemeine Einführung« von 1969, 1970, 1975 und 2002, aber auch die vorbereitenden Texte aus den Jahren 1968 und 2000 (1–388). Besonders hilfreich ist dann die Synopse aus sechs Spalten mit dem Vorbereitungstext aus dem Jahre 1968, den »editiones typicae« von 1969 und 1970, der »editio typica altera« von 1975, der »editio prae-typica 2000« sowie schließlich der »editio typica tertia« von 2002 (389–668). Die letzte Sektion enthält die offizielle Dokumentation über die »Variationen« der »Institutio Generalis«, die in der Zeitschrift der Sakramentenkongregation »Notitiae« erschienen ist (aus den Jahren 1970, 1971, 1972, 1975 und 1983) (669–703). Für das wissenschaftliche Studium der neueren Entwicklung der Messliturgie ist der umfangreiche und vergleichsweise preiswerte Band sehr hilfreich.

Manfred Hauke, Lugano

Anschriften der Herausgeber:

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Ralph van Bühren, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare, 49, I-00186 Roma/Italy

Dr. Alexander Desecar, Postfach 2164, 57241 Netphen

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

Dr. Florian Kolffhaus, Santa Maria dell' Anima, Via della Pace, 20, I 00186 Roma

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

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

B 51765

28. Jahrgang Heft 3/2012

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: *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk* 161
- Hermann Geißler: *Gewissen und Wahrheit in den Schriften
des seligen John Henry Newman* 185
- Wolfgang Koch: *Finalität – Zur Wiederentdeckung eines Grundgedankens* . . . 201

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Medjugorje in der Kontroverse* 224

BUCHBESPRECHUNGEN 231

Christliche Kunst – Exegese – Mariologie – Praktische Philosophie

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsdatum, Seitenzahl, ISBN-Nummer
und Ladenpreis des Buches*

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

Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Leo Scheffczyk als »Eisbrecher« für heikle Fragen

Im Herbst 2006 gab Papst Benedikt XVI. ein Interview über seine Erinnerungen an Leo Scheffczyk. Der Text findet sich in seiner deutschen Originalfassung als Einleitung für die Neuausgabe eines der bedeutendsten Werke Scheffczyks: »Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt«². Dargelegt werden darin die großen Linien der katholischen Lehre mit ihren typischen Kennzeichen. Das spezifisch Katholische erscheint dabei nicht als Belastung, welche die verheißungsvollen Beziehungen im Bereich der Ökumene und des interreligiösen Dialogs stört; ebenso wenig als geschichtlich überwundener Inhalt, der durch eine kritische Neudeutung dem gegenwärtigen theologischen Pluralismus anzupassen ist; der katholische Glaube wird hingegen dargestellt in seiner inneren Logik, wobei eine jede Wahrheit eingeordnet ist in eine organische Ganzheit und Fülle³.

Im Interview mit P. Dr. Johannes Nebel, dem Verantwortlichen für das Archiv Leo Scheffczyk im Auftrag der Geistlichen Familie »Das Werk« (*Familia spiritualis Opera*)⁴, beschreibt der Heilige Vater seine Begegnungen mit Leo Scheffczyk. Dabei erwähnt er unter anderem die gemeinsame Arbeit in der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz in den Jahren 1970 bis 1977⁵:

»Die Zeit war damals verworren und unruhig, und der Lehrstand der Kirche war nicht mehr ganz klar. ... In diesen Umständen waren die Diskussionen in der Glaubenskommission anspruchsvoll und schwierig. Dabei ist mir aber aufgefallen, dass Leo Scheffczyk, der ganz stille und eher schüchterne Mensch, eigentlich immer der

¹ Die italienische Erstfassung des Artikels lautet: *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*, in *Fides catholica* 2 (2/2007) 361–388; S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904–1984)*, Siena 2009, 267–287. Die deutsche Fassung wurde aktualisiert.

² BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt. Mit einem Interview mit Papst Benedikt XVI. und einer Einleitung von Johannes Nebel*, Paderborn ³2008, IX–XII; ebenso in *Forum Katholische Theologie* 23 (2007) 241–244.

³ Vgl. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Kardinal Scheffczyk*, Buttenwiesen 2003, 24–47.

⁴ Das Archiv befindet sich im Kloster Thalbach, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz (in Österreich, am Bodensee).

⁵ Scheffczyk gehörte zur Kommission seit 1970; Ratzinger wurde 1977 zum Erzbischof von München geweiht.

Erste war, der ganz klar Position ergriffen hat. Ich selbst war da fast zu ängstlich, als dass ich mich getraut hätte, gleich so direkt ›drauf los‹ zu gehen. Er aber hat mit großer Klarheit und zugleich mit wirklicher theologischer Fundierung sofort gesagt, was geht und was nicht geht: Insofern war Leo Scheffczyk der eigentliche ›Eisbrecher‹ in diesen Diskussionen. Nach wir beide bisher zwar voneinander wussten, uns aber nur von weitem gekannt hatten, sind wir uns so auch einander näher gekommen: Wir erkannten, dass wir gemeinsam darum ringen, dass der Glaube der Kirche im Heute lebt und ins Heute hinein ausgesprochen und verstehbar wird, aber andererseits in seiner tiefen Identität bleibt. Insofern ist mir diese Erinnerung aus der gemeinsamen Arbeit in der Glaubenskommission die stärkste persönliche Erinnerung, die ich an Leo Scheffczyk habe – zugleich eine Erinnerung, die wirklich von Dank erfüllt ist für die Tiefe seines Denkens und für seine Gelehrsamkeit sowie auch für seinen Mut und seine Klarheit«⁶.

2. Das wissenschaftliche Profil Scheffczyks im Unterschied zu Rahner

Leo Scheffczyk könnte auch in der kritischen Diskussion um das Werk von Karl Rahner die Aufgabe eines »Eisbrechers« übernehmen. Bevor wir seine diesbezüglichen Äußerungen vorstellen, seien zunächst einmal in aller Kürze einige biographische Daten in Erinnerung gebracht⁷. Leo Scheffczyk erhielt am 21. Februar 2001 die Kardinalswürde für seine Verdienste im Bereich der katholischen Dogmatik. Geboren am 21. Februar 1920 in Beuthen (Oberschlesien), trat er 1938 in das Priesterseminar ein und begann seine philosophisch-theologischen Studien an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnte er aus der Kriegsgefangenschaft nicht in seine Heimat zurückkehren und wurde im Bistum München aufgenommen, wo er im Freisinger Priesterseminar seine theologischen Grundstudien beendete. Zum Priester geweiht wurde er am 29. Juni 1947. Nach einer seelsorglichen Tätigkeit als Vikar promovierte er mit einer Arbeit aus dem Bereich der Kirchengeschichte (über das Werk von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg und dessen Überwindung der Aufklärung). In der Folge habilitierte sich Scheffczyk mit einem grundlegenden Werk über die Mariologie der Karolingerzeit in Dogmatik bei Michael Schmaus. 1952 bis 1959 unterrichtete er im Priesterseminar von Königstein im Taunus. 1959 bis 1965 war er Professor für Dogmatik in Tübingen sowie anschließend, für Dogmatik und Dogmengeschichte, in München als Nachfolger von Michael Schmaus (1965-1985).

Als Scheffczyk 1965 nach München zog, beendete Rahner (der kurz zuvor, 1964, aus Innsbruck gekommen war) gerade seine Vorlesungen am Guardini-Lehrstuhl, um

⁶ BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk* (Anm. 2), Xf.

⁷ Vgl. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch* (Anm. 3), 10-23; DERS., *Nachruf auf Leo Kardinal Scheffczyk*, in *Theologisches* 36 (2006) 5–28; DERS., *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11–64; J. NEBEL, *Leo Kardinal Scheffczyk – ein biographisch-theologisches Portrait*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt* (2008) (Anm. 2), XIII–XXX.

dann einem Ruf an die Universität Münster zu folgen⁸. Als Emeritus kehrte Rahner 1971 nach München zurück, um sich dort bis 1981 im Wohntrakt der jesuitischen Hochschule für Philosophie niederzulassen⁹. Dieses Gebäude findet sich nur wenige hundert Meter entfernt von den Hörsälen der Theologischen Fakultät, in der Scheffczyk lehrte. Die geographische Nähe zwischen den beiden Theologen war somit beachtlich. Das gilt freilich nicht unbedingt für die lehrmäßigen Fragen in der Dogmatik.

Im umfangreichen Lebenswerk Scheffczyks, die das Gesamt der Dogmatik und der Dogmengeschichte betreffen, finden sich zahlreiche Hinweise auf die Werke von Rahner. Darunter gibt es Äußerungen der Zustimmung, »neutrale« Bezugnahmen, aber auch Kritiken, die nicht nur irgendwelche Einzelfragen aufgreifen, sondern bereits die grundsätzliche Ausrichtung der Theologie betreffen¹⁰. Bevor wir auf Details eingehen, sei darum ein globaler Vergleich der Theologien von Scheffczyk und Rahner skizziert.

Ignaz von Döllinger hat das bekannte Wort geprägt, dass die Theologie zwei Augen brauche: das historische Auge, um die Entwicklung in der Geschichte zu entdecken, und das philosophische Auge, um die systematischen Zusammenhänge in der geoffenbarten Wahrheit zu erschließen¹¹. In der Theologie Scheffczyks finden wir, unter formalem Gesichtspunkt, eine große Ausgewogenheit zwischen historischer Analyse und systematischem Nachdenken. Bevor der schlesische Theologe seine Vorschläge darbietet, berücksichtigt er die Lösungen, die in der Vergangenheit erarbeitet wurden und hat nicht die Absicht, um jeden Preis etwas Neues zu bieten. Bezüglich der philosophischen Grundlage folgt Scheffczyk keiner besonderen Schule, beachtet aber mit großem Respekt die metaphysische Überlieferung bereits in den *praeambula fidei*, die (logisch gesehen) der Glaubenslehre vorangehen. Der Theologe integriert das philosophische Denken des Mittelalters, das seinerseits den Beitrag der Kirchenväter aufnimmt. Je reifer das Werk Scheffczyks wird, desto mehr schätzt er insbesondere das Werk Thomas von Aquins, auch wenn er nicht in einem streng schulmäßigen Sinne als »Thomist« betrachtet werden kann¹². Aus der zeitgenössischen Philosophie nimmt er insbesondere den Ansatz des Personalismus auf, der die menschliche Wirklichkeit als Begegnung zwischen Personen beschreibt, eine Begegnung, die ihren Gipfelpunkt erreicht durch die Freundschaft mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Bei diesem philosophischen Vorgehen gleicht die Theologie von Scheffczyk stark den Ansätzen Ratzingers und von Balthasars. Der Scheffczyk'sche Personalismus findet seinen reifsten Ausdruck in seinem umfangreichen

⁸ Vgl. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, 90–92.

⁹ Vgl. K.-H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, Freiburg i.Br. 2004, 331–373; VORGRIMLER (2004) (Anm. 8), 134.

¹⁰ Ein exemplarischer Einblick in die Scheffczyk'sche Rahnerrezeption findet sich etwa, ausgehend vom Namensverzeichnis, in drei Sammelbänden von Aufsätzen über den weiten Bereich der Dogmatik: L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977; *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980; *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991.

¹¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 204.

¹² Vgl. HAUKE, *Nachruf* (Anm. 7), 20f.

Handbuch über die Gnade, worin die persönliche Freundschaft den Schlüssel bildet, um das Verhältnis zwischen Natur und Gnade zu vertiefen¹³.

Auch in der Theologie Rahners sind die »beiden Augen« gegenwärtig, die historische und die systematische Methode. Ausgehend unter anderem von seiner theologischen Doktorarbeit aus dem Jahre 1936, die erst 1999 veröffentlicht wurde¹⁴, hat Rahner verschiedene Studien zur Dogmengeschichte vorgelegt, vor allem zum Bußsakrament. Nichtsdestoweniger trägt sein transzendentalphilosophischer Ansatz die Neigung in sich, nicht allzu sehr bei den geschichtlichen Tatsachen zu verweilen, sondern von der »transzendentalen Erfahrung« auszugehen, die sich »immer schon« bei allen Menschen findet. Das »philosophische Auge« ist darum stärker ausgeprägt, mit der Gefahr, allzu leicht die geschichtlichen Fakten zu übergehen, die nicht von einem allgemeinen Schema ableitbar sind. In Erinnerung zu rufen ist dabei der missglückte Versuch Rahners, in Philosophie zu promovieren¹⁵; er selbst bemerkt mit einer nicht unbeachtlichen Demut im Vorwort zu einer Doktorarbeit über seine »anthropologische Wende«: »... Sie sind ein Philosoph und haben, was ich schrieb, als solcher Philosoph der Aufmerksamkeit wert gehalten. Und ich bin halt Theologe ... und eigentlich sonst nichts. ... weil ich mit meiner philosophischen Dissertation bei Martin Honecker durchgefallen bin ...«¹⁶.

Was den literarischen Stil angeht, so erreicht Scheffczyk eine große Klarheit im Ausdruck, die auch von Papst Benedikt XVI. in seinem oben zitierten Interview gewürdigt wird. Rahner bietet hingegen häufig schier endlose Bandwurmsätze, die schwer verständlich sind. Des Öfteren bemerkt er selbst dieses Problem, so etwa bezüglich seiner Erfahrungen in München: »Meine Vorlesungen gelten als schwer. Mein Gott, was soll ich machen. Ich kann es auch nicht ändern. ... Letztlich ist mir die Klage eigentlich wurst. Denn wenn ein vernünftiges Buch da herauskommt, ist der Kirche mehr gedient, als wenn ich ein paar hundert dumme Leute wie Guardini erbaue«¹⁷.

3. Die Fundamentalkritik an der idealistischen und transzendentalen Methode

Am deutlichsten artikuliert Scheffczyk seine Kritik an der Rahner'schen Theologie in seiner ausführlichen Reaktion auf den »Grundkurs des Glaubens«, die in der Zeit-

¹³ Vgl. *ibidem*, 17–19.

¹⁴ K. RAHNER, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, in DERS., *Sämtliche Werke III*, Freiburg i.Br. 1999, 1–84; vgl. VORGRIMLER (2004) (Anm. 8), 40f.

¹⁵ Vgl. W. HOERES, *Der veruntreute Thomas – Rahners Fehlstart in Freiburg*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 151–160.

¹⁶ K. RAHNER, *Zum Geleit*, in P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970, IX–XIV (IX).

¹⁷ K. Rahner, *Brief an H. Vorgrimler*, 30.5.1964: H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br. 1985, 219.

schrift »Communio« 1977 veröffentlicht wurde¹⁸. Im Vordergrund steht dabei eine grundsätzliche Kritik am transzendentalen Ansatz. Scheffczyk bemerkt, dass der »Grundkurs« die bislang systematischste Fassung des Rahner'schen Denkens bietet, wobei zu berücksichtigen ist, dass manche Teile des Werkes aus früheren Schriften übernommen wurden¹⁹. Rahner verwendet philosophische »Denkmittel, die bei genauerem Hinblick der Transzendentalphilosophie entlehnt sind, welche die Wirklichkeit aus dem eigenen Bewusstsein erhellt, ja geradezu erstellt und setzt«²⁰. Insofern der transzendente Ansatz vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, handelt »es sich nicht um eine dogmatische Theologie im eigentlichen Sinne ... , die vom Dogma der Kirche ausgehen müsste. Aber auch das Vorgehen der traditionellen Fundamentaltheologie wird nicht angestrebt, weil in ihrem Verfahren die Offenbarung als äußere Tatsache nachgewiesen werden sollte ...«, die sich außerhalb der menschlichen Subjektivität befindet²¹. Rahner identifiziert die »Unendlichkeit des Seins, das Woraufhin des Vorgriffs, mit dem wirklich existierenden Gott des Glaubens«²².

Scheffczyk weist hier auf die philosophischen Grundirrtümer, die der idealistischen Erkenntniskritik Kants und dem Ontologismus entspringen. Nach Rahner (und den idealistischen Philosophen, vor allem Kant), geschieht die menschliche Erkenntnis nicht so, dass der Mensch ein Erkenntnisobjekt von außen her empfängt. Ausdrücklich weist er den philosophischen Grundsatz zurück, der vor allem von Aristoteles und Thomas von Aquin formuliert wurde, wonach die Erkenntnis sich auf eine *adaequatio intellectus et rei* gründet, also auf eine geistige Angleichung zwischen dem Intellekt und dem Gegenstand der Erkenntnis²³. Gemäß Rahner empfängt der menschliche Geist keine geistige Struktur von außerhalb, sondern alles ist schon in ihm enthalten: die transzendente Erfahrung erreicht immer schon einschliessweise Gott, das absolute Sein, das bereit ist, sich selbst mitzuteilen²⁴.

Die idealistische Erkenntnislehre Rahners verbindet sich mit einem ontologistischen Ansatz²⁵. Nach dem Ontologismus ist das seinsmäßig Erste (Gott als absolutes Sein) auch das erste in unserer Erkenntnis: *primum ontologicum est primum cognitum*. Der Ontologismus verwechselt so den abstrakten Begriff des Seins, das *esse absolute*, den unendlichen geistigen Horizont des Erkennens, mit dem göttlichen Sein,

¹⁸ L. SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens«*, in Internationale Theologische Zeitschrift »Communio« 6 (1977) 442–450. Man vergleiche auch die ein Jahr später erschienene Rezension durch Joseph Ratzinger: J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in Theologische Revue 74 (1978) 177–186.

¹⁹ Vgl. *ibidem*, 442.

²⁰ *Ibidem*, 443.

²¹ *Ibidem*, 443.

²² *Ibidem*, 444.

²³ Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941, 55; DERS., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 29: »die geistige Erkenntnis eines personalen Subjektes ist nicht derart, dass der Gegenstand sich von außen meldet und als so erkannter ›gehabt‹ wird. Sie ist vielmehr eine Erkenntnis, in der das wissende Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzt«.

²⁴ Siehe u.a. die Kritik bei B. LAKEBRINK, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Stein am Rhein 1986, 45–74; J. VIJGEN, *Karl Rahner und Thomas von Aquin – Einige philosophische Bemerkungen zur Sache*, in BERGER (2004) (Anm. 15), 135–149 (144f); G. CAVALCOLI, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona 2009, 21–46.

²⁵ Vgl. u.a. EICHER, *Anthropologische Wende* (Anm. 16), 197f.

dem *esse absolutum*. Gott wird also mit dem Erkenntnishorizont des menschlichen Subjekts verwechselt. Der Ontologismus wurde deshalb von der Kirche verurteilt, weil er aufgrund der Konfusion zwischen Gott und Welt zu einem idealistischen Pantheismus hinführt²⁶.

Auch Rahner unterscheidet nicht zwischen dem *esse absolute* und dem *esse absolutum*. Er setzt den transzendentalen Horizont (*esse absolute*) mit Gott selbst gleich (*esse absolutum*)²⁷. So zeigt sich eine Vermischung unterschiedlicher Ebenen mit der Gefahr des Pantheismus.

Scheffczyk kommt auf die Problematik der transzendentalen Methode im Einleitungsband der »Katholischen Dogmatik« zurück. Dieses monumentale Werk aus acht Bänden wurde von 1996 bis 2003 veröffentlicht²⁸. Vier Bände wurden von Scheffczyk geschrieben und die anderen vier von seinem Schüler Anton Ziegenaus. Scheffczyk bietet die Einleitung in die Dogmatik, die Gotteslehre sowie die Lehre über die Schöpfung und über die göttliche Gnade. Die Einleitung in die Dogmatik enthält ein Kapitel über die »Methoden der dogmatischen Theologie«, wo auch der methodologische Ansatz der Transzendentaltheologie vorgestellt wird²⁹. Die Transzendentaltheologie ist geleitet von dem »Bestreben, dem Menschen die Aneignung und das Verstehen des Glaubens als einen originären Akt seiner Existenz nahezubringen, der dem Menschen nur etwas ihm völlig Gemäßes abverlangt«. Sie »ist wesentlich von der anthropozentrischen Wende in der Theologie bestimmt und kann sich das Wort zu eigen machen, dass ›Theologie Anthropologie‹ ist«³⁰. Das Adjektiv »transzendental« »besagt nach dem von Kant bestimmten Sinn, dass die Bedingung der Möglichkeit zur Erkenntnis und Erfahrung äußerer Gegenstände in der Subjektivität des Menschen vorgegeben ist, so dass nichts in den Menschen von außen eingehen kann, was nicht schon in ihm in unthematischer Weise vorhanden ist«³¹. Der Mensch erscheint darum »nicht als möglicher Empfänger der göttlichen Offenbarung«, sondern er ist schon immer »›das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes‹ (und zwar gnadenhafter Art)«³². Die Heilsgeschichte wird erklärt als Thematisierung der »transzendentalen Offenbarung« und bringt nichts Neues: alles ist schon im transzendentalen Horizont des Menschen implizit enthalten. Die »kategoriale« Offenbarung (in Christus) macht nur deutlicher bewusst, was zuvor schon »ungegen-

²⁶ Vgl. DH 2841–47. Siehe auch die Zurückweisung bestimmter Formulierungen mit ontologistischen Tendenzen bei Rosmini (DH 3204–3207).

²⁷ Siehe zum Beispiel RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 105: »Weil dieser Horizont absoluter Transzendentalität, ‚Gott‘ genannt, das Wovonher und Woraufhin unserer geistigen Bewegung ist, sind wir ja überhaupt Subjekte und damit frei«. Rahner selbst weist auch gar nicht die Kritik am Ontologismus zurück, sondern nur den Ontologismus »in seinem vulgären Sinn«: RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 73.

²⁸ L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik I–VIII*, MM Verlag: Aachen 1996–2003.

²⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 245–248.

³⁰ *Ibidem*, 245.

³¹ *Ibidem*, 246. Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt«.

³² *Ibidem*, 246, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 135; 137.

ständig« anwesend ist. Die gesamte Offenbarung ist bereits auf implizite Weise in der Begegnung des Menschen mit einem anderen menschlichen Du enthalten³³.

»So werden eigentlich die dem Menschen nach der traditionellen Theologie schwer begreifbaren Geheimnisse des Glaubens zu Grundbefindlichkeiten des Menschen«. Selbst die Menschwerdung Gottes wird als letztmögliche Verwirklichung des menschlichen Wesens beschrieben. Hier zeigt sich ein idealistisches System, welches das Sein mit dem Denken gleichsetzt. Die Gefahr ist offenkundig, dass die Glaubensinhalte aus der Subjektivität des Menschen abgeleitet werden³⁴. Die Transzendentaltheologie »verkennt die Bedeutung der Geschichte, die unableitbar Neues, den Menschen Überraschendes und ihn Herausforderndes bringt, das aus seiner Wesenskonstitution nicht gefolgert werden kann. So verkennt sie gerade bei der Betonung der nicht mehr unterscheidbaren Gott-Mensch-Einheit die Kategorie des Personalen, der Begegnung wie auch des möglichen Widerspruchs«³⁵.

Die Fundamentalkritik an der idealistischen transzendentalen Methode wird weiterentwickelt in einer von Scheffczyk betreuten Doktorarbeit aus dem Jahre 1989. Verfasst wurde sie von dem amerikanischen Dominikaner Richard Schenk, der mehrere Jahre einer seiner beiden Assistenten war und im Jahre 2011 zum Präsidenten der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt berufen wurde. Er folgt dem systematischen Ansatz Thomas von Aquins und beschäftigt sich kritisch mit der transzendentalphilosophischen Deutung der thomasischen Anthropologie, vor allem bei Rahner. In seiner »Einleitung in die Dogmatik« weist Scheffczyk insbesondere auf die Problematik der Erfahrung für eine transzendente Erklärung der Gnade: »Gegenüber der ›Unendlichkeitserfahrung‹ betont R. Schenk die Defizienz menschlicher Erfahrung Gottes und zeigt so auf, dass der transzendente Ansatz realistisch ausgearbeitet werden kann ...«³⁶ (d.h. im Sinne eines erkenntnismäßigen Realismus, im Unterschied zum Kant'schen Idealismus). Die von Schenk betonte Unzulänglichkeit der Erfahrung konfrontiert den Menschen mit den Grenzen seiner Existenz: »Die Er-

³³ Vgl. *ibidem*, 246f.

³⁴ *Ibidem*, 247.

³⁵ *Ibidem*, 249. Zur Vertiefung der Kritik an Rahner weist Scheffczyk auf folgende Arbeiten (*ibidem*, 247f, Anm. 74, 75 und 79): A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969; R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomasischen Anthropologie* (Freiburger Theologische Studien 185), Freiburg i. Br. 1985; H.-J. VOGELS, *Erreicht K. Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners*, in *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 20–62. Das zuletzt genannte Werk ist inzwischen erweitert worden und als Monographie erschienen: H.-J. VOGELS, *Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendgedacht*, Bonn 2002. In einigen vorausgehenden Arbeiten weist Scheffczyk auch auf die Kritik von E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner*, Stuttgart 1966, z.B. in L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Berufender und Antwortender*, in SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration* (Anm. 10), 113–136 (114, Anm. 3). Später erwähnt Scheffczyk auch (u.a.) C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974 (über die fehlerhafte Rezeption des hl. Thomas von Aquin bei Rahner): L. SCHEFFCZYK, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1989, Heft 4), München 1989, 8, Anm. 15.

³⁶ SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 247, Anm. 75, mit Hinweis auf SCHENK (Anm. 35), 432–442.

fahrung defizienter transzendentaler Strukturen der Endlichkeit lässt zwar die Frage, ja die Sehnsucht nach dem gnädigen Gott deutlich werden (...), nicht aber schon ein Wissen von der Faktizität des gnadenhaften Angebots«³⁷.

Da sich die Doktorarbeit Schenks auf die transzendente Deutung der Gnade konzentriert, fahren wir fort mit der Rahnerkritik bei der Analyse des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade im umfangreichsten dogmatischen Handbuch Scheffczyk, dem über die Gnade aus dem Jahre 1998. Diese Beobachtungen verbinden sich mit wichtigen Schlussfolgerungen zum Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Im Anschluss daran werfen wir einen Blick auf das zentrale Thema der Christologie, gefolgt von der Trinitätslehre und von der Lehre über die Schöpfung. Am Ende unserer Darlegung stehen dann die Themen der Mariologie und der Eschatologie.

4. Das Verhältnis zwischen Natur und Gnade

1988, zum Anlass des hundertsten Todestages des großen deutschen Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben, der insbesondere wegen seiner tiefgründigen Überlegungen zum Thema der Gnade berühmt ist, veröffentlichte Scheffczyk einen Artikel zum Verhältnis zwischen Natur und Gnade bei Scheeben und bei Rahner: dabei wird die »organisch« geprägte Beziehung bei Scheeben der »transzendentalen« Verhältnisbestimmung gegenübergestellt³⁸. Die Kritik an der Position von Rahner findet sich dann zehn Jahre später, in kürzerer Form, im Handbuch über die Gnade wieder³⁹.

Die »organische« Verbindung zwischen Natur und Gnade unterscheidet sich von einem mechanischen Verhältnis, bei dem einfachhin nur verschiedene Elemente nebeneinander gestellt werden. Es geht hingegen um ein harmonisches System, in dem die verschiedenen Teile aufeinander zugeordnet sind wie die Organe eines Leibes⁴⁰. Natur und Gnade sind voneinander klar unterschieden, aber in der konkreten Heilsordnung schenkt Gott die Gnade als integralen Bestandteil eines geschaffenen Wesens. Die menschliche Natur ist *auf* die Gnade hingeeordnet und (im paradiesischen Anfang) geschaffen *in* der Gnade⁴¹.

Die Rahner'sche Auffassung von der Gnade hängt hingegen ab von den philosophischen Ideen über den Dynamismus des menschlichen Geistes zum Unendlichen und zum Absoluten hin, wie sie zuerst von Pierre Rousselot und Joseph Maréchal entwickelt wurden. In der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, nach dem der menschliche Geist über eine »endliche Transzendenz« verfügt, spricht Rahner von einer Transzendenz zum absoluten Sein hin, also auf Gott selbst hin. Diese Lehre,

³⁷ SCHENK (Anm. 35), 438.

³⁸ L. SCHEFFCZYK, *Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M.J. Scheeben und K. Rahner aus Anlass des Scheeben-Gedenkens)*, in Forum Katholische Theologie 4 (1988) 162–179.

³⁹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 405–407.

⁴⁰ Vgl. SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 162.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, 166.

grundgelegt in seinem Werk »Hörer des Wortes« 1941⁴², entwickelt er ausführlicher nach dem Jahre 1950 im Blick auf die Enzyklika *Humani generis* Pius' XII. Rahner stimmt dem Papst zu in der Kritik an der These (vertreten in der *nouvelle théologie* von Henri de Lubac), wonach Gott nicht in der Lage sei, eine geistige Natur zu schaffen, die nicht auf die übernatürliche Seligkeit in der Gottesschau angelegt ist⁴³. Rahner weist die Idee (eines anonymen Autors) zurück, wonach die geschaffene Natur als solche einen wirksamen Dynamismus auf die Gnade in sich trage, aber er unterstreicht, dass sich das konkrete Wesen des Menschen immer schon unter dem Einfluss der übernatürlichen Gnade befindet. In diesem Sinn spricht er vom »übernatürlichen Existential«. Die »Natur« erscheint so als »Rest« (»Restbegriff«), der nach dem Abzug der frei geschenkten Gnade übrigbleibt. In den folgenden Jahren fasst Rahner den Begriff des »übernatürlichen Existentials« so weit, dass er am Ende mit der von Gott angebotenen Gnade und mit der Selbstmitteilung Gottes praktisch gleichgesetzt wird⁴⁴. Weil es de facto, nach Rahner, keine »natura pura« gibt, sondern nur eine Natur im Horizont der Gnade, ist ein jeder moralisch guter Akt des Menschen auch ein übernatürlicher Heilsakt⁴⁵. Auf diese Weise wird ein jeder Mensch Christ in einem »anonymen« Sinn. 1969 behauptet Rahner: »Gnade ist ja nicht eine partikuläre, kategoriale Zutat (wenn auch noch so erhabener Art) zur Natur des Menschen, sondern eine Bestimmung der Transzendentalität der Erkenntnis und Freiheit des Menschen als solcher«⁴⁶. Scheffczyk kommentiert: »Man darf wohl verdeutlichend sagen: Gnade ist in der Wurzel keine neue Gabe, keine neue Schöpfung, sondern die allgemeine und universale Bestimmung des Menschen«⁴⁷.

Nach der Vorstellung von Rahner ist das Dogma nur möglich als Ausfaltung der universalen Erfahrung des Menschen. Die Theologie ist dann nur entfaltete Anthropologie. Die Bedeutung des Glaubens und der Offenbarung wird hier nicht recht deutlich. Scheffczyk notiert: »Es ließe sich auch eine andere Form der Transzendentaltheologie denken; aus der transzendentalen Selbstreflexion über die Grenzen der eigenen Erfahrung könnte eine begründete Bereitschaft erhoben werden, an jene inhaltliche Offenbarung eines Anderen zu glauben, die nicht aus eigener Erfahrung ableitbar ist, die aber sehr wohl der Selbsterfahrung des eigenen Erfahrungsdefizits entspricht«⁴⁸. Während Scheeben in seiner Gnadenlehre »von oben« ausgeht (von der

⁴² Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941; ²1963; Neuauflage in: *Sämtliche Werke* IV, Freiburg i.Br. 1997.

⁴³ Vgl. DH 3891: »Andere machen die wahre »Gnadenhaftigkeit« der übernatürlichen Ordnung zunichte, da sie behaupten, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne diese auf die seligmachende Schau hinzuordnen und dazu zu berufen«. Zur Bedeutung dieser Enzyklika vgl. L. SCHEFFCZYK, *Zum Geleit*, in D. BERGER (Hrsg.), *Die Enzyklika »Humani generis« Papst Pius' XII. 1950–2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrens*, Köln 2000, 9–11; DERS., *Gnadenlehre* (Anm. 39), 388.

⁴⁴ Vgl. SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 170f.

⁴⁵ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, in *Schriften* IV (51967) 209–236 (227), zitiert bei SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 172.

⁴⁶ K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, in *Sacramentum mundi* IV (1969) 986–992 (989), zitiert bei SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 173.

⁴⁷ SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 173.

⁴⁸ *Ibidem*, 175.

Offenbarung der Trinität, von der Schöpfung, von der Inkarnation sowie von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung), setzt Rahner »von unten« an, beim Menschen⁴⁹.

Im Handbuch über die Gnade aus dem Jahre 1998 stellt Scheffczyk die unterschiedlichen Färbungen des Begriffes vom »übernatürlichen Existential« bei Rahner fest: am Beginn erscheint der Inhalt dieses Existentials noch als von der Gnade unterschiedene Wirklichkeit; eine spätere Erklärung bestimmt das Existential als »Situation«, in der sich der Heilswille Gottes objektiviert; die letzte Positionsbestimmung im »Grundkurs des Glaubens« hingegen erklärt das »übernatürliche Existential« als »Selbstmitteilung [Gottes] ... im Modus des Angebots«, wobei »die Bewegung des menschlichen Geistes auf das absolute Geheimnis von Gott selbst getragen wird«⁵⁰. Die Darstellung Rahners »erklärt nicht, wie dieses ursprüngliche, vorgegebene Gnadenhafte zur Geistperson des Menschen steht. Darum bringt die Erklärung Rahners gegenüber der Theorie Lubacs bezüglich des ›desiderium naturale‹ keinen Fortschritt. Was bei Rahner geschieht, ist eine Ersetzung des ›natürlichen Verlangens‹ bei de Lubac durch ein ›übernatürliches Verlangen‹, durch das ›übernatürliche Existential‹. Damit kann zwar erklärt werden, dass die Gewährung der Glorie frei und ungeschuldet bleibt, weil sie gleichsam aus der Wurzel des gnadenhaften Existentials erfolgt. Was aber nicht beantwortet wird, ist die Frage, wie diese ›übernatürliche Wurzel‹ zur natürlichen Geistigkeit des Menschen als solcher steht. Insofern das ›übernatürliche Existential‹ zur Existenz des Menschen gehört, scheint die Gnade wiederum in der Natur aufzugehen und ihre Gratuität zu verlieren; ist es aber etwas zur Natur Hinzukommendes, dann besitzt die Natur als solche kein ›desiderium visionis Dei‹. Der Rahnersche Verbesserungsversuch des Konzeptes von de Lubac erscheint so nicht widerspruchsfrei«⁵¹.

5. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie

Der transzendente Ansatz bei Rahner führt zu einer Konfusion zwischen der geschaffenen Wirklichkeit und der übernatürlichen Gabe der Gnade. Scheffczyk äußert diese Kritik auch bezüglich des allgemeinen Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, unter anderem in seiner »Einleitung in die Dogmatik« und in einem Werk über die Beziehung der Theologie zu den übrigen Wissenschaften. Die Philosophie ist offen für die geschaffene Wirklichkeit als Ganzes und bietet eine wichtige Vorar-

⁴⁹ Vgl. *ibidem*, 177.

⁵⁰ SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 39), 406, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 133.

⁵¹ SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 39), 406f. Eine ausführlichere kritische Verhältnisbestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade findet sich bei D. BERGER, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998, 253–322; vgl. auch T. MÖLLENBECK, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus*, Paderborn 2012, 122f. Eine dem Denken Rahners nahestehende Präsentation bietet hingegen M. DELGADO – M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994.

beit für die Theologie. »Die Gefahr einer mangelnden Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie und damit der Verfremdung der Theologie durch die Philosophie«⁵² besteht in den Thesen Rahners, der aus seiner Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade ableitet, dass »die Philosophie ... ein inneres Moment der Theologie« sei⁵³ und dass »in jeder Philosophie ... unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben werde«⁵⁴; folglich wäre die Theologie nur eine Thematisierung und Ausfaltung der Philosophie. Der tiefste Beweggrund dafür zeigt sich in der Überzeugung, dass das Christentum nichts anderes sei »als das Zusichselbergewesensein dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann«⁵⁵. »Bei einer solchen Verschmelzung von Theologie und Philosophie, der auch von philosophischer Weise widersprochen worden ist, müsste die Theologie ihren eigentümlichen ›Gegenstand‹ wie auch ihren speziellen Weg zur Anerkennung eines Geheimnisses im Hell-Dunkel des Glaubens aufgeben«⁵⁶.

»In diesem Ansatz wird nicht nur die Eigenbedeutung der Theologie verkürzt, sondern auch die Eigenständigkeit der Philosophie zurückgedrängt«⁵⁷. Eine solche Idee widerspricht dem Selbstbewusstsein der modernen Philosophie, wofür Scheffczyk als Beispiel den Einspruch von Wilhelm Weischedel anführt, der die Autonomie der Vernunft sowie den Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung verteidigt⁵⁸. In der Tat sind Philosophie und Theologie zu unterscheiden, auch wenn die Unterscheidung nicht zu einer Trennung führen darf⁵⁹. Die Philosophie begründet die Öffnung auf eine unendliche Wirklichkeit, eine Frage, die eine Antwort von oben erwarten darf⁶⁰. Sie ist »Wegbereiterin und Wegbegleiterin« der Theologie. Diese Situation entwertet nicht den Ansatz der Philosophie, zeigt aber dessen Grenzen: die Philosophie ist nicht in der Lage, die Offenbarung »völlig adäquat« auszulegen und »zur vollkommenen Einsicht« zu bringen. Sie kann »den Glauben niemals in ein förmliches Wissen überführen«⁶¹.

6. Die Christologie als zentraler Punkt

Die Kritik Scheffczyks an der Christologie Rahners äußert sich unter anderem in seiner Rezension über den »Grundkurs des Glaubens« im Jahre 1977. Nach dem

⁵² SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 231.

⁵³ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, 91-103 (93); vgl. DERS., *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 35f.

⁵⁴ RAHNER, *Philosophie und Theologie* (Anm. 53), 100.

⁵⁵ K. RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1964, 11-32 (17).

⁵⁶ SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 231. Siehe auch L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 242f.

⁵⁷ SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 278.

⁵⁸ Vgl. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 278f, mit Hinweis auf die Rahnerkritik von W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen* II, Darmstadt 1972, 60-75.

⁵⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 279.

⁶⁰ Vgl. *ibidem*, 283f.

⁶¹ *Ibidem*, 293.

transzendentalen Ansatz des deutschen Jesuiten ist »Christsein ... nur als eine Modalität (und damit ein Akzidenz) des Menschseins angesehen«. Die Heilsgeschichte unterscheidet sich »dann eigentlich von der profanen Geschichte nur durch ihre stärkere Intensität und ihren Erfolg«⁶². Dieser Ansatz »von unten« bekundet sich auch in der Christologie. Nach Rahner ist Jesus Christus der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit«⁶³. Hier »handelt es sich bei der Gedankenführung weniger um eine Erklärung der *Menschwerdung Gottes* als um eine solche der *Gottwerdung des Menschen*«⁶⁴. Lässt sich da noch die Einzigkeit der Inkarnation festhalten? Rahner selbst stellt sich diese Frage und verweist mit seiner Antwort auf die Geschichte⁶⁵. »Aber dieses Argument ist nicht überzeugend, weil ja zuvor mit der *Natur* des Menschen argumentiert wird, die nun tatsächlich »überall« vorhanden ist und eigentlich die Erstreckung nach dem Gottmenschentum »immer« erreichen müsste«⁶⁶.

Rahner behauptet, die neutestamentliche Christologie des Sohnes und des Logos sei einschliessweise gegenwärtig im Begriff vom »absoluten Heilbringer«⁶⁷. Scheffczyk antwortet darauf, dass der Bezug auf den »Sohn« den Gehalt vom »absoluten Heilbringer« beinhalte, aber nicht umgekehrt. Ein »absoluter« oder »eschatologischer« Heilsbringer kann immer auch als menschlich-geschichtlicher Superlativ verstanden werden, von dem aus es immer noch keinen kontinuierlichen Übergang zu einer göttlichen Person gibt«⁶⁸.

Das Problem eines transzendentalen Weges zur Inkarnation setzt sich fort im Blick auf die anderen Heilsereignisse im Leben Jesu. So spricht Rahner von einer »transzendentalen Auferstehungshoffnung«⁶⁹. Das »Anlegen des transzendentalen Rasters«, bemerkt Scheffczyk, kann freilich »den Heilsfakten nur den *vorgegebenen menschlichen Sinn* zuerteilen; denn der Sinn der Auferstehung Jesu kann nicht (wie Rahner meint) »die endgültige Gerettetheit der konkreten Existenz durch Gott und vor Gott« besagen, da ja der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte«⁷⁰.

Das Ungenügen der transzendentalen Methode wird noch offenkundiger angesichts des Kreuzes: der »Grundkurs des Glaubens« spricht nicht vom Kreuz Christi, sondern verweilt in einem allgemeinen Sinn beim »Tod« des Herrn. »Eine eigentliche »Theologie des Kreuzes« kann wohl auch aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden«⁷¹.

⁶² SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 445, mit Zitaten aus RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 138; 155f; 159.

⁶³ RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 216.

⁶⁴ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 446.

⁶⁵ Vgl. RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 217.

⁶⁶ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 446.

⁶⁷ Vgl. RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 287ff.

⁶⁸ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 447.

⁶⁹ RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 264.

⁷⁰ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 447, mit dem Zitat aus RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 262.

⁷¹ Ibidem.

7. Der trinitarische Glaube

In seiner Besprechung zum »Grundkurs des Glaubens« beobachtet Scheffczyk, dass Rahner relativ wenig über den Glauben an die göttliche Dreifaltigkeit schreibt (ein Absatz von drei Seiten und einige andere kurze Hinweise in einer Abhandlung von 440 Seiten)⁷². Die überlieferte Terminologie wird überwiegend kritisch kommentiert: nach dem deutschen Jesuiten sind die drei göttlichen Personen (nur) darin für uns unterschieden als drei verschiedene »Gegebenheitsweisen«⁷³; von einer immanenten Trinität, die der heilsgeschichtlichen Trinität zugrundeliegt, ist darum keine Rede. In anderen Werken spricht Rahner jedoch in einem positiveren Sinne über die immanente Trinität. Auch wenn man dies berücksichtigt, zeigt sich, dass der Theologe die persönliche Beziehung zwischen Ich und Du in Gott zurückweist⁷⁴. Diese Behauptung widerspricht eindeutig dem, was das Neue Testament über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn aussagt (Mt 11,25ff; Joh 17,21; Hebr 10,7). Scheffczyk hat den Eindruck, dass sich im »Grundkurs des Glaubens« »unter dem Druck des Systems die Bedeutung der trinitarischen Wahrheit nicht entfalten kann«. Ein transzendentes Denken führt »nicht zum Geheimnis des trinitarischen Gottes«⁷⁵.

Im gleichen Jahr, als die Rezension über den »Grundkurs des Glaubens« erschien (1977), veröffentlichte Scheffczyk einen Grundsatzartikel über die Dreifaltigkeit als spezifisch christliche Wirklichkeit; dabei findet sich auch eine kritische Anmerkung über Rahner, nach dem die ökonomische Trinität mit der immanenten Trinität identisch ist (und umgekehrt)⁷⁶. Diese Behauptung ist zweideutig, weil sie die Gefahr mit sich bringt, »dass man den Heils- und Weltprozess als im Wesen des dreifaltigen Gottes notwendig begründet betrachtet oder nahelegt, dass sich das Leben Gottes allein in Offenbarung und Erlösung vollzieht. Damit aber würde bei Gott die Freiheit geleugnet, die sich als ungeschuldete Liebe zeigt; es würde aber letztlich auch der Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen innergöttlichem Leben und menschlicher Geschichte geleugnet«⁷⁷. »Eine rein heilsgeschichtliche Trias ist von einer ›Scheintrias‹ nicht zu unterscheiden. Dies hat die klassische Theologie immer ge-

⁷² Vgl. ibidem, 449, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 24, 139–142, 213f, 297, 440.

⁷³ Vgl. ibidem, 450.

⁷⁴ Vgl. ibidem, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln etc. 1967, 317–401 (366). Diese Kritik wird von zahlreichen Autoren geteilt; siehe etwa den Überblick über die Diskussion bei L.F. LADARIA, *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión*, in *Gregorianum* 86 (2005) 276–307; DERS., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012, 344f.

⁷⁵ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 450.

⁷⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Trinität: das Specificum christianum*, in DERS., *Schwerpunkte des Glaubens* (Anm. 10), 156–173 (165), mit Bezug auf K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate*, in *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln⁵ 1960, 103–136 (115). Siehe auch RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141f. Eine ausführlichere Kritik am Rahnerschen »Grundaxiom« findet sich bei J. STÖHR, *Wortspiele oder Gedankentiefe? Zu einem umstrittenen »Axiom« der Dreifaltigkeitslehre*, in BERGER (2004) (Anm. 15) 227–266.

⁷⁷ SCHEFFCZYK, *Trinität* (Anm. 76), 166.

wusst, weshalb in den systematischen Erörterungen der Nachdruck häufig auf die Betrachtung des in sich stehenden Geheimnisses gelegt wurde (die ›immanente‹ Trinität)«⁷⁸.

Die Rahnerkritik im Handbuch Scheffczyks über die Gotteslehre aus dem Jahre 1996 konzentriert sich auf den Begriff der Person. Rahner möchte das moderne Verständnis der »Person« als Selbstbewusstsein berücksichtigen, wonach in Gott nicht drei unterschiedliche Zentren des Bewusstseins existieren können⁷⁹. Das andere Motiv ist die Einheit zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Da Rahner von der ökonomischen Trinität ausgeht, kritisiert er den psychologischen Ansatz des Augustinus, der »die heilsgeschichtliche Erfahrung der Trinität« überspringe »zugunsten einer fast gnostisch anmutenden Spekulation darüber, wie es im Inneren Gottes zugehe ...«⁸⁰. Scheffczyk bemerkt dazu:

»Von daher wird in etwa verständlich, dass der Autor Vater, Sohn und Geist heilsoökonomisch betrachtet und als die ›Gegebenheitsweisen‹ versteht, in denen das Heil bei uns ankommt und die voneinander verschieden sein müssen. Da es sich um Gegebenheitsweisen des einen Gottes handelt, müssen sie auch in ihm selbst gegeben sein. Für diesen ›immanenten‹ Sachverhalt führt der Autor den Begriff der ›drei distinkten Subsistenzweisen‹ ein. Was diese Subsistenzweisen formell besagen, wird nicht weiter aufgeklärt, sondern thetisch bestimmt als ›dieses konkrete reale So-und-nicht-anders-Dasein‹. Die daraus abzuleitende Konsequenz besteht in dem Fehlen jeglicher Glaubenserkenntnis des personalen göttlichen Lebens, was zu einer tiefgreifenden Verarmung des Gottesverständnisses führen muss. Es gibt dann in Gott kein Leben auf der Höhe personalen Lebens, in Austausch und Begegnung von Ich und Du. Dies zwingt zur Annahme, dass das göttliche Leben sich allein im Austausch mit der Welt und den Menschen vollzieht«⁸¹.

Scheffczyk unterstreicht dagegen, dass der trinitarische Glaube der Kirche ein personales Verständnis voraussetzt »im Sinne von lebendigen, in sich stehenden und dem Menschen gegenüberstehenden Subjekten ... Wenn man den Personbegriff aus der Trinität entfernt, droht sie sich für den Glauben gänzlich aufzulösen«⁸². Die Anbetung der Dreifaltigkeit ist nur dann möglich, wenn man an drei Personen denkt. »Eine ›Subsistenzweise‹ kann man nicht verehren und anbeten«⁸³. Die Kirche gebraucht den Begriff der Person »wie die meisten wichtigen Begriffsfassungen im Sinne eines allgemein verstandenen Grundgehaltes, der den Selbststand und die Würde eines geistigen Subjekts ausmacht«⁸⁴.

⁷⁸ L. SCHEFFCZYK, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben*, in DERS., *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 137–153 (138). Vgl. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141f; *Bemerkungen* (Anm. 76), 115; *Der dreifaltige Gott* (Anm. 74), 328 (die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt) sowie die Kritik von F.X. BANTLE, *Person und Personbegriff in der Trinitätstheologie Karl Rahners*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979) 11–24 (15).

⁷⁹ Vgl. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 140.

⁸⁰ RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141; vgl. L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik II), Aachen 1996, 374.

⁸¹ SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 375, mit Hinweis auf RAHNER, *Der dreifaltige Gott* (Anm. 74), 389f.

⁸² SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 375.

⁸³ SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 376.

⁸⁴ *Ibidem*.

Die trinitarischen Personen sind in sich selbst stehende Beziehungen (subsistierende Relationen). Der Beziehungscharakter der trinitarischen Person zeigt sich in gewisser Weise auch im natürlichen Begriff der menschlichen Person. Das betont unter anderem die personalistische Philosophie, die den dialogischen Charakter der Person herausarbeitet. Nach Friedrich Ebner ist die Person »das Angesprochenwerden des Menschen durch Gott, dem auf Seiten des Menschen das Antwortsein zum göttlichen Du hin entspricht«⁸⁵. Natürlich darf das menschliche Personsein nicht mit einer subsistierenden Relation gleichgesetzt werden, die nur in Gott existiert; es bewahrt seine Substanz, die von den Beziehungen zu unterscheiden ist. Es ist nicht möglich, aus der Anthropologie das trinitarische Geheimnis abzuleiten, aber es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Dreifaltigkeit und der Verbindung zwischen Subsistenz und Relation in der menschlichen Person⁸⁶.

8. Die Schöpfungslehre

Zu den wichtigsten Beiträgen Scheffczyks zur neueren Theologie gehören seine zahlreichen Stellungnahmen zur Schöpfungslehre, beginnend mit einem umfassenden Blick auf die Dogmengeschichte, den Papst Benedikt XVI. in seinem oben erwähnten Interview eigens herausstreicht⁸⁷. Exemplarisch sei das Verhältnis zwischen Schöpfung und Evolution beleuchtet, das Scheffczyk unter anderem auf einer Tagung in Rom (1985) auf den Punkt bringt. Zum gleichen Thema äußerten sich damals auch Kardinal Ratzinger und sogar Papst Johannes Paul II. mit einer Ansprache⁸⁸.

Für die systematische Darstellung der göttlichen Schöpfung während der Entwicklung der Lebewesen finden sich in der zeitgenössischen Theologie zwei unterschiedliche Modelle. Typisch dafür sind die Vorschläge Rahners und die des Philosophen Hans-Eberhard Hengstenberg, dessen Überlegungen Leo Scheffczyk aufgreift⁸⁹. Der Schlüsselbegriff für die Theorie Rahners lautet »aktive Selbsttranszendenz«. Nach Rahner vollzieht sich das Werden in der Evolution (und auch der Ursprung der menschlichen Seele) ausschließlich durch Zweitursachen. Unmittelbar handelt Gott nur im Bereich der Gnade. Die Zweitursachen im Evolutionsgeschehen

⁸⁵ Ibidem, 377f.

⁸⁶ Vgl. ibidem, 377–379. Zum anthropologischen Personbegriff bei Scheffczyk vgl. M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 292–296.

⁸⁷ Vgl. BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk* (Anm. 2), X; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung* (Handbuch der Dogmengeschichte II/2a), Freiburg i.Br. 1963. Zur Schöpfungstheologie bei Scheffczyk vgl. HAUKE, *Introduzione* (2010) (Anm. 7), 51f; *Nachruf* (Anm. 7), 16f, und vor allem die umfassende Darstellung bei LUGMAYR (Anm. 86).

⁸⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung*, in R. SPAEMANN u.a. (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*, Acta humaniora, Weinheim 1986, 57–73; Nachdruck in SCHEFFCZYK, *Glaube in der Bewährung* (Anm. 10), 172–189. Die Ansprache des Heiligen Vaters vom 26. April 1985 ist wiedergegeben bei SPAEMANN, op. cit., 145–147.

⁸⁹ Vgl. die Darstellung der verschiedenen Ansätze bei R. KOCHER, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube*, St. Ottilien 1993, 137–156.

übersteigen sich selbst und schaffen etwas Neues »in der Dynamik des absoluten Seins«.

Die Kritik Scheffczyks unterstreicht gegen Rahner, dass die »Selbsttranszendenz« der Schöpfung nicht das Entstehen eines neuen substantialen Seins erklären kann; die Schöpfung setzt immer einen Schritt vom Nichts zum Sein voraus; einen solchen Schritt kann nur Gott vollziehen, nicht aber das Geschöpf. Bei Rahner wird Gott »offensichtlich nicht mehr als Schöpfer berufen, sondern nur noch als Mitwirker der geschöpflichen Handlungen«⁹⁰.

Außerdem kann man nicht vollständig das Handeln Gottes in der geschaffenen Welt von dem Bereich der Gnade abtrennen. Wenn man behauptet, dass ein unmittelbares Einwirken Gottes in der Schöpfung unmöglich sei, wieso kann es dann eine »neue Schöpfung« in der Gnade geben?

Passender als die Erklärung Rahners erscheint die Theorie von Hengstenberg⁹¹, die unter anderem von Scheffczyk aufgenommen wird. Hengstenberg spricht von einer »gestuften Schöpfung«. Gott schafft etwas Neues und setzt dabei eine bereits geschaffene Wirklichkeit voraus. Eine vorausgehende Lebensform ist die Bedingung für die Entstehung einer folgenden, ohne dass dieselbe aus der vorausgehenden abgeleitet werden könnte. Wo in der Evolution neue teleologische Strukturen entstehen, die eine Ganzheit bilden, ist die Gabe eines neuen Seinsaktes durch das Schöpfungswirken Gottes vorauszusetzen. Die Theorie Hengstenbergs bildet die Anwendung des Gedankens der »ständigen Schöpfung« (*creatio continua*) auf das Geschehen der Evolution. Auf diese Weise berücksichtigt der Philosoph die genetische Verwandtschaft zwischen den Lebewesen, würdigt aber auch die neuen schöpferischen Impulse, die sich nicht »von unten« her erklären lassen.

Der schöpferische Akt als solcher ist allein Gott zuzuschreiben, aber das Geschöpf wirkt mit, indem es die vorausgesetzten Bedingungen für das göttliche Einwirken bereitet. Diese Theorie ist vergleichbar mit der Beziehung zwischen Gott und Mensch in der katholischen Gnadenteologie: Gott schenkt die Gnade, berücksichtigt aber dabei die menschlichen Vorbedingungen.

Das gesamte Thema der Beziehung zwischen Schöpfung und Evolution findet eine präzise und ausgewogene Darstellung im Handbuch über die Schöpfung aus dem Jahre 1997⁹². Der gedankliche Abschluss sei hier kurz wiedergegeben. Der Begriff der Schöpfung meint »den Ursprung und die Erhaltung des Seins« der geschaffenen Wesen, während der Begriff der Evolution »nur eine Feststellung über das Werden und die Veränderung der Dinge trifft«⁹³. Der Schöpfungsbegriff erklärt »das metaphysische *Warum* des Geschaffenen ... , der Evolutionsbegriff dagegen nur ihr physisches, räumlich-zeitliches *Woher*«. Da das Geschöpf nicht in der Lage ist, irgendein neues Sein zu schaffen, kann »neue Wesenheit, neue Art, neue Konstitution

⁹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung* (Anm. 88), 67.

⁹¹ Vgl. H.E. HENGSTENBERG, *Evolutionismus und Schöpfungslehre*, in SPAEMANN, *Evolutionismus und Christentum* (Anm. 88), 75–89 (83–88).

⁹² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 191–210.

⁹³ *Ibidem*, 207.

und neuer Sinn ... nur vermittels des Einwirkens der schöpferischen Ursache Gottes erklärt werden, d.h. unter Rückbeziehung auf die *creatio continua*, die am bereits Geschaffenen ansetzt, dieses umprägt und zu einem neuen Sein erhebt. ... Es ist eine Urhebung neuen Seins, in personaler Kategorie ausgedrückt: ein Ruf Gottes zu einer neuen Beziehung zum Schöpfer«⁹⁴.

Rahner weist der Kreatur eine im strikten Sinne schöpferische Macht zu. Dieser Gedanke wird von Vertretern der »autonomen« Moral aufgenommen, die von Scheffczyk kritisiert wird gerade wegen ihrer Abhängigkeit von Rahner und von der Zweitursachentheorie (wonach Gott in der Welt nur durch Zweitursachen wirkt). In diesem Autonomismus geht die unmittelbare Beziehung des Menschen mit Gott verloren, und Gott entrückt gleichsam in den Raum der Transzendenz. Dabei taucht auf die Neue die aufklärerische Strömung des Deismus auf, wonach Gott die Welt zwar geschaffen hat, aber dann nicht mehr in sie einwirkt⁹⁵. Angesichts dieser Gefahr ist der Begriff der »ständigen Schöpfung« zu betonen, der den Menschen in eine unmittelbare Verbindung mit Gott stellt, der sich durch seine Vorsehung stets der gesamten Schöpfung annimmt.

9. Der Grundansatz in der Mariologie

Anlässlich des hundertsten Geburtstages von Karl Rahner (2004) erschienen zahlreiche Würdigungen positiver Art, aber es meldeten sich auch manche kritische Stimmen. In einem umfangreichen Sammelband, der vor allem die problematischen Punkte hervorhebt, wählte Scheffczyk das Thema der Mariologie, wobei er die Beziehung zwischen Mariologie und Anthropologie betonte⁹⁶.

9.1 Die Auseinandersetzung zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner

Scheffczyk konzentriert sich am Beginn auf eine heute fast vergessene Auseinandersetzung, die aber für den grundsätzlichen Ansatz in der Mariologie eine große Bedeutung hat. Bevor wir die Bewertung nachzeichnen, sei kurz die Diskussion zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner dargestellt. Köster hatte im Jahre 1947 seine Theorie entwickelt, wonach Maria in keiner Weise eine Teilursache der Erlösung sei, sondern vielmehr im Namen der zu erlösenden Menschheit dem Bund zustimmt, der durch Gott in Jesus Christus gestiftet wird. Maria erscheint dabei nicht als »Haupt«, sondern als »Spitze« der Menschheit. In ihrem rezeptiven Sich-Öffnen

⁹⁴ Ibidem, 208. Zum Thema des Verhältnisses zwischen Evolution und Schöpfung vgl. auch C. SCHMIDBAUR, *Was Darwin nicht wissen konnte. Der Streit um Evolution und Schöpfung*, in *Rivista teologica di Lugano* 12 (2007) 187–205; E. HEMPEL, *Die Evolutionstheorie auf dem Prüfstand: Das Konzept von Mikro- und Makroevolution*, in *FKTh* 27 (2011) 163–193; J. FERRER ARELLANO, *Evolution und Schöpfung*, in *FKTh* 27 (2011) 194–225; M. STICKELBROECK, *Die Konstitution und Entwicklung des Lebendigen*, in *FKTh* 27 (2011) 226–246.

⁹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung* (Anm. 88), 68f.

⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in BERGER (2004) (Anm. 15), 299–313 (auch in *Theologisches* 34 [2004] 191–202).

gegenüber dem Bund zeigt sich die menschliche Mitwirkung an der Erlösung, die durch Christus gewirkt wird, den Sohn Gottes, der als Mensch Gott vertritt. Köster zeichnet also Maria als Vertreterin der Menschheit und Jesus als Vertreter Gottes beim Bund zwischen Gott und Mensch⁹⁷.

Karl Rahner betont hingegen ein Jahr später die Bedeutung Jesu Christi als Gottmensch. »Kurz: Jesus selbst in seiner Menschheit ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit, er ist nicht nur ›in göttlicher Rolle‹ [Köster] Partner des Bundes von Seiten Gottes, sondern auch im Bundeschluss selbst in gleicher Weise die Spitze der *Menschheit*«⁹⁸. In Christus finden sich »Demut, Anbetung, Opfer, Liebe, Tod. Der Grundzug seines Handelns ist nicht ein Handeln von Gott zum Menschen hin und am Menschen, sondern Handeln des Menschen hin zu Gott. Durch diese Tat mit dieser Richtung sind wir erlöst. Freilich hat diese Tat ihren letzten Wert und ihre höchste Würde davon, dass sie die Tat einer göttlichen Person ist. Das schließt aber nicht aus, dass sie menschliche Tat ist, die auf Gott geht. Wenn wir die ›Vermählung‹ zwischen Gott und der Menschheit im freien Ja zwischen dem sich mitteilenden Gott und dem gehorsamen Geschöpf sehen, dann sind wir gar nicht ›verleitet‹, wenn wir den ›Höhepunkt‹ dieser Vermählung ›in die Gestalt Christi‹ und nicht in erster Linie in Marias Ja hineinverlegen«⁹⁹.

Man wird Rahner darin Recht geben müssen, dass sich die Mittlerschaft Christi über dessen Menschheit vollzieht. Schon der Erste Timotheusbrief betont: Christus als *Mensch* ist unser einziger Mittler (vgl. 1 Tim 2,5). Rahner würdigt aber nicht die Tatsache, dass im Erlöser das göttliche Ich des ewigen Sohnes handelt, in dessen Person der menschliche Gehorsam Jesu subsistiert. In Jesus Christus handelt eine göttliche Person, auch wenn sie gleichermaßen über den göttlichen und den menschlichen Willen verfügt¹⁰⁰. Maria hingegen ist eine menschliche Person, und zwar in vollkommener Reinheit und Empfänglichkeit gegenüber Gott. Rahner billigt den auch wieder-

⁹⁷ Vgl. H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; ²1954; A.K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 2000, 192–202. Zum Anliegen Kösters vgl. auch S. HARTMANN, *Mariologie und Metaphysik. Zu Heinrich M. Kösters Übernahme der thomistischen »Akt und Potenz-Lehre«*, in J. KREIML u.a. (Hrsg.), *Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für ... Kurt Krenn zum 70. Geburtstag*, Graz 2006, 518–529; DERS., *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien 61), Regensburg 2009; dazu die Rezension von J. STÖHR: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 13 (2/2009) 122–130; Nachtrag *ibidem*, 14 (2/2010) 263f. Zum Folgenden vgl. bereits M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mütlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (41–46).

⁹⁸ K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNGEN (Hrsg.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85–113 (97) (neu abgedruckt in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681–703).

⁹⁹ RAHNER, *Probleme* (Anm. 98), 98.

¹⁰⁰ In der Christologie Rahners gibt es freilich (wie oben angedeutet) kein spezifisches »Ich« des Gottessohnes, sondern nur das »Ich« Gottes im allgemeinen, während das für Jesus spezifische »Ich« menschlicher Art ist. Die johanneische Aussage Jesu »Ehe Abraham ward, bin ich« (Joh 8,58) wäre dann nicht vom Sohn Gottes gesagt, sondern von Gott im allgemeinen. Zum christologischen Personbegriff Rahners und dessen Problematik vgl. BANTLE (1979) (Anm. 78); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 107–116; H.-J. VOGELS, *Rahner im Kreuzverhör*, Bonn 2002, 8–11.

holt vom päpstlichen Lehramt aufgenommenen Gedanken des Thomas von Aquin, wonach Maria durch ihr Jawort im Namen des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat. In seinem ausführlichen Beitrag möchte der Jesuitentheologie diesen Punkt freilich nicht entfalten und beschränkt sich auf eine Kritik an Köster¹⁰¹.

Die Ausführungen Rahners wecken manche kritische Fragen: Stimmt es, dass sich in Jesus Christus die »Vermählung« zwischen Gott und Mensch findet? Ist Christus gewissermaßen mit sich selbst verheiratet? Ist er »Braut« und »Bräutigam« gleichermaßen? Zweifellos sind in ihm die Zustimmung des menschlichen und des göttlichen Willens miteinander verbunden. Dieses zweifache »Ja« wird jedoch von der gleichen Person des göttlichen Sohnes getragen. Die menschliche Natur Jesu handelt als lebendiges Werkzeug für die Erlösung der Menschen, empfängt aber selbst nicht die Erlösung. Die Vorstellung vom »erlösten Erlöser« (wobei »Erlösung« die Befreiung von der Sünde meint) wäre eine gnostische Idee¹⁰², die wir Rahner nicht zuschreiben wollen. Im Neuen Testament und in der theologischen Überlieferung finden wir für Jesus Christus den Titel des »Bräutigams«, worin die prophetische Rede vom Bund zwischen Gott und seinem Volk aufgenommen wird; der Name der »Braut« meint das Gottesvolk bzw. die Kirche, die in Maria ihr Urbild findet. Kardinal Scheffczyk betont darum: »Das Problematische der Rahnerschen Kritik [an Köster] liegt ... in der Schwierigkeit, dem gottmenschlichen Erlöser selbst ein Jawort zum Empfang der Erlösung zuzusprechen, der ja nicht zur erlösungsbedürftigen Menschheit gehört, woraufhin er die Erlösung gar nicht anzunehmen brauchte und sie nicht annehmen konnte«¹⁰³.

Einige Jahre nach seiner ersten Kritik an Köster schreibt Rahner eine Rezension, um darin auf die Veröffentlichungen Kösters zu antworten, der sich gegen die Kritiken seines Kollegen verteidigt hatte. Er anerkennt nun, dass Maria die Erlösung im Namen des Menschengeschlechtes angenommen habe und (im Unterschied zur ersten Stellungnahme) dass es eine wirkliche unmittelbare Mitwirkung der Gottesmutter an der objektiven Erlösung gegeben habe, weil es beim Erlösungswerk eine Kontinuität zwischen Inkarnation und Kreuzestod gibt. Problematisch wird nun aber die Leugnung einer Stellvertretung des Menschengeschlechtes durch Maria: die selige Jungfrau habe etwas zu unseren Gunsten übernommen, aber nicht an unserer Stelle. Das Jawort Mariens kann darum nach Rahner keine Bedingung sein, auf die hin Gott anderen Menschen das Heil in Jesus Christus gewährt. Es sei nicht einsichtig, warum Maria das in sich schon begründete Heil annehmen müsse, bevor es der einzelne Gläubige ergreifen könne¹⁰⁴. Mit anderen Worten: Rahner akzeptiert nur eine Solidarität Mariens zu unseren Gunsten, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit gegenüber dem »Bräutigam« des menschgewordenen Gottessohnes.

¹⁰¹ RAHNER, *Probleme* (Anm. 98), 108.

¹⁰² Vgl. K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, Göttingen ³1990, 141f.

¹⁰³ SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 302.

¹⁰⁴ K. RAHNER, Besprechung von H.M. KÖSTER, *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: ZKTh 74 (1952) 227–235 (230, 234) (neu abgedruckt in RAHNER, *Maria* [Anm. 98], 733–745). In einer Mariologievorlesung (K. RAHNER, *Mariologia*, Innsbruck 1959, maschinenschriftlich, S. 365) leugnet Rahner jedoch die Mitwirkung Mariens am Kreuzesopfer und ihren heilshaften Verdienst; so I. EG

In diesen Bemerkungen Rahners zeichnet sich bereits seine spätere christologische Position ab, wonach es keine stellvertretende Sühne Christi gibt (also kein Leiden an unserer Stelle), sondern nur ein solidarischer Handeln zu unseren Gunsten¹⁰⁵. Diese Reduktion erreicht nicht den geoffenbarten Inhalt der Christologie. Selbst der französische Jesuit Bernard Sesboué, Verfasser eines Standardwerkes zur Soteriologie und üblicherweise sehr aufnahmebereit gegenüber dem Vermächtnis Rahners, muss zugeben: die Begriffe der Substitution (also das Auf-sich-Nehmen der Strafe, die uns zusteht) und der Solidarität sind gleichsam »die beiden Brennpunkte derselben Ellipse«, die von der Stellvertretung miteinander verbunden wurden¹⁰⁶.

Mit dem hl. Anselm ist zu betonen, dass Christus als Gott und als Mensch in den Erlösungsvorgang eingeht¹⁰⁷. Unzureichend ist die Kritik Kösters, der die Mittlerschaft Christi in seiner Menschheit gegen eine angebliche Mittlerschaft im göttlichen Logos ausspielt, die für die alexandrinische Christologie der Väterzeit typisch sei im Unterschied zum westlichen Denken Anselms¹⁰⁸. Der göttliche Sohn befinde sich schon »seinem ewigen Sein nach immer im Zustand der Opferrgabe an den Vater. Das geschichtliche Opfer des Sohnes ist lediglich eine Ausdehnung dazu«¹⁰⁹. In diesen Bemerkungen zeigt sich eine gewisse Konfusion zwischen dem trinitarischen Leben, in dem es kein Opfer im strikten Sinne geben kann, und dem Heilswerk Jesu Christi als Mensch. Christus ist als Mensch unser einziger Mittler, auch wenn es für die Inkarnation des Sohnes Gottes (und nicht des Vaters oder des Heiligen Geistes) Kon-

GEMANN, *Die »ekklesiologische Wende« in der Mariologie des II. Vatikanums und »Konziliare Perspektiven« als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Mariens*, Altenberge 1993, 289 (über Rahner: 276–321).

Die genannten Punkte finden sich bereits in einem Artikel (in französischer Sprache) über das »Fundamentalprinzip« der Mariologie; dabei überrascht es nicht, dass Rahner den Ansatzpunkt der Mariologie (Fundamentalprinzip) darin sieht, dass sie die vollkommen Erlöste sei. Dieser systematische Ansatz ist ungeeignet, um die Gottesmutterchaft und die Mitwirkung an der Erlösung angemessen zu würdigen: K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481–522 (497, Anm. 28): »Attribuer à la Sainte Vierge, au pied de la croix, un acte ayant formellement une importance sotériologique pour tous (c'est à dire un acte indépendant et entièrement distinct de celui qu'elle a fait à l'Incarnation) reviendrait pratiquement à admettre une fonction co-rédemptrice«; deutsch (Hauke): »Der heiligen Jungfrau unter dem Kreuz einen Akt zuzuschreiben, der formell eine erlösende Bedeutung für alle hat (das heisst eine Handlung, die unabhängig und ganz verschieden ist von dem, was sie bei der Inkarnation getan hat), würde praktisch bedeuten, eine miterlösende Funktion zuzugeben« (was nach Rahner abzulehnen ist).

Ibidem, 498, Anm. 29: »Cet acte de Marie n'est pas un geste sacrificiel co-méritoire; il n'est pas non plus (si on l'entend au sens strict d'un acte accompli au Calvaire) une acceptation >collective< de la rédemption, une acceptation de l'offre faite aux hommes par Dieu et par le Christ sur la croix«; deutsch (Hauke): »Diese Handlung Marias ist keine mitverdienende opfernde Geste; sie ist ebenso wenig (wenn man sie im strikten Sinne als Handlung versteht, die auf Kalvaria vollbracht wurde) eine >kollektive< Annahme der Erlösung, eine Annahme des von Gott und von Christus den Menschen auf dem Kreuz gemachten Angebotes«.

¹⁰⁵ Vgl. die kritische Analyse von K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1991, 358–362; VOGELS (Anm. 100), 21–24.

¹⁰⁶ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore I*, Cinisello Balsamo 1991, 418 (or. frz. 1988).

¹⁰⁷ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*.

¹⁰⁸ Vgl. KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 104), 144. Eine Analyse der Väterzeugnisse, welche die These Kösters so nicht bestätigt, findet sich bei B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik* (HDG III/2a), Freiburg i. Br. 1978, passim; SESBOÛÉ (Anm. 106), 103–110.

¹⁰⁹ KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 104), 140f.

venienzgründe gibt (der Sohn übermittelt dem Heiligen Geist das göttliche Leben des Vaters).

Richtig ist freilich bei Köster die Betonung der heilshaften Stellvertretung Mariens als Urbild der Kirche zugunsten der gesamten Menschheit sowohl bei der Inkarnation als auch unter dem Kreuz. Die Menschheit gibt es nur in der Doppelausgabe von Mann und Frau. Christus ist in seiner männlichen Prägung Vertreter Gottes in seiner Hingabe gegenüber der Menschheit, aber auch als Haupt der Kirche Vertreter der Menschen gegenüber Gott. Maria empfängt das Heil von Gott, was ihrer weiblich-rezeptiven Prägung entspricht. Im Unterschied zu Köster ist freilich auch das aktive Mitwirken zu betonen, das sich nicht auf das Empfangen beschränkt, sondern in der Gnade Christi einen aktiven Beitrag leistet zum Heil der Menschen. Im Bund zwischen Christus und der Kirche ist Maria nicht nur Urbild, sondern auch Mutter der Kirche. Der Blick auf das Bundesgeschehen, das im Bild der Ehe geschildert wird, eröffnet jedenfalls die Aufgabe Mariens als bräutliche Stellvertreterin der Menschheit im Heilsprozess.

Abgerundet werden kann die Bedeutung Mariens als frauliche Stellvertreterin der Menschheit vor Gott durch den skotistischen Gedanken von der vollkommenen Erlösung bzw. der vollkommenen Mittlerschaft: die Erlösung ist erst dann vollkommen, wenn es einen Menschen gibt, der vollständig und von Anfang an von ihr ergriffen wird¹¹⁰. Dieser Mensch ist Maria aufgrund der Unbefleckten Empfängnis: da sie vor der Erbsünde bewahrt wurde, stand sie niemals unter der Herrschaft der Sünde. Erst durch die Unbefleckte Empfängnis eröffnet sich ihre einzigartige Aufgabe bei der Erlösung der Menschen: die Vorauslösung Mariens geschieht, wie Johannes Paul II. betont, im Hinblick auf ihre zukünftige Mitwirkung beim Erlösungswerk¹¹¹.

Scheffczyk betont zu Recht mit Köster, dass Maria bei der Menschwerdung Gottes ihr Jawort als Urbild der Kirche spricht, wobei sie die »bräutliche« Hingabe der Menschheit gegenüber Gott zum Ausdruck bringt. Bei der Erlösung ist wichtig der männliche Beitrag Christi, des neuen Adams, aber auch die frauliche Mitwirkung der neuen Eva. Im Bundesgeschehen steht Maria auf der »weiblichen« Seite als Urbild und Mutter der Kirche. Dabei darf nicht nur das Empfangen Mariens gewürdigt werden (so bei Köster), sondern wichtig ist auch die aktive Mitwirkung als effektiver (und nicht nur affektiver) Faktor im Erlösungsgeschehen. Mit anderen Worten: die Mitwirkung muss das Empfangen ergänzen. Scheffczyk legt die Fehler der Position von Rahner dar, aber gelangt nicht zu einer Kritik Kösters, der die Mängel eines einseitig ekklesiotypischen Ansatzes bezüglich der heilshaften Mitwirkung Mariens an der Erlösung nicht überwindet¹¹².

¹¹⁰ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 17 p. 1 q. 1–2; *Opus Oxoniense* III d. 3 q. 1; A. POMPEI, *Giovanni Duns Scoto e la dottrina sull'Immacolata Concezione*, in S.M. CECCHIN (Hrsg.), *La »Scuola Francescana« e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2005, 193–217 (204–209).

¹¹¹ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* (1987) 39; Marianische Katechese 21,4 vom 30.5.1996.

¹¹² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 185–190. Siehe meine Besprechung in *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004) 493–495. Eine deutliche Kritik an Köster findet sich freilich bei dem bekanntesten Schüler Scheffczyks, A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 346–348. Über die Mängel des Kösterschen Ansatzes siehe auch G. BARAÚNA, *De natura correptionis marianae in theologia odierna (1921–1958). Disquisitio espositivo-critica*, Roma 1960, 93–164; ZIELINSKI (Anm. 97), 192–202.

9.2 Die Bedeutung des »Fundamentalprinzips«

Nach der Stellungnahme zur Auseinandersetzung zwischen Rahner und Köster widmet sich Scheffczyk dem systematischen Ansatzpunkt der Mariologie, dem sogenannten »Fundamentalprinzip«¹¹³, das Rahner vor allem in einem französischsprachigen Artikel aus dem Jahre 1954 behandelt¹¹⁴. Um den Ausgangspunkt für die systematische Reflexion in der Marienlehre zu kennzeichnen, geht Rahner nicht von der Gottesmutterchaft aus oder (mit Scheeben) von der »gottesbräutlichen Mutterchaft«, sondern von der Unbefleckten Empfängnis, um die Mariologie enger mit der Anthropologie zu verbinden. Nach dem deutschen Jesuiten besteht das mariologische Fundamentalprinzip im vollkommenen Erlöstsein Mariens. Hier werden die kennzeichnenden personalen Merkmale nicht gewürdigt, die aus der zentralen Stellung Mariens als Gottesmutter in der Heilsgeschichte kommen. Betont wird nur, was Gott in ihr gewirkt hat. Letztlich wird in Maria nur hervorgehoben, was Gott für die Menschheit getan hat¹¹⁵.

Die Probleme des Vorschlags Rahners zum Fundamentalprinzip zeigen sich seiner Anwendung auf die einzelnen Mariendogmen, vor allem bezüglich der Gottesmutterchaft. Der deutsche Jesuit stellt sogar die Gottesmutterchaft selbst als logische Folge ihres vollkommenen Erlöstseins dar. Der Mensch würde die Gabe Gottes so annehmen, dass die Gottesmutterchaft als vollkommenste Empfängnis Gottes im Christentum erscheint. Auf diese Weise gelangt man nicht zur Würde, Mutter Gottes zu sein, die alle anderen Geschöpfe überragt¹¹⁶. Der transzendente Ansatz scheitert auch angesichts der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, insofern Rahner bezüglich des bindenden Charakters dieses Dogmas ein Fragezeichen setzt. Hier zeigt sich, dass die Gestalt Mariens nicht aus einer allgemeinen menschlichen Erfahrung abgeleitet werden kann¹¹⁷.

Die Neigung zu einer anthropozentrischen Einebnung der marianischen Wahrheit zeigt sich auch in der Bewertung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Nach Rahner ist die Aufnahme Mariens nur ein Beispiel für das, was alle anderen Christen erwartet, die im Augenblick des Todes auferstehen; sie ist eine »gemein-christliche Selbstverständlichkeit«¹¹⁸.

Diese Behauptung ist typisch für die gesamte Tendenz der Mariologie Rahners. Maria erscheint nur auf einer höheren Stufe innerhalb der Möglichkeiten des Ge-

¹¹³ Vgl. dazu im allgemeinen A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5), Aachen 1998, 28–43; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 103–120.

¹¹⁴ RAHNER, *Principe fondamentale* (Anm. 104).

¹¹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 305–308.

¹¹⁶ Vgl. *ibidem*, 308–310.

¹¹⁷ Vgl. *ibidem*, 310–312. Mit der Mariologie Rahners, besonders ausführlich mit der unhaltbaren Position zur »virginitas in partu«, befasst sich kritisch auch A.M. APOLLONIO, *Rilievi critici sulla mariologia di Karl Rahner*, in LANZETTA (2009) (Anm. 2), 223–252 (235–251); s.a. M. HAUKE, *Die »virginitas in partu«: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *»Geboren aus der Jungfrau Maria«: Klarstellungen* (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 88–131 (88–90.114f.119–122).

¹¹⁸ Vgl. *ibidem*, 312, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 375.

schöpfes und nicht als Höhepunkt, der die geschöpflichen Fähigkeiten übersteigt, obwohl Maria ein Geschöpf ist. Die traditionelle Position geht aus von der Nähe Mariens zu Gott, um dann die Beziehung zur Menschheit zu beschreiben, während Rahner bei der Nähe der Jungfrau zum Menschen verbleibt und das vertritt, was er selbst einen mariologischen »Minimalismus« nennt¹¹⁹. Scheffczyk betont demgegenüber: »kein theologischer Minimalismus kann der Wahrheit des Glaubens wie dem Anspruch der Glaubenswissenschaft genügen«¹²⁰.

10. Die Eschatologie

Die Ausführungen Karl Rahners zur Aufnahme Mariens betreffen auch die Eschatologie. Der deutsche Jesuit hat die sogenannte »einphasige Eschatologie« vorbereitet, die den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung ablehnt. Die Vertreter dieser Strömung lehren eine Auferstehung im Tode und sind sehr kritisch gegenüber dem Begriff der unsterblichen Seele¹²¹. Scheffczyk berührt das Thema im Bereich der Mariologie (wo die leibliche Aufnahme in den Himmel als Privileg erscheint und nicht als gemeinsames Geschick aller Christen im Augenblick des Todes)¹²². Direkt aufgegriffen wird das Thema in einer dichten Abhandlung über die Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion¹²³. Der Theologe zeigt, wie die thomassische Anthropologie eine bewundernswerte Synthese bildet, die sowohl die Einheit des Menschen würdigt als auch die Unsterblichkeit der Seele. Die moderne protestantische Theologie stellt oft die natürliche Unsterblichkeit der Seele (die als Frucht des platonischen Dualismus verworfen wird) der Auferstehung durch Gnade gegenüber. Die zeitgenössische katholische Theologie wirft oft die natürliche Unsterblichkeit und die heilshafte Auferstehung durcheinander. Thomas hingegen nimmt die Unsterblichkeit an, erklärt sie aber als Situation der Bedürftigkeit: die vom Leib ge-

¹¹⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 313, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, in *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 87–101 (101).

¹²⁰ SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 313. Zur Mariologie von Scheffczyk vgl. M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica e alla mariologia del cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002, 11–39 (26–39); DERS., *La mariologia de Leo Scheffczyk*, in *Scripta de María* 8 (2011) 65–91.

¹²¹ Über diese Strömung, die 1979 zum Einschreiten der Glaubenskongregation führte, siehe C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo⁵ 1990, 166–307; J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, IX), Regensburg⁶ 1990 (vgl. besonders den Anhang: 194–226); A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Katholische Dogmatik, VIII), Aachen 1996, 91–135.

¹²² Das Thema wird vertieft bei A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in G. ROVIRA (Hrsg.), *Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade*, Kevelaer 1986, 72–92; DERS., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, V), Aachen 1998, 318–324; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 340–376.

¹²³ L. SCHEFFCZYK, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1989, Heft 4), München 1989.

trennte Seele bewahrt nach dem leiblichen Tod die Sehnsucht, sich mit dem Leib zu verbinden; dieses Sehnen erfüllt sich nur in der glorreichen Auferstehung¹²⁴. Auf diese Weise gelangt man zu einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Natur und Gnade in der eschatologischen Vollendung.

Der Widerstand Scheffczyks gegen die »einphasige Eschatologie« (die sich unter dem Einfluss der Jesuiten Boros und Rahner entwickelte) bekundet sich auch in einem Beitrag über die Parusie, über die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten in ihrer kosmischen Bedeutung¹²⁵. Die endzeitliche Vollendung des materiellen Kosmos erscheint auch in den umfangreichen Äußerungen zur Auferstehung Christi als Prinzip des christlichen Glaubens¹²⁶. Die Auferstehung des Leibes am Ende der Geschichte offenbart den Menschen in seiner Beziehung zur gesamten Geschichte und zur menschlichen Gemeinschaft.

11. Konklusion

Wenn wir das gesamte Werk Leo Scheffczyks durchgehen würden, fänden wir noch zahlreiche weitere Punkte, bei denen sich der schlesische Theologe über die Lehren Rahners äußert. Immerhin haben wir versucht, einige zentrale Gesichtspunkte darzustellen. Darin zeigt sich eine eher kritische Einstellung, die beim idealistischen philosophischen Ansatz einsetzt, der die gesamte Theologie von den Wurzeln her verdirbt. Scheffczyk anerkennt durchaus auch gewisse positive Seiten der zahlreichen Äußerungen Rahners, aber es ist offenkundig, dass sein Denkstil und sein grundsätzlicher Ansatz in eine ganz andere Richtung geht. Was Joseph Ratzinger über sein Verhältnis zu Rahner gesagt hat, gilt ähnlich auch für Scheffczyk: von ihrem theologischen Ansatz her leben Scheffczyk und Rahner gleichsam auf zwei verschiedenen Planeten¹²⁷. Rahner, zumindest in seinem transzendentalen philosophischen Ansatz, löst die Unterschiede auf zwischen Natur und Gnade, Philosophie und Theologie, Schöpfung und Evolution. Scheffczyk hingegen entwickelt ein personalistisches Denken, bei dem der Mensch Gott begegnen kann und am unendlichen dreifaltigen Leben Gottes teilhaben darf, ohne dabei seine Identität aufzulösen. An die Stelle eines transzendentalen Horizontes, in dem der Mensch sich selber wiederfindet, setzt der deutsche Kardinal die personale Begegnung zwischen Gott und Mensch. In dieser Begegnung schenkt sich Gott dem Menschen aus freier Gnade und hebt ihn über seine geschöpflichen Grenzen hinaus.

¹²⁴ Vgl. *ibidem*, 50f.

¹²⁵ L. SCHEFFCZYK, *Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung*, in DERS., *Glaube als Lebensinspiration* (Anm. 10) (1980; zuerst 1965), 287–310.

¹²⁶ L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 285–293.

¹²⁷ Vgl. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 131. Zur theologischen Beziehung zwischen Rahner und Ratzinger vgl. D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers*, St. Ottilien 1997, 126–129; H.C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009) (Anm. 1), 253–265; W. TEIFKE, *Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger*, Göttingen u.a. 2012; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200f.

Gewissen und Wahrheit in den Schriften des seligen John Henry Newman

Von Hermann Geißler, Rom

Zu den schönsten und aktuellsten Texten, die uns der selige John Henry Newman geschenkt hat, gehören seine Aussagen über das Gewissen. Nicht zufällig wird er gelegentlich *Doctor conscientiae* – *Lehrer des Gewissens* genannt.

Im Rahmen eines Symposiums im Jahr 1990 erzählte Kardinal Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI., wie er in jungen Jahren im Freisinger Priesterseminar durch den Studienpräfekten Alfred Läpple mit Newman vertraut wurde. Er sagte unter anderem: »Newmans Lehre vom Gewissen wurde für uns damals zu einer wichtigen Grundlegung des theologischen Personalismus, der uns alle in seinen Bann zog. Unser Menschenbild wie unser Bild von der Kirche wurde von diesem Ausgangspunkt her geprägt. Wir hatten den Anspruch einer totalitären Partei erlebt, die sich selbst als die Erfüllung der Geschichte verstand und das Gewissen des Einzelnen negierte. Göring hatte gesagt: ›Ich habe kein Gewissen! Mein Gewissen ist Adolf Hitler.‹ Die ungeheure Verwüstung des Menschen, die daraus folgte, stand uns vor Augen. So war es für uns befreiend und wesentlich zu wissen, dass das Wir der Kirche nicht auf dem Auslöschen des Gewissens beruhte, sondern genau umgekehrt sich nur vom Gewissen her entwickeln kann«¹.

Diese Worte unterstreichen die Bedeutung der Gewissenslehre Newmans. Das Gewissen ist ein innerer Schutzwall gegen jede Form des Totalitarismus und öffnet den Menschen zugleich für ein Mit-Wissen (*con-scientia*) mit einem anderen. Wer den Weg des Gewissens geht, lässt sich nicht missbrauchen, er verschießt sich auch nicht in der eigenen Ich-Welt. Er hat ein offenes Herz – für die anderen und für den, der die Wahrheit und die Liebe ist. Newman deutete das Gewissen als Anwalt der Wahrheit im Inneren des Menschen. Sein persönlicher Lebensweg ist eine eindrucksvolle Bestätigung dieser Grundüberzeugung. In einem kurzen Beitrag ist es nicht möglich, das Verhältnis von Gewissen und Wahrheit bei John Henry Newman erschöpfend darzulegen. Wir müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen, die in das Leben und die Gewissenslehre dieses großen Denkers einführen. Im ersten Teil wollen wir in Kürze dem persönlichen Weg folgen, auf dem Newman durch seinen Gehorsam gegenüber dem Gewissen das Licht der Wahrheit immer klarer entdeckt hat. Im zweiten Teil fassen wir einige seiner Kerngedanken über das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit etwas systematischer zusammen.

¹ M.K. Strolz, M. Binder (ed.), John Henry Newman. *Lover of Truth*, Rom 1991, 142. Mittlerweile ist dieser Vortrag mit dem Titel »Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche« in vielen Medien veröffentlicht worden.

I. Gewissen und Wahrheit im Leben Newmans²

John Henry Newman, geboren am 21. Februar 1801 in London, wuchs in einem durchschnittlichen anglikanischen Milieu auf. Seine Mutter machte ihn schon früh mit der Bibel vertraut, verstand es aber nicht, ihn zu einem persönlichen Glauben hinzuführen. Religion war in der Familie Newman eher Sache des Gefühls und der bloßen Gewohnheit. In der Schule zeichnete sich John Henry durch besondere Begabung aus, in religiöser Hinsicht hatte er aber kein festes Fundament. In seinem Tagebuch schrieb er über diese Zeit: »Ich erinnere mich (1815 war es, glaube ich) des Gedankens, ich möchte wohl tugendhaft sein, aber nicht fromm. Es lag etwas in der Vorstellung des letzteren, das ich nicht mochte. Auch hatte ich nicht erkannt, was es für einen Sinn hätte, Gott zu lieben«³. Die Versuchung des jungen Newman bestand darin, ethische Ideale zu bejahren, aber den lebendigen Gott von sich zu weisen. Inmitten dieser inneren Anfechtungen kam es zur ersten großen Wende seines Lebens, die er wiederholt seine »erste Bekehrung« nannte.

1. »Ich selbst und mein Schöpfer« – Die erste Bekehrung

In der »Apologia pro vita sua« schrieb Newman über seine Bekehrung: »Als ich fünfzehn Jahre alt war (im Herbst 1816), ging in meinem Denken eine große Änderung vor sich. Ich kam unter den Einfluss eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und mein Geist nahm dogmatische Eindrücke in sich auf, die durch Gottes Güte nie mehr ausgelöscht und getrübt wurden«⁴. Wie kam es zu dieser großen Änderung im Denken des 15-Jährigen? Die Familie Newman war unerwartet in eine finanzielle Notlage geraten und der erkrankte John Henry musste während der Sommerferien 1816 im Internat bleiben. In dieser Zeit las er auf Anregung eines Lehrers das Buch »Die Macht der Wahrheit« des Calvinisten Thomas Scott. Die Lektüre dieses Buches veränderte ihn von Grund auf: Er fand zu einem persönlichen Glauben an Gott und erkannte, wie sehr die irdischen Dinge vergänglich sind. »Ich isolierte mich von den Dingen meiner Umgebung, befestigte mich in meinem Misstrauen gegen die Wirklichkeit der materiellen Erscheinungen und ließ mich in dem Gedanken Ruhe finden, dass es zwei und nur zwei Wesen gebe, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind: ich selbst und mein Schöpfer«⁵.

Newmans Geist war so sehr von der Wirklichkeit Gottes ergriffen, dass er sich bald darauf entschloss, ehelos zu bleiben. Er wollte ganz für jene Aufgabe verfügbar sein, die Gott ihm zeigen würde. Aus dem tugendhaften Studenten, dem die Gottes-

² Wir beschränken uns in diesem Überblick, der notwendigerweise lückenhaft bleibt, auf Zitate von Newman selbst. Aus der Fülle an neuerer Literatur über Newmans Lebensweg ragen folgende Werke heraus: Ian Ker, John Henry Newman. A Biography, Oxford 1988; José Morales Marín, Newman (1801/1890), Madrid 1990; Vincent Ferrer Blehl, Pilgrim Journey. John Henry Newman 1801–1845, London – New York 2001; Günter Biemer, Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans, Frankfurt am Main 2002; Jean Honoré, John Henry Newman. Un homme de Dieu, Paris 2003.

³ John Henry Newman, Selbstbiographie, Stuttgart 1959, 220.

⁴ John Henry Newman, Apologia pro vita sua, Mainz 1951, 21f.

⁵ Ebd., 22.

liebe sinnlos schien, wurde ein gläubiger junger Mann, der Gott im Gewissen als die Mitte des Lebens erkannte und seinen zukünftigen Weg vertrauensvoll in dessen Hände legte. Treffend kommt Newmans Wandel in den beiden Worten zum Ausdruck, die er sich damals als Motto aneignete: »Heiligkeit vor Frieden« und »Wachstum ist der einzige Beweis des Lebens«.

Seit dieser »ersten Bekehrung« hatte Newman in religiöser Hinsicht ein festes Fundament unter den Füßen. Dieses Fundament war das Dogma, die geoffenbarte Wahrheit. »Von meinem fünfzehnten Lebensjahr an war das Dogma das Fundamentprinzip meiner Religion; eine andere Religion kenne ich nicht; den Begriff einer anderen Religion kann ich mir nicht denken; Religion als bloßes Gefühl ist für mich Traum und Blendwerk«⁶. Auf seinem religiösen Weg ließ sich Newman vor allem vom Gewissen leiten, das er an der Heiligen Schrift orientierte. Seit seiner Bekehrung erkannte er in der Stimme des Gewissens das Echo der Stimme Gottes. Er schrieb damals: »Ich bedarf gar sehr eines Monitors, der mich führt, und ich hoffe zuversichtlich, dass mir mein Gewissen, erleuchtet von der Bibel und geführt vom Heiligen Geist, ein treuer und sorgsamer Hüter der wahren religiösen Grundsätze sei«⁷.

2. »Verantwortung für die Seelen« – Im kirchlichen Dienst

Erst 16 Jahre alt, begann Newman das Universitätsstudium im Trinity College in Oxford. Er widmete sich intensiv seinen Studien. Er führte ein eher zurückgezogenes Leben und versuchte treu jenem lebendigen Gott zu folgen, der ihn im Innersten des Gewissens angesprochen hatte. Bereits nach drei Jahren machte er die Abschlussprüfung. Bald darauf wurde er Professor im berühmten Oriel College.

In dieser Zeit traf er die Entscheidung, sein Leben ganz in den Dienst der Kirche zu stellen. Als er 1824 zum anglikanischen Diakon geweiht wurde, schrieb er in sein Tagebuch die bezeichnenden Worte: »Ich trage Verantwortung für die Seelen bis zum Tag meines Todes«⁸. Newmans Grundhaltung war nach seiner ersten Bekehrung noch stark auf die persönliche Beziehung des eigenen Ich mit seinem Schöpfer konzentriert. Nun kam in einem zweiten Schritt die Dimension der Verantwortung für die anderen hinzu. Er erkannte, dass die Treue zu Gott den Dienst an den Mitmenschen forderte.

Der Sinn für Verantwortung, der in Newman erwachte, drängte ihn, sich unablässig für das Wohl der Menschen einzusetzen und in ihnen den Sinn für die Pflicht gegenüber Gott und dem Nächsten zu wecken. Besonders wichtig war ihm dabei der persönliche Kontakt, das persönliche Zeugnis. Als Diakon in der ärmlichen Pfarrei St. Clement in Oxford begann er deshalb neben der traditionellen Predigtstätigkeit mit Hausbesuchen. Dies war damals eine neue und ungewohnte Art der Seelsorge. Als er später zum anglikanischen Priester geweiht und zum Pfarrer der berühmten Universitätspfarre St. Mary's ernannt wurde, strebte er danach, durch Predigten und persönliche Begegnungen die Gewissen anzurühren. Er wollte sie zur Umkehr rufen. Er

⁶ Ebd., 71.

⁷ Selbstbiographie, 194.

⁸ Ebd., 259.

wollte in ihnen den persönlichen Glauben an Gott und die Treue zu den Wahrheiten des Evangeliums wecken und festigen.

Im Oriel College strebte er danach, die Studenten nicht nur in ihrer intellektuellen Ausbildung zu begleiten. Er war darauf bedacht, ihnen auch Freund und Wegbegleiter zu sein. Newman war ein Erzieher durch und durch. Er hatte stets die Gewissen der anderen vor Augen. Er wusste um seine Verantwortung für die Seelen. Die mehr als 20.000 Briefe, die uns von ihm erhalten sind, bezeugen dies auf eindrucksvolle Weise. Newman wollte immer aufbauen, nicht niederreißen. »Nichts war mir verhasster, als Zweifel auszustreuen und die Gewissen unnötigerweise zu verwirren«⁹. Er war ein Vollblut-Seelsorger, der sich jedem Menschen persönlich zuwandte. Es ist kein Zufall, dass er für sein Kardinalswappen fünfzig Jahre später den Spruch wählte: »Cor ad cor loquitur«.

3. »Mein Wunsch war es, die Wahrheit zu meinem engsten Freund zu haben« – Von Licht zu Licht

Unter dem Einfluss der hochkirchlichen Richtung begann Newman im Sommer 1828 die Kirchenväter systematisch zu lesen, angefangen von Ignatius von Antiochien und Justin über die alexandrinischen Väter bis hin zu den großen Gestalten von Ambrosius, Augustinus, Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und vor allem Athanasius¹⁰. Diese Lektüre wurde für ihn zum Schlüssel, um die Offenbarung Gottes in ihrer Fülle zu entdecken. Die Heilige Schrift hatte er gründlich studiert und große Teile davon auswendig gelernt. Nun eröffnete sich ihm auch der Zugang zur Überlieferung, deren herausragende Zeugen die Kirchenväter sind. Man kann den Einfluss der Väter auf die religiöse Entwicklung Newmans kaum überschätzen. Er selbst bezeugt später: »Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf die ich in die Kirche hineingestiegen bin«¹¹.

Im Jahr 1832 veröffentlichte Newman seine erste große Studie über »Die Arianer des vierten Jahrhunderts«. Doch während er nach der Fülle der Wahrheit forschte und sich von den Vätern inspirieren ließ, sah er mit großer Sorge, dass der Einfluss liberaler Strömungen in ganz England zunahm und religiöse Grundsätze mehr und mehr aus der universitären Bildung und dem öffentlichen Leben verdrängt wurden. Diese Erfahrung bewog ihn, zusammen mit einigen Freunden die »Oxford-Bewegung« ins Leben zu rufen (1833). Die Grundüberzeugung dieser Bewegung war, dass England

⁹ Apologia, 251.

¹⁰ Über Newman und die Kirchenväter gibt es viele Studien, von denen hier einige neuere Beiträge erwähnt seien: Francis McGrath, Introduction, in: John Henry Newman, *The Church of the Fathers*, Leominster – Notre Dame 2002, XI–LXXIX; Association Française des Amis de John Henry Newman, *Newman et les Pères de l’Eglise: Etudes Newmaniennes*, Paris 2005; Inos Biffi, I Profili storici di John Henry Newman, in: Evandro Botto, Hermann Geißler (ed.), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman*, Milano 2009, 155–181; Kathleen Dietz, John Henry Newman and the Fathers of the Church: The Birth of an Ecclesiology, in: Evandro Botto, Hermann Geißler (ed.), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman*, Milano 2009, 211–220.

¹¹ Polemische Schriften, 19.

vom Glauben der Alten Kirche abgefallen war und es einer »zweiten Reformation« bedurfte, um die »Church of England« im Geist der Väter zu erneuern. Die führenden Köpfe der Bewegung wirkten durch das persönliche Zeugnis, eine intensive Predigt-tätigkeit und die Veröffentlichung sogenannter »Tracts«: Das sind Flugschriften, die in Oxford und später in anderen Städten Englands verteilt wurden und wie Blitze aus heiterem Himmel einschlugen.

Drei Prinzipien leiteten die Bewegung: das dogmatische Prinzip, das gegen den religiösen Liberalismus gerichtet war und davon ausging, dass das Christentum in der geoffenbarten Wahrheit sein Fundament hat; das kirchlich-sakramentale Prinzip, gemäß dem Christus eine sichtbare Kirche mit Sakramenten gestiftet hat, die von Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel geleitet wird; und das anti-römische Prinzip, durch das der bald aufkommende Vorwurf des »Papalismus« abgewehrt werden sollte. Newman selbst trug diesen anti-römischen Affekt tief in sich, weil er darin ganz und gar von seiner Umgebung geprägt war. Er rief die Gläubigen dazu auf, sich vor Rom zu hüten wie vor der Pest.

In der Folge bemühte er sich, den Glauben an den Mensch gewordenen und in der Kirche gegenwärtig bleibenden Sohn Gottes, den er bei den Kirchenvätern entdeckte, neu lebendig zu machen. Zugleich wurde ihm klar, dass es notwendig war, die »Church of England« auf ein festeres theologisches Fundament zu stellen. Er hielt Vortragsreihen über die Bedeutung des Lehramtes in der Kirche und über die Rechtfertigungslehre und entwickelte, ausgehend von den großen Gelehrten der anglikanischen Tradition, die Theorie der »Via Media«. Nach dieser Theorie haben die Reformatoren Wahrheiten des ursprünglichen Glaubens aufgegeben und die Katholiken den Glauben der Alten Kirche durch Zusätze und Irrtümer entstellt; die Anglikaner hingegen bilden die »Via Media« und sind der Kirche Christi und der Väter treu geblieben. Bei seinen Studien wollte Newman schlicht und einfach der Wahrheit dienen. »Mein Wunsch war es, die Wahrheit zu meinem engsten Freund zu haben und keinen anderen Feind als den Irrtum«¹².

Die Theorie der »Via Media« hatte jedoch einen Haken. Liegt die Wahrheit wirklich immer in der Mitte? Bei der Beschäftigung mit der Alten Kirche kam Newman zu der Auffassung, diese Frage mit Nein beantworten zu müssen. Er erkannte, dass es zum Beispiel im vierten Jahrhundert bereits eine »Via Media« gegeben hatte: die Semi-Arianer, die zwischen den Arianern und Rom stehen wollten. Die Wahrheit lag jedoch nicht bei den Semi-Arianern, sondern auf der Seite Roms. Die ohnedies nur auf dem Papier existierende Theorie der »Via Media« brach zusammen.

Im Jahr 1841 verfasste Newman den letzten Traktat (»Tract 90«), in dem er versuchte, die 39 Artikel, die Grundlage des anglikanischen Glaubens, im Geist der Kirchenväter katholisch zu interpretieren. Die Reaktion auf diesen Versuch war für ihn erschütternd: Die Universitätsbehörde von Oxford verurteilte »Tract 90«, die anglikanischen Bischöfe Englands wiesen Newmans Interpretation entschieden zurück. So entschloss er sich, zusammen mit einigen Freunden nach Littlemore zu übersie-

¹² John Henry Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, I, Westminster 1978, XII–XIII. Eigene Übersetzung.

deln, einem kleinen Dorf bei Oxford, das er seit vielen Jahren seelsorglich betreut hatte. In Littlemore wollte er durch Gebet und Studium Klarheit über seine Zukunft erlangen. Er wusste damals nicht, wohin sein Weg führen würde. Er war aber entschieden, dem Licht der Wahrheit unbedingt zu folgen. Er liebte die Wahrheit.

4. »Die eine Herde Christi« – Die Konversion zur katholischen Kirche

In den vier Jahren, die Newman in Littlemore verbrachte, strebte er danach, der inneren Stimme des Gewissens mit großer Treue zu folgen. Er war davon überzeugt, dass Gott ihm die nötige Erkenntnis schenken würde, wenn er auf seine Stimme hörte, eifrig betete und sich weder vom Gefühl noch von der Leidenschaft, sondern von der Pflicht leiten ließe. Während dieser Jahre hielt er sich an den Grundsatz: »Tue, was deine gegenwärtige Ansicht unter dem Gesichtspunkt der Pflicht verlangt, und lass dieses Tun sprechen; sprich durch Taten«¹³. 1843 widerrief er alle Anklagen gegen die römisch-katholische Kirche, die er bis zu diesem Zeitpunkt für eine mit dem Antichristen verbündete Gemeinschaft gehalten hatte. Des weiteren legte er schweren Herzens seine Aufgaben als Professor und Universitätspfarrer in Oxford nieder. Auch auf die seelsorgliche Begleitung der vielen Menschen, die sich ständig an ihn wandten, musste er aus Gewissensgründen verzichten, da er nun selber ein Suchender war und wusste, dass Blinde nicht Blinde führen können.

Wie sehr Newman im Gewissen um seine Zukunft rang, geht aus einem Brief hervor, den er mehrere Monate vor seiner Aufnahme in die katholische Kirche schrieb: »Nur ein unbezweifelbarer, unmittelbarer Ruf gibt einem Menschen das Recht, unsere Kirche zu verlassen; jedoch nicht, weil er eine andere Kirche bevorzugt, an ihrem Gottesdienst Freude hat oder hofft, in ihr größere Fortschritte zu machen, oder gar weil er empört ist und abgestoßen wird von Personen und Dingen, unter denen wir in der englischen Kirche leiden. Die Frage heißt einfach: Kann ich (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann ich) in der englischen Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für mich, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?«¹⁴. Die Frage nach der Kirche war für Newman also nicht nebensächlich. Im Gegenteil: Er erkannte im Gewissen, dass es dabei um sein Heil ging.

Aber noch hatte er Schwierigkeiten mit einigen »neueren« römischen Lehren und Praktiken, etwa mit der Anrufung Marias und der Heiligen, der Fegfeuerlehre, dem Ablasswesen und der Reliquienverehrung. Er fragte sich, ob es sich hier nicht um Entstellungen des reinen Glaubens der Alten Kirche handelte. Deshalb entschloss er sich, eine Studie »Über die Entwicklung der Glaubenslehre« (1845) zu verfassen. Das Ergebnis dieser Studie war für ihn entscheidend. Er berichtet darüber: »Je weiter ich voranschritt, desto mehr klärten sich meine Schwierigkeiten auf, so dass ich aufhörte, von römischen Katholiken zu sprechen und sie ohne Bedenken einfach Katholiken nannte. Ehe ich zu Ende kam, entschloss ich mich zum Übertritt, und das Buch

¹³ Apologia, 252.

¹⁴ Ebd., 267–268.

blieb in dem Zustande, in dem er damals war, unvollendet«¹⁵. Hier sehen wir die Konsequenz Newmans: Wenn er etwas in seinem Gewissen erkannte, folgte er sofort diesem Ruf. Am 9. Oktober 1845 wurde er vom selig gesprochenen italienischen Passionisten Dominicus Barberi in jene Kirche aufgenommen, die er als »die eine Herde Christi«¹⁶ erkannt hatte.

Im Alter von 44 Jahren ließ Newman Verwandte und Freunde, Beruf und Arbeitsplatz, Ehre und Karriere hinter sich. Im Glauben folgte er – wie ein zweiter Augustinus – dem Ruf Gottes, der ihn in seinem Gewissen getroffen hatte. In der katholischen Kirche hatte er nicht wenig zu leiden, aber sein Gewissen war im Frieden. »Von der Zeit an, dass ich katholisch wurde, habe ich natürlich keine Geschichte meiner religiösen Anschauungen mehr zu schreiben. Damit will ich nicht sagen, dass mein Geist müßig geworden sei, oder dass ich aufgehört hätte, über theologische Fragen nachzudenken; sondern dass ich keine Änderungen mehr durchzumachen hatte und keinerlei Besorgnis mehr im Herzen trug. Ich habe in vollkommenem Frieden und ungestörter innerer Ruhe gelebt, ohne je von einem einzigen Zweifel heimgesucht zu werden... Es schien mir, als hätte ich nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht; und das Glück, das ich darüber empfand, hat bis heute ununterbrochen angehalten«¹⁷.

*II. Gewissen und Wahrheit in der Lehre Newmans*¹⁸

Newman machte die Erfahrung, dass Gewissen und Wahrheit komplementär zusammengehören, sich gegenseitig stützen und beleuchten, ja dass der Gehorsam

¹⁵ Ebd., 271.

¹⁶ Ebd., 272.

¹⁷ *Apologia*, 275. Es ist bekannt, dass Newman in seiner katholischen Zeit oft nicht verstanden wurde und auch aufgrund des Verhaltens von Vertretern der Kirche viel zu leiden hatte. Seine starke Verwurzelung in Christus gab ihm die Kraft, trotz solcher Erfahrungen im Gewissen nicht unsicher und nicht negativ zu werden. Es wäre lohnenswert, seinem gläubigen Umgang mit den Wunden in der Kirche und an der Kirche genauer nachzugehen.

¹⁸ Weil das Ziel dieses Beitrags darin besteht, nicht Einzelaspekte, sondern den grundsätzlichen Zusammenhang von Gewissen und Wahrheit bei Newman anzudeuten, verzichten wir auch in diesem zweiten Teil auf Zitate aus der umfangreichen Sekundärliteratur und lassen nur Newman selbst zu Wort kommen. Einige wichtige Veröffentlichungen zu diesem Thema: Heinrich Fries, Werner Becker, Günter Biemer (Hrsg.), *Newman-Studien*, XI: Beiträge zur Wissensproblematik in historischer, theologischer und pädagogischer Perspektive, Heroldsberg bei Nürnberg 1980; Hermann Geißler, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt am Main ²1995; Roman Siebenrock, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion*, Sigmaringendorf 1996; Bernhard Trocholepczy, *Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua*, in: Günter Biemer, Lothar Kuld (Hrsg.), *Newman-Studien*, XVI, Frankfurt am Main 1998, 51–64; Fabio Attard, John Henry Newman. *Advocacy of conscience 1825–1832. 1833–1843*, in: *Salesianum* LXII (2000) 331–351, 433–456; LXIII (2001) 315–340, 521–536; Francesco Maceri, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma – Brescia 2001; Association Française des Amis de John Henry Newman, *Le Thème de la conscience dans la pensée de Newman: Etudes Newmaniennes*, Paris 2007; Drew Morgan, John Henry Newman – Doctor of Conscience: Doctor of the Church?, in: *Newman Studies Journal* 4 (2007) 5–23.

gegenüber dem Gewissen zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit führt. Im Folgenden wollen wir das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit in der Lehre Newmans in seinen grundlegenden Zügen andeuten. Durch den Rückgriff auf die eigene Erfahrung ist Newmans Gewissenslehre modern und personalistisch – und deshalb eindeutig augustinisch – geprägt. Zuerst mag es nützlich sein, kurz auf Newmans Gewissensbegriff einzugehen.

1. Begriff des Gewissens bei Newman

Der Begriff des Gewissens hat viele unterschiedliche, zum Teil auch gegensätzliche Bedeutungen. Den entscheidenden Grund für diese Gegensätze beschreibt Newman mit folgenden Worten: »Was das Gewissen betrifft, gibt es zwei Weisen, wie die Menschen sich dazu verhalten. Bei der einen ist das Gewissen lediglich eine Art Gefühl des eigenen Selbst, eine Neigung, die uns das eine oder das andere nahe legt. Bei der anderen ist es das Echo der Stimme Gottes. Nun hängt alles an diesem Unterschied. Der erste Weg ist nicht der des Glaubens, der zweite ist es«¹⁹.

In seinem berühmten »Brief an den Herzog von Norfolk« (1874) geht Newman auf diese beiden gegensätzlichen Auffassungen über den Begriff des Gewissens näher ein. Die rein innerweltliche Deutung des Gewissens skizziert er so: »Wenn die Menschen die Rechte des Gewissens verteidigen, dann meinen sie in gar keinem Sinne damit die Rechte des Schöpfers, noch auch die Verpflichtung des Geschöpfes Ihm gegenüber in Gedanken und in der Tat; sie verstehen darunter vielmehr das Recht, zu denken, zu sprechen, zu schreiben und zu handeln, wie es ihrem Urteil oder ihrer Laune passt, ohne irgendwie dabei an Gott zu denken... Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein. Man nimmt an, jeder habe einen Freibrief dafür, eine Religion zu haben oder nicht, sich dieser oder jener anzuschließen und sie dann wieder aufzugeben... Das Gewissen ist ein strenger Mahner; aber in diesem Jahrhundert ist es durch ein falsches Bild ersetzt worden, von dem die vorausgehenden achtzehn Jahrhunderte niemals gehört hatten und das sie auch nie mit dem Gewissen hätten verwechseln können, wenn sie davon gehört hätten. Es ist das Recht auf Eigenwillen«²⁰.

Diese Beschreibung gilt im Wesentlichen auch für unsere Zeit: Das Gewissen wird heute weithin mit der persönlichen Meinung, dem subjektiven Empfinden, dem Eigenwillen verwechselt. Es bedeutet für viele nicht mehr Verantwortung des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, sondern vollständige Unabhängigkeit, gänzliche Autonomie, totale Subjektivität und Willkür. Das Heiligtum des Gewissens wurde »desakralisiert«. Gott wurde aus dem Gewissen verbannt. Die Folgen dieser gott-losen Auffassung des Gewissens stehen uns allen schmerzlich vor Augen. Denn aufgrund

¹⁹ John Henry Newman, Sermon Notes, London 1913, 327. Eigene Übersetzung.

²⁰ Polemische Schriften, 163f.

der Emanzipation von Gott neigt der Mensch dazu, sich auch von seinem Mitmenschen abzusondern. Er lebt in seiner eigenen Ich-Welt, oft ohne sich um den anderen zu kümmern, ohne sich für ihn zu interessieren, ohne sich für ihn verantwortlich zu fühlen. Individualismus, Streben nach Genuss, Ehre und Macht sowie schrankenlose Beliebigkeit machen die Welt dunkel und das Zusammenleben der Menschen immer schwieriger.

Gegenüber der rein immanenten Interpretation des Gewissens hält Newman entschieden an seiner transzendenten Deutung fest²¹. Für ihn ist das Gewissen keine gänzlich autonome, sondern eine wesentliche theonome Größe – ein Heiligtum, in dem Gott sich jeder Seele ganz persönlich zuwendet. Mit den großen Lehrern der Kirche bekräftigt er, dass der Schöpfer den vernunftbegabten Geschöpfen sein eigenes Gesetz eingepflanzt hat. »Dieses Gesetz wird ›Gewissen‹ genannt, insofern es in die Seelen der einzelnen Menschen aufgenommen ist. Obgleich es beim Eintritt in das intellektuelle Medium eines jeden eine Brechung erleiden kann, wird es dadurch doch nicht so beeinträchtigt, dass es seinen Charakter als göttliches Gesetz verliert, sondern es hat als solches noch das Vorrecht, Gehorsam zu fordern«²². Wir müssen dem Gewissen gehorchen, weil es den Anspruch erhebt, das Echo der Stimme Gottes zu sein. Zugleich haben wir die Pflicht, es zu bilden, damit es Gottes Gesetz möglichst rein und ohne Brechung durchscheinen lässt.

Newman selbst beschreibt die Bedeutung und die Würde des Gewissens mit herrlichen Worten: »Richtschnur und Maßstab der Pflicht ist weder Nutzen noch Vorteil, noch das Glück der größten Zahl, noch das Staatswohl, noch Vorteil, noch Schicklichkeit, noch Ordnung, und auch nicht das pulchrum. Das Gewissen ist weder weit-sichtige Selbstsucht noch das Verlangen, mit sich selbst in Einklang zu stehen; sondern es ist ein Bote von Ihm, der sowohl in der Natur als auch in der Gnade hinter einem Schleier zu uns spricht und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert. Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Herrschaft ausüben«²³.

Im Gewissen hört der Mensch nicht bloß die Stimme des eigenen Ich. Newman vergleicht das Gewissen mit einem Engel – einem Boten Gottes, der hinter einem Schleier zu uns spricht. Ja, er wagt es sogar, das Gewissen den ursprünglichen Statthalter Christi zu nennen und ihm die drei »Ämter« des Propheten, des Königs und des Priesters zuzusprechen. Prophet ist das Gewissen, weil es uns im Voraus eingibt, ob eine Handlung gut oder böse ist. König ist es, da es uns mit Autorität auffordert: Tu dies, meide jenes! Priester ist das Gewissen, weil es uns nach einer guten Tat »seg-

²¹ Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang näher auf die neueren Erkenntnisse der Humanwissenschaften, zumal der Psychologie und der Soziologie, einzugehen und genauer herauszuarbeiten, dass die wesentlichen Aussagen Newmans weiterhin Gültigkeit haben.

²² Polemische Schriften, 161.

²³ Ebd., 162.

net« – damit ist nicht nur die beglückende Erfahrung des guten Gewissens gemeint, sondern auch der Segen, den das Gute in jedem Fall für den Menschen und die Welt bringt – bzw. nach einer bösen Tat »verurteilt« – dies ist Ausdruck des bohrenden schlechten Gewissens und der negativen Auswirkungen der Sünde auf den Menschen und seine Umgebung. Wichtig für uns ist, dass das Gewissen nach Newman wesentlich mit Gott zu tun hat. Es ist ein in die Natur jedes Menschen eingeschriebenes Prinzip, das Gehorsam fordert, das gebildet werden muss und das über sich selbst hinausweist, hin auf Gott – zum eigenen Wohl und zum Wohl der anderen.

2. Gewissen und Gott

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: »Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist«²⁴. Newman ist davon überzeugt, dass wir im Gewissen das Echo der Stimme Gottes vernehmen. Noch mehr: Das Gewissen ist für ihn ein Weg zur Erkenntnis des lebendigen Gottes.

In seinem großen Werk »Entwurf einer Zustimmungslehre« (1870) versucht er einen Aufweis Gottes ausgehend von der Erfahrung des Gewissens. Er unterscheidet bei der Analyse der Gewissenserfahrung zwischen dem »Sinn für das Sittliche (*moral sense*)« und dem »Sinn für die Pflicht (*sense of duty*)«²⁵. Mit dem Sinn für das Sittliche meint er das Urteil der Vernunft, ob eine Handlung gut oder böse ist. Der Sinn für die Pflicht dagegen ist der herrischer Befehl, die als gut erkannte Handlung zu tun oder die als böse erkannte Handlung zu unterlassen. Newman geht in seinen Überlegungen vor allem von diesem zweiten Aspekt der Gewissenserfahrung aus.

Weil das Gewissen »herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung« ist, hat es »eine innige Beziehung zu unseren Gefühlen und Gemütsbewegungen«²⁶. Sehr vereinfacht könnten wir Newmans Gedankengang, der nicht im Sinn eines bloßen Psychologismus verstanden werden darf, mit folgenden Worten zusammenfassen: Wenn wir dem Befehl des Gewissens folgen, erfüllen uns Glück, Freude und Friede. Wenn wir dem Gewissen nicht gehorchen, überkommen uns Scham, Schrecken und Furcht. Diese Erfahrung deutet Newman folgendermaßen: »Wenn wir, wie es ja der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämt sind, erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt das ein, dass hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind; dessen Ansprüche auf uns wir fürchten. Wenn wir nach dem Unrecht tun den gleichen tränenvollen, herzbrechenden Gram fühlen, der uns erschüttert, wenn wir eine Mutter gekränkt haben; wenn wir nach dem Recht tun die gleiche lichtvolle Heiterkeit des Geistes genießen, die gleiche beruhigende Freude und Befriedigung, die einem Lob folgt, das wir von einem Vater empfangen – so haben wir gewiss in uns das Bild einer Person, auf die unsere Liebe und Verehrung blickt; in deren Lächeln wir unser Glück

²⁴ II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 16.

²⁵ John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 74.

²⁶ Ebd., 75.

finden; nach der wir uns sehnen; an die wir unsere Klagen richten; bei deren Zorn wir in Verwirrung geraten und dahinschwinden... So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend«²⁷.

Newman weiß, dass das Gewissen den Menschen nicht automatisch zu Gott führt. Es kann nur dann auf Gott verweisen, wenn die Stimme des Gewissens nicht rein immanent erklärt, sondern in seinem transzendenten Charakter gesehen wird. Dann aber kann es dem Menschen das Bild eines persönlichen Gottes, eines obersten Gesetzgebers und Richters einprägen. In diesem Sinn ist das Gewissen nicht nur das Prinzip der Ethik, sondern auch der Religion.

Newman zieht den Weg zu Gott ausgehend vom Gewissen den traditionellen »Gottesbeweisen« vor. Manche sehen darin eine Grenze des newmanschen Denkens und werfen ihm vor, den Aspekt der Innerlichkeit überbetont zu haben. Doch Newman lehnt die klassischen »Gottesbeweise« nicht ab, ist aber der Auffassung, dass diese zu einem bloß abstrakten Gottesbild führen – zu einem ersten Beweger, einem Ordner aller Dinge, einem Schöpfer und Lenker der Welt. Sein Weg des Gewissens hingegen verweist auf einen Gott, der mit jedem Menschen in einer persönlichen Beziehung steht, der ihn anspricht, der ihn lenkt und leitet, tadelt und ermahnt, der ihm seine Verfehlungen vor Augen hält und ihn zur Umkehr ruft, der ihn zur Erkenntnis der Wahrheit führt und zum Tun des Guten anspricht, der sein oberster Herr und Richter ist.

3. Gewissen und Glaube

Newman geht noch weiter und gelangt zu der Auffassung, dass der Gehorsam gegenüber dem Gewissen das Herz des Menschen für den Glauben an die Offenbarung bereitet²⁸. In dem großartigen Vortrag »Voraussetzungen für den Glauben« (1856) nennt er einige Argumente, die zu dieser Schlussfolgerung führen.

Wiederum geht er davon aus, dass das Gewissen eine autoritative Stimme ist, die den Menschen unerbittliche Befehle erteilt. Diese Befehle verlangen von ihnen Gehorsam. Der Gehorsam aber ist genau jene innere Haltung, die es den Menschen leicht macht, die Wahrheit der Offenbarung im Glauben anzunehmen. »Da sie mit Gehorsam beginnen, schreiten sie weiter zu einem vertrauten Erfassen des einen Gottes und zum Glauben an ihn. Seine Stimme in ihnen legt Zeugnis ab für ihn, und sie glauben seinem eigenen Selbstzeugnis... Das ist also der erste Schritt in diesen guten Voraussetzungen, die zum Glauben an das Evangelium führen«²⁹. Demut und Gehorsam sind Grundhaltungen des religiösen Menschen. Wer den Gehorsam in der Fügsamkeit gegenüber der Stimme des Gewissens einübt, wird sich nicht schwer tun, im Gehorsam des Glaubens die Offenbarung anzunehmen. Warum konnte die Purpurhändlerin Lydia die Verkündigung des heiligen Paulus so rasch annehmen als die

²⁷ Ebd., 77.

²⁸ Der Zusammenhang zwischen Gewissen und Glaube ist vielschichtig. In diesem Beitrag sind nur einzelne Grundelemente des newmanschen Denkens aufgegriffen.

²⁹ John Henry Newman, Predigten, X. Band, Stuttgart 1961, 84.

erste Europäerin, die zum Glauben fand (vgl. Apg 16,14)? Für Newman ist die Antwort klar: Weil sie gottesfürchtig lebte und schon gelernt hatte, der Stimme Gottes im Gewissen zu gehorchen. Der Zusammenklang zwischen dieser inneren Stimme und der Predigt des Apostels machte es ihr leicht, den christlichen Glauben gehorsam anzunehmen.

In einem zweiten Hinweis legt Newman dar, dass die Stimme des Gewissens zwar herrisch und befehlend ist, jedoch nicht selten leise und undeutlich spricht. Oft ist es für die Menschen schwer, die Aufrufe des Gewissens von dem zu unterscheiden, was von den Leidenschaften, vom Stolz und von der Eigenliebe kommt. »So weckt die Gabe des Gewissens ein Verlangen nach etwas, was es selbst nicht gänzlich zu bieten vermag. Es flößt ihnen die Idee von einer autoritativen Führung, von einem göttlichen Gesetz ein und das Verlangen, es in ganzer Fülle, nicht in Bruchstücken oder indirekter Eingebung zu besitzen. Es weckt in ihnen einen Durst, eine Ungeduld nach der Erkenntnis jenes unsichtbaren Herrn, Lenkers und Richters, der einstweilen nur im Verborgenen zu ihnen spricht, der leise zu ihrem Herzen redet, der ihnen etwas sagt, aber nicht annähernd so viel, wie sie wünschen und brauchen... Das ist die Definition, möchte ich sagen, jedes religiösen Menschen, der von Christus nichts weiß; er hält Ausschau«³⁰. Die Gewissensbefehle sind oft unklar und lassen deshalb den Menschen Ausschau halten. Sie wecken in ihm das Verlangen nach einer klaren und sicheren Orientierung, die von Gott kommt und nicht dem Einfluss der Sünde und des Irrtums unterworfen ist.

Noch ein anderer Gedanke führt Newman zu derselben Schlussfolgerung. »Je mehr einer seinem Gewissen zu gehorchen sucht, desto mehr ist er beunruhigt über sich selbst, weil sein Gehorsam so unvollkommen ist. Sein Pflichtgefühl vertieft sich und sein Schuldbewusstsein verfeinert sich, und er wird mehr und mehr verstehen, wie viel ihm vergeben werden muss. Aber während er so in der Selbsterkenntnis wächst, versteht er dann auch mit wachsender Klarheit, dass die Stimme des Gewissens nichts Sanftes, nichts von Erbarmen in ihrem Klang hat. Sie ist streng, ja sogar hart. Sie spricht nicht von Verzeihung, sondern von Strafe. Sie verweist ihn auf ein künftiges Gericht, sagt ihm jedoch nicht, wie er ihm entgehen könne«³¹. Das Gewissen ist ein strenger Meister. Es hält uns unerbittlich unsere Sünden vor Augen, kann uns aber nicht von dieser Last befreien. So weckt es in uns die Sehnsucht nach dem wahren Frieden und nach der Versöhnung mit Gott. Diese Sehnsucht findet erst in der Botschaft vom Erlöser, der uns durch sein Opfer mit Gott versöhnt hat, ihre eigentliche und endgültige Erfüllung.

Selbstverständlich weiß Newman um den wesentlichen Unterschied zwischen Gewissen und Glaube. Zugleich hält er an der Überzeugung fest, dass der Gehorsam gegenüber dem uns geschenkten Licht der Weg zur Erlangung größeren Lichtes ist. »Folget nur eurem eigenen Sinn für das Recht und durch eben diesen Gehorsam gegen euren Schöpfer werdet ihr dem Befehl des natürlichen Gewissens gemäß zu der Überzeugung von der Wahrheit und Macht jenes Erlösers hinfinden, der euch

³⁰ Ebd., 85.

³¹ Ebd., 86.

eine Botschaft vom Himmel geoffenbart hat«³². Aus eigener Erfahrung kann Newman bezeugen, »dass der Gehorsam gegen das Gewissen zum Gehorsam gegen das Evangelium führt, dass dieses also nur die Erfüllung und Vollendung jener Religion ist, die das natürliche Gewissen lehrt«³³.

Der Gehorsam gegenüber dem Gewissen bereitet das Herz für den Glauben an die besondere Offenbarung Gottes vor. Diese wiederum reinigt und erleuchtet das Gewissen. In der Heiligen Schrift, so schreibt Newman in jungen Jahren, wird der Mensch »alle jene undeutlichen Vermutungen und unvollkommenen Ansichten über die Wahrheit, die sein eigenes Herz ihn lehrte, reichlich bestätigt, ergänzt und beleuchtet finden«³⁴. Durch die gläubige Annahme der Offenbarung wird aus dem Gewissen ein vom Glauben informiertes und am Glauben orientiertes Gewissen. Die geoffenbarte Wahrheit erleuchtet das Gewissen und macht es fähiger, leichter sichere Urteile in konkreten Umständen zu fällen und den Alltag entsprechend dem Evangelium zu gestalten. Aus diesem Grund unterscheidet sich das christliche Gewissen qualitativ vom Gewissen eines Menschen, der die Offenbarung nicht kennt, wenn gleich es der Anlage nach dasselbe ist und bleibt.

4. Gewissen und Kirche

Schließlich können wir mit Newman noch einen Schritt wagen, der in der inneren Logik seines Lebensweges und seiner Gedankenführung begründet ist. Der Gehorsam gegenüber dem Gewissen führt den Menschen zum Glauben an Gott und an den Erlöser und weckt in seinem Herzen eine Sehnsucht, die zur Fülle der Wahrheit in der einen Kirche Christi drängt.

Die sittlichen Grundhaltungen, die dem Gehorsam gegenüber dem Gewissen entspringen, bilden nach Newman ein »*organum investigandi*...«, das uns zur Gewinnung der religiösen Wahrheit gegeben wurde und das den Geist in einer unfehlbaren Reihenfolge von der Verwerfung des Atheismus zum Theismus zu führen vermag, und vom Theismus zum Christentum, und vom Christentum zur evangelischen Religion, und von dieser zum Katholizismus«³⁵. In seiner »*Apologia pro vita sua*« schreibt Newman die kühnen Worte: »Ich kam zu dem Schluss, dass es in der wahren Philosophie kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus gebe, und dass ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hienieden lebt, sich entweder zum einen oder zum andern bekennen müsse. Und das glaube ich jetzt noch: Ich bin Katholik, kraft meines Glaubens an einen Gott; und wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube, denn meinem Empfinden nach ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an die Existenz

³² John Henry Newman, Predigten, VIII. Band, Stuttgart 1956, 123.

³³ Ebd., 205.

³⁴ John Henry Newman, Predigten, I. Band, Stuttgart 1948, 244.

³⁵ Entwurf einer Zustimmungslehre, 349.

dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und allvergeltendes Wesen in meinem Gewissen lebt«³⁶.

Die wichtigsten Aussagen Newmans zum Thema Gewissen und Kirche sind in dem schon erwähnten »Brief an den Herzog von Norfolk« enthalten. In dieser Schrift weist er den Vorwurf zurück, Katholiken könnten nach der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit keine treuen Staatsbürger mehr sein, weil sie ihr Gewissen an den Papst abgeben müssten. In meisterhafter Weise legt Newman das Verhältnis zwischen der Autorität des Gewissens und der Autorität des Papstes dar³⁷.

Die Autorität des Papstes gründet in der Offenbarung, die Gott aus Güte geschenkt hat. Gott hat seine Offenbarung der Kirche anvertraut und sorgt dafür, die sie in der Kirche und durch die Kirche unfehlbar bewahrt, ausgelegt und weitergegeben wird. Wenn jemand diese Sendung der Kirche im Glauben angenommen hat, befiehlt ihm niemand anderer als sein eigenes Gewissen, auf die Kirche und auf den Papst zu hören. Deshalb kann Newman sagen: »Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine eigentliche Sendung besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes ›Licht‹ zu schützen und zu stärken, ›das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt‹. Auf das Gewissen und seine Heiligkeit gründet sich sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine tatsächliche Macht... Der Kampf für das Sittengesetz und für das Gewissen ist seine *raison d'être*. Die Tatsache seiner Sendung ist die Antwort auf die Klagen jener, welche die Unzulänglichkeit des natürlichen Lichtes fühlen; und die Unzulänglichkeit jenes Lichtes ist die Rechtfertigung seiner Sendung«³⁸. Wir gehorchen dem Papst nicht, weil jemand uns dazu nötigt, sondern weil wir persönlich im Glauben davon überzeugt sind, dass der Herr durch ihn – und durch die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm – die Kirche leitet und in der Wahrheit erhält.

Das gläubige Gewissen führt zum mündigen Gehorsam gegenüber dem Papst. Kirche, Papst und Bischöfe wiederum erleuchten das Gewissen, das eine klare Orientierung und Ergänzung braucht. »Der Sinn für Recht und Unrecht, das erste Element in der Religion, ist so zart, so sehr Zufällen unterworfen, so leicht verwirrt, verdunkelt und verkehrt, so subtil in seiner Art zu argumentieren, so beeindruckbar durch die Erziehung, so von Stolz und Leidenschaft geleitet, so unstedt in seinem Laufe, dass bei dem Kampf ums Dasein inmitten der verschiedenen Tätigkeiten und Triumphe des menschlichen Geistes dieser Sinn zugleich der höchste und doch der wenigst deutliche aller Lehrer ist, und die Kirche, der Papst, die Hierarchie sind nach dem Plane Gottes die Abhilfe für ein dringendes Bedürfnis«³⁹. Die Kirche ist in dieser Hinsicht

³⁶ Apologia pro vita sua, 233.

³⁷ Vgl. zu diesem Thema: Jean Honoré, *Autorité dans l'Eglise et liberté de conscience*, in: M.K. Stolz, M. Binder (ed.), *John Henry Newman. Lover of Truth*, Rome 1991, 61–78; Ian Ker, *Newman, Modernity and Conscience*, in: Evandro Botto, Hermann Geißler (ed.), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman*, Milano 2009, 30–38.

³⁸ Polemische Schriften, 165f.

³⁹ Ebd., 166.

nicht nur für das Gewissen des Einzelnen eine große Hilfe. Sie leistet auch einen unersetzlichen Dienst für die Gesellschaft, da sie Anwalt der unveräußerlichen Rechte und Freiheiten des Menschen ist. Diese Rechte und Freiheiten, die in der Würde des Menschen wurzeln, bilden die Grundlage der modernen Demokratien, können aber als solche nicht demokratischen Mehrheitsregeln unterworfen sein. Wenn die Kirche an die einzigartige Würde der menschlichen Person, die von Gott erschaffen und von Christus erlöst wurde, sowie an deren grundlegende Rechte und Pflichten erinnert, erfüllt sie damit eine Sendung, die für die Gesellschaft von grundlegender Bedeutung ist.

Nach Newman kann das Gewissen nicht in eine direkte Kollision mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche kommen. Das Gewissen hat nämlich keine Kompetenz in Fragen der geoffenbarten Lehre, deren unfehlbare Hüterin die Kirche ist. Newman weiß, »dass in Sachen der Lehre die ›Hoheit des Gewissens‹ nicht der entsprechende Gerichtshof ist für das, was ich für eine gültige Aussage über den Gegenstand halten möchte«⁴⁰. Ob jemand eine offenbarte und von der Kirche vorgelegte Lehre annimmt, ist primär nicht eine Frage der Gewissenhaftigkeit, sondern des Glaubens. Wer also meint, aus Gewissensgründen eine Glaubenswahrheit ablehnen zu müssen, kann sich nicht auf sein Gewissen berufen. Oder besser gesagt: Sein Gewissen ist nicht oder noch nicht vom Glauben erleuchtet. Das Gewissen des gläubigen Menschen ist aber ein vom Glauben durchformtes und kirchliches Gewissen.

Die Autorität der Kirche und des Papstes hat jedoch Grenzen. Sie hat nichts mit Willkür oder weltlichen Herrschaftsmodellen zu tun, sie ist untrennbar mit dem unfehlbaren Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes und der besonderen Sendung der Theologen verbunden. Die Autorität der Kirche reicht so weit, wie die Offenbarung reicht. Wenn der Papst Entscheidungen im Bereich der kirchlichen Ordnung, der Disziplin oder der Verwaltung trifft, beanspruchen solche Aussagen nicht, unfehlbar zu sein. Dies gilt noch mehr, wenn der Papst zu aktuellen Tagesfragen, etwa im Bereich der Politik, Stellung nimmt.

Der gläubige Mensch wird Entscheidungen und Aussagen solcher Art in der Regel aufmerksam hören und annehmen, um die Einheit der Kirche nicht zu gefährden. In Einzelfällen kann sein Gewissen jedoch in Fragen dieser Art zu einer Auffassung kommen, die nicht mit jener des Papstes übereinstimmt. Aber auch hier setzt Newman strenge Maßstäbe an: »*Prima facie* ist es seine strenge Pflicht, schon aus einem Gefühl der Loyalität, zu glauben, der Papst sei im Recht und handle entsprechend. Er muss jenen niedrigen, unedlen, selbstsüchtigen, vulgären Geist seiner Natur überwinden, der schon bei der ersten Kunde von einem Befehl sich sofort dem Vorgesetzten gegenüber, der ihn gibt, in Opposition setzt und fragt, ob jener nicht sein Recht überschreite, und Freude daran hat, in einer moralischen und praktischen Angelegenheit mit Skeptizismus zu beginnen. Er darf nicht eigensinnig dazu entschlossen sein, ein Recht zu beanspruchen, zu denken, zu sagen und zu tun, was ihm gerade beliebt, und die Frage nach Wahrheit und Irrtum, nach Recht und Unrecht, die Pflicht, wenn

⁴⁰ Selbstbiographie, 30.

möglich zu gehorchen, und die Neigung, zu sprechen, wie sein Oberhaupt spricht, und in allen Fällen auf der Seite seines Oberhauptes zu stehen, nicht einfach beiseite schieben. Würde diese notwendige Regel beachtet, dann kämen Zusammenstöße zwischen der Autorität des Papstes und der Autorität des Gewissens nur sehr selten vor. Auf der anderen Seite haben wir schließlich in der Tatsache, dass das Gewissen jedes einzelnen in außergewöhnlichen Fällen frei ist, einen Garanten und eine Bürgschaft... dafür, dass kein Papst jemals imstande sein wird ..., für seine eigenen Zwecke ein falsches Gewissen zu schaffen«⁴¹.

Im »Brief an den Herzog von Norfolk« schließt Newman seine Ausführungen über das Gewissen mit dem oft zitierten Trinkspruch ab: »Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst«⁴². Dieses Wort, das Newman wohl mit einem Augenzwinkern formuliert hat, bedeutet vor allem, dass unser Gehorsam gegenüber dem Papst kein blinder, sondern ein vom gläubigen Gewissen gestützter Gehorsam ist. Wer im Glauben die Sendung des Papstes angenommen hat, wird ihm auch aus innerer Gewissensüberzeugung gehorchen. Insofern kommt tatsächlich zuerst das Gewissen, das vom Glauben erleuchtete Gewissen, und dann der Papst.

Newman hält konsequent an der gegenseitigen Zuordnung von Gewissen und Kirche fest. Man kann sich nicht auf ihn bzw. auf seinen Trinkspruch berufen, um die Autorität des Gewissens gegen die Autorität des Papstes zu stellen. Beide Autoritäten, die subjektive und die objektive, bleiben aufeinander angewiesen und aneinander gebunden: der Papst an das Gewissen und das Gewissen an den Papst.

Schlussbemerkung

Die Rede vom Gewissen ist im heutigen Sprachgebrauch vieldeutig geworden. Der selige John Henry Newman kann uns durch sein Leben und seine Lehre helfen, die wahre Bedeutung des Gewissens als Echo der Stimme Gottes neu zu erfassen und von unzureichenden Auffassungen abzugrenzen. Newman verstand es, die Würde des Gewissens voll zur Geltung zu bringen, ohne von der objektiven Wahrheit abzuweichen. Er würde nicht sagen: Gewissen ja! – Gott oder Glaube oder Kirche nein!, sondern vielmehr: Gewissen ja! – und gerade deswegen Gott und Glaube und Kirche ja! Das Gewissen ist der Anwalt der Wahrheit in unserem Herzen. Es ist »der ursprüngliche Statthalter Christi«.

⁴¹ Polemische Schriften, 169.

⁴² Ebd., 171.

Finalität – Zur Wiederentdeckung eines Grundgedankens

Von Wolfgang Koch, Bonn

P. Réginald Garrigou-Lagrange O. P. (1877–1964) gilt als bedeutendster Thomist des 20. Jahrhunderts. Seine Monographie Le Réalisme du Principe de Finalité (1932) liegt seit kurzem in deutscher Übersetzung vor. Untergründig trägt sein Buch zu einem vertieften Verständnis der gedanklichen Probleme bei, die durch »modernistische« Strömungen der Theologie und die neuzeitliche Physik aufgeworfen werden.

Omne agens agit propter finem. – Alles Wirkende wirkt auf ein Ziel hin. 49-mal findet sich diese Argumentationsfigur so oder in nur leicht abgewandelter Form im Gesamtwerk des Thomas von Aquin, des *doctor communis* der abendländischen Kirche. Sinngemäß nimmt Thomas 3047-mal Bezug auf den Gedanken der *Finalursache*.¹

Was ist eine »Finalursache«? Jeder, der ein Phänomen verstehen möchte, fragt nach seinen *Ursachen*, nach »Kausalität«. *Causa* entspricht dem griechischen *archê*, das wörtlicher mit »Ursprung« zu übersetzen wäre. Die mittelalterliche Scholastik, anknüpfend an Aristoteles, unterschied vier Arten von Ursachen: die *causa materialis*, *formalis*, *efficiens* und *finalis*. Seinen philosophisch interessierten, aber überwiegend durch naturwissenschaftliches Denken geprägten Lesern gibt der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker (1912–2007) ein prägnantes Beispiel: »Betrachten wir etwa ein Weinglas. Seine *causa materialis* ist der Stoff, aus dem es gemacht wurde: das Glas. Seine *causa formalis* besteht, das ist jedenfalls das Einfachste, in seiner Gestalt: der Kelchform. Es kann ein Ding nur geben, weil eine bestimmte Gestalt möglich ist. Bei der *causa efficiens* wird nach dem »Wie« der Entstehung des Dings gefragt. Sie ist das, was das Glas hervorgebracht hat: die Hand und der Atem des Glasbläfers. Seine *causa finalis* ist sein Zweck: dass man aus ihm Wein trinke. Zweck ist Ursache, denn er zeigt ein Bedürfnis an und erklärt daher die Existenz. Dasselbe Ding hat also im Allgemeinen zugleich alle vier Ur-

¹ Dies ergibt eine Suche in Corpus Thomisticum, www.corpusthomicum.org, einer vollständigen, im Internet frei verfügbaren digitalen Ausgabe der Werke des hl. Thomas nach den besten zugänglichen Texten, herausgegeben von P. Roberto Busa SJ (1913–2011), dem Begründer der wissenschaftlichen Anwendung der Informatik in den Geisteswissenschaften. Basierend auf computerlinguistischen Methoden schuf er unterstützt durch Thomas J. Watson, dem Gründer des Computerunternehmens IBM, eine Suchmaschine, die Wörter, Sätze, Zitationen, Ähnlichkeiten, Querverbindungen sowie statistische Daten im Werk des Hl. Thomas auffindet, zusammenstellt und ordnet. An der Gregoriana lehrte Busa zuletzt Computerunterstützte Textanalyse und Thomistische Hermeneutik. Durch die informationswissenschaftliche Leistung Busas ist das Werk des Aquinaten heute in einer vorbildlichen Weise erschlossen.

sachen; sie machen einander nicht Konkurrenz, sondern geben die verschiedenen Gesichtspunkte an, mit deren Hilfe man verstehen kann, wieso es dieses Ding gibt«.²

Garrigou-Lagrange: Der Realismus der Finalität

Mit der *causa finalis* als einem philosophischen Grundgedanken im Werk Thomas von Aquins befasst sich auch eine Monographie des Dominikaners P. Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), der als wichtigster thomistischer Theologe des 20. Jahrhunderts gilt. Joachim Volkmann gebührt das Verdienst einer kürzlich vorgelegten Übersetzung in den *editiones scholasticae*, die dieses Werk thomistischen Denkens auch philosophisch interessierten Laien erschließt, die für das Studium des französischen Originals nicht die Zeit oder Mühe aufwenden können.³

Garrigou-Lagrange lehrte von 1909 bis 1960 am Angelicum in Rom. Viele seiner Schüler wurden einflussreiche Persönlichkeiten des katholischen Geisteslebens. Sein prominentester Doktorand ist der spätere Papst Johannes Paul II. In einem seiner Hauptwerke verknüpft Garrigou-Lagrange die spekulative Theologie Thomas von Aquins mit der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz.⁴ Der bedeutende Münsteraner Thomas-Interpret Josef Pieper (1904–1997) zitiert ihn häufig.

Garrigou-Lagranges Monographie geht von der Beobachtung aus, dass seit Hume und Kant zwar zahlreiche Werke über das Prinzip der *causa efficiens* erschienen seien, das Prinzip der Finalität und die ihm zu- und untergeordneten Prinzipien jedoch trotz ihrer großen Bedeutung wenig Beachtung gefunden hätten. Ohne diese Prinzipien bliebe aber die »thomistische Synthese« völlig unbegreiflich und unfassbar, in ihrem Lichte jedoch würden alle ihre Teile hell und klar.⁵ Mit Blick auf ihre grundlegende Relevanz betrachtet Garrigou-Lagrange zwei vorrangige Anwendungen dieses Prinzips, die Finalität der Wahrnehmung und die des Wollens. Insbesondere untersucht er die gegenseitigen Abhängigkeiten der vier *causae* und zeigt den Nutzen des Prinzips *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* – *Es gibt eine gegenseitige Abhängigkeit von Ziel und Handelndem, von Materie und Form* für verschiedene Einzelprobleme: »Dieses oft vernachlässigte Prinzip ist eines der fruchtbarsten

² C. F. von Weizsäcker (1948–2004). *Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik*. Kapitel 2: *Ursache*, S. 132, Hirzel, Stuttgart 2004. Von Weizsäcker, Schüler Friedrich Hunds und Werner Heisenbergs, wurde wegen seines Atomkernmodells für den Nobelpreis in Physik vorgeschlagen. 1957 übernahm er einen Lehrstuhl am Philosophischen Seminar der Universität Hamburg, das er zugleich als Direktor leitete. Gemeinsam mit dem Philosophen Jürgen Habermas, dessen Gespräch mit Josef Kardinal Ratzinger im Jahr 2004 bemerkenswert ist (*Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Herder), übernahm von Weizsäcker 1979 die Leitung des neu gegründeten Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der technisch-wissenschaftlichen Welt.

³ P. Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1932). *Le Réalisme du Principe de Finalité*. Paris 1932. Dt. »Der Realismus der Finalität«, übers. v. J. Volkmann, editiones scholasticae, 2011.

⁴ P. Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1923). *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Dt. »Mystik und christliche Vollendung«, Verlag Nova & Vetera, Bonn 2004 (Nachdr. d. Ausg. Augsburg 1927).

⁵ *Der Realismus der Finalität*, S. 2.

und folgenreichsten; es erlaubt, das Geheimnis der Dinge zu begreifen und die Dinge an ihrem ihnen zukommenden Ort zu sehen«. ⁶ In von Weizsäckers einleitendem Beispiel klingt dieser Gedanke an.

Unmittelbar führt Garrigou-Lagrange seine Leser in ein spannendes intellektuelles Abenteuer und ins Zentrum einer konsequenzenreichen Debatte. Die philosophischen Probleme des Seins, des Werdens, von Akt und Potenz, der Ursachen, des Prinzips der Identität, von Zufall und Notwendigkeit, des Nihilismus werden einleitend in zwei dialogisch gestalteten Kapiteln lebendig, in denen Heraklit und Parmenides, Platon und Aristoteles sowie der »Sophist« miteinander im Gespräch ringen. Der Leser spürt sofort, wie sehr hinter diesen Gestalten viele Aspekte und Probleme der neuzeitlichen und Gegenwartsphilosophie sichtbar werden.

Doch warum sind das Thema »Finalität« und die von ihm aufgeworfenen Fragen überhaupt von aktuellem Interesse und nicht nur philosophiegeschichtlich relevant? Wie sich zeigt, hat die *causa finalis* der Scholastiker, metaphysisches Denken überhaupt, eine fundamentale Bedeutung für das Verständnis der kirchlichen Situation unserer Zeit. Möglicherweise wirft diese Betrachtungsweise sogar ein neues Licht auf das »Verständnis« naturwissenschaftlicher »Erklärungen«.

Finalität und »modernistisches« Denken

Für Katholiken unserer Zeit, die mit und an der Kirche leiden und ihre heutige Lage tiefer verstehen wollen, wird es im dritten Kapitel besonders fesselnd. Am Beispiel des Mathematikers und Philosophen Édouard Le Roy (1870–1954), ⁷ eines persönlich gläubigen Mannes, erläutert Garrigou-Lagrange die Grundproblematik einer im Innenraum der Kirche entstandenen Geistesrichtung, die von Papst Pius X. als »Modernismus« verurteilt wird. Seine Detailanalyse am konkreten »Fall« ist eine lehrreiche Illustration der folgenreichen innerkirchlichen Debatten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Roberto de Mattei in seiner kürzlich vorgelegten Geschichte des Vaticanum II einleitend skizziert. ⁸

Das Denken Le Roys wird wesentlich von der »Lebensphilosophie« Henri Bergsons (1859–1941) geprägt. Le Roy wird 1921 Nachfolger Bergsons am Collège de France und folgt ihm 1945 in der Académie française. Auch Garrigou-Lagrange hört als junger Mönch bei Bergson an der Sorbonne, zu dem er trotz fundamentaler Differenzen bis zu seinem Tod Kontakt hält. Bergson starb ungetauft; an seinem Grab sprach jedoch, seinem Wunsch entsprechend, ein katholischer Priester die To-

⁶ *Der Realismus der Finalität*, S. 3.

⁷ Édouard Le Roy, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band IV (1992), Spalten 1525–1529, Benz.

⁸ R. de Mattei (2010). *Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Turin 2010. Dt. »Das Zweite Vatikanische Konzil: Eine bislang ungeschriebene Geschichte«, Edition Kirchliche Umschau 2011. Der italienische Historiker Roberto de Mattei (*1948) lehrt Kirchengeschichte an der Università Europea di Roma. Seit 2004 ist er Vizepräsident des Consiglio Nazionale delle Ricerche. Für seine Geschichte des Vaticanum II erhielt er 2011 den angesehenen Historikerpreis »Premio Acqui Storia«.

tengebete. Gemeinsam mit dem Physiker Pierre Duhem (1861–1916) und dem Mathematiker Henri Poincaré (1854–1912) entwickelt Le Roy einen konventionalistischen Ansatz⁹ zur Grundlegung der Mathematik. Auf die Kontroverse zwischen Garrigou-Lagrange und Duhem über das Verhältnis der metaphysischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs zu den kausalen Paradoxien, die sich aus dem Trägheitsprinzip der Physik ergeben,¹⁰ gehen wir noch ein.

Garrigou-Lagrange analysiert Schriften Le Roys, die die klassischen Gottesbeweise kritisieren: Gott sei nicht zu beweisen (*prouver*), sondern nur zu erfahren (*éprouver*). Dennoch versucht Le Roy ein »finales« Argument für die Existenz Gottes zu formulieren, das Blaise Pascal folgend von der Sehnsucht nach Glück und dem Trachten der menschlichen Seele ausgeht. Seinen konventionalistischen Denkansatz auf die kirchlichen Offenbarungsquellen übertragend, äußert sich Le Roy zum Wesen des Dogmas, das für ihn eine praktische Lebensregel ohne darüberhinausgehenden theoretischen Gehalt ist, und über Wunder, in denen er eine rein spirituelle Zeichen-dimension sieht. Der Gedanke einer *Evolution créatrice* im Sinne Bergsons, die Annahme also, »Werden habe seinen Ursprung in sich selbst, es sei die fundamentale Realität«,¹¹ führt bei Le Roy letztlich auf »ein Werden ohne effiziente, von ihm verschiedene Ursache, ein Werden ohne finales Ziel«. ¹² Ein moderner Leser ist versucht, an dieser Stelle Friedrich Nietzsches Prinzip der »Ewigen Wiederkehr« zu assoziieren.¹³ Nach Garrigou-Lagrange verwirft dieser Ansatz »das Geheimnis der Schöpfung, welches mit den Prinzipien der effizienten Kausalität und der Finalität in Einklang gebracht werden kann, um an ihre Stelle *das Absurde* als Prinzip von allem zu stellen: das Mehr, das aus dem Weniger ohne effizienten Grund und ohne Finalität hervorgeht«. ¹⁴ Schließlich wird Le Roy zu »kosmologischen« Konsequenzen seines Denkens gezwungen: »Die Schöpfung kann nicht als historisches Ereignis zu einem bestimmten Datum gesehen werden, das uns sicher unbekannt, aber als solches feststellbar ist. [...] Man wird von der Phantasie getäuscht, wenn man glaubt, an einen Beginn des gesamten Universums, so wie es in der Zeit andauert, denken zu können. [...] Im Grunde ist die Vorstellung einer ersten Ursache ein Götze der Deduktion«. ¹⁵

Die Auseinandersetzung Garrigou-Lagranges mit diesen Vorstellungen vermittelt dem Leser unmittelbar, wie tief ihn diese Fragen seelisch berühren: Ruft doch die

⁹ Konventionalismus (latein. *convenire*: »übereinkommen«) ist eine philosophische Richtung, die von der These ausgeht, dass wissenschaftliche Erkenntnisse nicht auf Übereinstimmung mit der Beschaffenheit der Realität, sondern auf Konventionen beruhen (vergl. mit *veritas aequatio intellectus ad rem*).

¹⁰ *Das Trägheitsgesetz muss als kausales Paradox erscheinen. Das Kausalprinzip, wie immer man es formuliert, nimmt an, jedes Geschehen habe eine Ursache. Die Ursachen von Bewegungen nennt man traditionell Kräfte. Die Trägheitsbewegung ist eine Bewegung ohne Kraft, also anscheinend ohne Ursache.* C. F. von Weizsäcker (1974). *Über das Trägheitsgesetz*. In: *Zeit und Wissen*, Carl Hanser Verlag 1992, S. 813 ff.

¹¹ *Der Realismus der Finalität*, S. 52.

¹² *Der Realismus der Finalität*, S. 56.

¹³ *Die Lehre von der »ewigen Wiederkehr«, das heißt vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustras könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein.* Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Nietzsche-W Bd. 2, S. 1111, Carl Hanser Verlag.

¹⁴ *Der Realismus der Finalität*, S. 56.

¹⁵ *Der Realismus der Finalität*, S. 60.

These, es gebe keinen Weg der Vernunft zu Gott, er sei nur zu »erfahren«, sein ureigenes, von ihm existentiell gelebtes Anliegen auf – die Einheit theologischen Denkens im Geiste Thomas von Aquins mit der mystischen Spiritualität in der Nachfolge des Johannes von Kreuz, dessen Erhebung zum Kirchenlehrer durch Papst Pius XI. er am 24. August 1926 erlebt. Garrigou-Lagrange weiß nur zu genau, wie sehr Le Roys Ansätze ihm selbst und allen, die ihm folgen, letztlich die Wege zu den Quellen des kirchlichen Lebens verschütten. Die Argumentationsstruktur Le Roys sorgfältig analysierend, arbeitet er in großer Klarheit die gedanklichen Unterschiede heraus, welche die »modernistischen« Positionen Le Roys und die traditionell kirchliche Lehre im Geiste Thomas von Aquins als logisch unvereinbar erweisen. Das Prinzip der Finalität besitzt in Garrigou-Lagranges Argumentation eine Schlüsselrolle. Seine Analyse macht klar, dass nicht beide Recht haben können, Thomas und Le Roy. Auch sei kein Kompromiss vorstellbar, der nicht wenigstens eine der Positionen deformiert.

Im Dekret *Lamentabili* (1907) verwirft Papst Pius X. u.a. auch Thesen Le Roys. Es ist jedoch festzuhalten, dass sich Le Roy 1932 mit dem kirchlichen Lehramt versöhnt. Auf heutige Leser wirken Le Roys Vorstellungen wie theologischer Mainstream unserer Zeit. In gewisser Hinsicht liefert Garrigou-Lagrange daher nicht nur einen fesselnden Kommentar zur Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907), in der sich Pius X. gegen den Agnostizismus bezüglich der Existenz Gottes sowie eine rein immanente Gottesvorstellung wendet, sondern auch zur innerkirchlichen Situation unserer Zeit.¹⁶

Aber wer hat nun Recht? Viel scheint davon abzuhängen, ob finales Denken, das teleologisch, vom Ziel her, geprägt ist, als vernünftig annehmbar ist oder nicht. Wie können wir Zutrauen zum Prinzip der Finalität entwickeln? Die folgenden Überlegungen versuchen, es auch in der unbelebten Natur aufzeigen: Gibt es die *causa finalis* in der neuzeitlichen und modernen Physik?

Finalität – ein Grundprinzip auch der Physik?

In seinem Büchlein *Unaustrinkbares Licht* (1953) spricht Josef Pieper von dem Neuland, welches heute auf Eroberung warte, »man mag vielleicht genauer sagen, das schon eroberte Land, das endlich für die philosophische Weltdeutung in Besitz und Nutzung zunehmen wäre«.¹⁷ Es habe »eine geradezu unübersehbare Erstreckung«. Für manche unerwartet, spricht Pieper in diesem Zusammenhang »erstens« von der durch die Physik erschlossene »Weltregion«. Pieper äußert sich jedoch verschiedentlich zur Physik auf eine Weise, die gründliches Nachdenken, wenn auch keine fachliche Beschäftigung mit ihr verrät. Aus solchem Munde ermutigt, jenes auf

¹⁶ Siehe hierzu auch Garrigou-Lagranges Nachtrag *Wohin führt die Neue Theologie?* zu seinem Werk *La Synthèse thomiste* (1946), dt. Übers. greifbar in: *Die »Neue Theologie«*, Amis de St François de Sales 1996.

¹⁷ J. Pieper (1953). *Unaustrinkbares Licht: Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*. Kösel. Die Stelle findet sich am Schluss des Kapitels *Über die Aktualität des Thomismus* am Ende des Abschnitts »Thomismus« als Haltung, S. 148 ff.

Besiedlung wartende Land zu durchstreifen, stoßen wir auf die *causa finalis* und ihre Wirkungen bis in die modernsten Zweige der Physik.

Dieser Befund ist zunächst überraschend, besteht doch im allgemeinen die Vorstellung, der Kausalbegriff der Physik sei auf die *causa efficiens* eingeschränkt, eine Vorstellung, die auf Francis Bacon (1561–1626) zurückgeht und seine Polemik gegen die Finalursache¹⁸ und jegliche »Metaphysik«. Für Wilhelm Dilthey, dessen »Lebensphilosophie« man vielleicht in gedanklicher Nähe zu Bergsons »élan vital« sehen kann, hat »die Sonderung der mechanischen Naturerklärung [...] den Zweckgedanken aus der Naturwissenschaft ausgestoßen.«¹⁹ Selbst ein so scharfsinnig analysierender Denker wie der Philosoph Robert Spaemann (*1927) schreibt in seinem bedeutenden Aufsatz *Naturteleologie und Handlung* (1977) lapidar und unerläutert Sätze wie »Der Gegenstand der Physik konstituiert sich ohne teleologische Annahmen«²⁰ oder »Die Neuzeit, die auf teleologische Interpretation der Bewegung verzichtete, hat sich daher das Instrument der Infinitesimalrechnung zu deren Kontrolle geschaffen.«²¹ Auch der englische Philologe und Philosoph C. S. Lewis (1898–1963), Freund J. R. R. Tolkiens und Josef Piepers, äußert sich in diesem Sinne: »Die Natur [...] scheint die Welt der wirkenden Ursachen [...] im Gegensatz zu finalen Ursachen zu sein. Ich deute dies so: Wenn wir etwas analytisch verstehen und dann beherrschen und zu unserem Vorteil nutzen, führen wir es auf die Ebene der ›Natur‹ in dem Sinne zurück, dass wir unsere Werturteile darüber zurückstellen, seine Finalursache (wenn es eine gibt) ignorieren, und es unter dem Aspekt der Quantität behandeln.«²² Auch Garrigou-Lagrange selbst scheint in der neuzeitlichen Physik keinen Platz für die *causa finalis* zu sehen.²³

Aufschlussreich für die Frage, warum von den vier *causae* der Scholastik im Bewusstsein unserer Zeit allein die *causa efficiens* übrig blieb, ist von Weizsäckers Antwort: »Ein Grund liegt in der Wendung der Neuzeit zum instrumentalen Denken in der Naturwissenschaft. Am imposantesten kommt dieser Zug in der modernen Technik zum Ausdruck. Die alte Denkweise *schaute* die Dinge bewundernd an, die neue

¹⁸ F. Bacon bezeichnet die Teleologie als *inquisitio sterilis [...] et tamquam virgo consecrata [quae] nihil parit*. F. Bacon »De dignitate et augmentis scientiarum« III, 5, zitiert in: R. Spaemann (1977). *Naturteleologie und Handlung*. Philosophische Essays. Reclam 1994, Fußnote 11.

¹⁹ *Die Sonderung der mechanischen Naturerklärung aus diesem Zusammenhang des Lebens, in welchem uns die Natur gegeben ist, hat erst den Zweckgedanken aus der Naturwissenschaft ausgestoßen*. Wilhelm Dilthey (1883). *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Zweites Buch, 4. Abschnitt: *Die Auflösung der metaphysischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit*, 1. *Die Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Bewusstseins*, 2. Die Naturwissenschaften. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen u. a., Leipzig u. a.: B. G. Teubner u. a., 1914 ff., S. 373.

²⁰ R. Spaemann (1977). *Naturteleologie und Handlung*. In: *Philosophische Essays*. Reclam 1994, S. 46.

²¹ *Naturteleologie und Handlung*, S. 56.

²² *Nature seems to be [...] the world [...] of efficient causes (or, in some modern systems, of no causality at all) as against final causes. Now I take it that when we understand a thing analytically and then dominate and use it for our own convenience, we reduce it to the level of ›Nature‹ in the sense that we suspend our judgments of value about it, ignore its final cause (if any), and treat it in terms of quantity*. In: C. S. Lewis (1943). *The Abolition of Man*. In: *The Essential C. S. Lewis*, Touchstone 1996, S. 454.

²³ *Der Realismus der Finalität*, S. 70 ff.

will die Welt auch materiell beherrschen. Wenn Wissen Macht ist, so muss es vor allem die Mittel kennen, die Dinge und Erscheinungen selbst zu machen oder doch zu beeinflussen; es muss zu jeder Sache ihre *causa efficiens* wissen. Die technische Fragestellung: Mit welchen Mitteln kann man bestimmte Zwecke erreichen? kennzeichnet die moderne Situation.²⁴ Damit beschreibt von Weizsäcker einen wesentlichen Grundzug, gewissermaßen die »Mentalität«, die mehr oder weniger unausgesprochen vielen »Weltbildern« zugrunde liegt, die durch Ergebnisse der Naturwissenschaften legitimiert sein möchten.

Über die Wirkungsprinzipien der Physik

Die *Vorlesungen über Theoretische Physik*²⁵ Arnold Sommerfelds (1868–1951), des Pioniers der Atomphysik und Lehrers u.a. Werner Heisenbergs und Wolfgang Paulis, behandeln Wirkungsprinzipien²⁶ wie die von Lagrange und Hamilton, aus denen sich die Bewegungsgleichungen der Klassischen Mechanik ergeben (auch Integral-, Extremal- oder Variationsprinzipien genannt). Angehende Physiker lernen diesen Lehrstoff im 3. Semester; er gehört also zum Anfängerstoff und damit durchaus zum akademischen Bildungskanon. Den Paragraphen 33 des ersten Bandes dieser Vorlesungen beschließt Sommerfeld mit der Bemerkung: »Das Hamiltonsche Prinzip widerspricht, ebenso wie die übrigen Wirkungsprinzipien, unserem Kausalitätsbedürfnis, insofern hier der Ablauf des Geschehens nicht aus dem gegenwärtigen Zustande des Systems bestimmt, sondern unter gleichmäßiger Berücksichtigung von Vergangenheit und Zukunft abgeleitet wird. *Die Integralprinzipien sind scheinbar nicht kausal, sondern teleologisch*«. Der Kursivdruck des letzten Satzes stammt von Sommerfeld. Interessant ist insbesondere, wie der Physiker hier einerseits vom Kausalitätsbedürfnis spricht, also gewissermaßen eine psychologische Kategorie einführt, und andererseits Kausalität instinktiv doch eher auf die *causa efficiens* einengen möchte.

Im § 37 nimmt Sommerfeld diesen Gedanken wieder auf: »Wir knüpfen an den Schluss von § 33 an, wo wir von dem *teleologischen* Charakter des Prinzips der kleinsten Wirkung sprachen. Teleologisch heißt zweckmäßig oder zielbewusst. ›Die Natur wählt unter allen möglichen Bewegungen diejenige aus, die ihr Ziel mit dem

²⁴ *Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik*, S. 133 ff.

²⁵ A. Sommerfeld (1942). *Vorlesungen über theoretische Physik*. Band I: Mechanik. Leipzig 1962.

²⁶ Gemäß dem Prinzip der kleinsten Wirkung nehmen physikalische Felder und Teilchen für eine bestimmte Größe den kleinsten (präziser: stationären) der möglichen Zahlenwerte an. Ein Beispiel ist das Fermatsche Prinzip, nach dem ein Lichtstrahl in einem Medium von allen denkbaren Wegen vom Anfangspunkt zum Endpunkt den Weg mit der geringsten Laufzeit durchläuft. Aus Wirkungsprinzipien folgen bei geeignet gewählter Wirkungsgröße die Bewegungsgleichungen der Mechanik, aber auch die Gleichungen der relativistischen Mechanik, die Maxwell-Gleichungen der Elektrodynamik, die Einstein-Gleichungen der Allgemeinen Relativitätstheorie und die Gleichungen, mit denen man die anderen elementaren Wechselwirkungen beschreibt. Wirkungsprinzipien legen also fest, *welche* konkreten Bewegungs- oder Feldgleichungen physikalisch gültig sind.

kleinsten Aufwande von Aktion (Wirkung) erreicht«, so könnten wir etwa, zwar sehr unbestimmt, aber durchaus im Sinne des Entdeckers dieses Prinzips sagen. Nicht nur teleologische, sondern auch theologische Gesichtspunkte spielten dabei eine Rolle. Maupertuis empfiehlt sein Prinzip damit, dass es der Weisheit des Schöpfers am besten entspreche. Auch Leibniz lagen solche Argumente im Blute, wie der Titel seiner ›Theodizee‹ zeigt. Maupertuis hat sein Prinzip im Jahre 1747 veröffentlicht. Er wurde auf einen (im Original verlorengegangenen) Brief von Leibniz aus dem Jahre 1707 verwiesen, verteidigte aber seine Priorität leidenschaftlich«. Im weiteren Verlauf erläutert Sommerfeld, wie die Wirkungsprinzipien beide Aspekte der Kausalität, Wirk- und Zielursache, in einer abstrakten mathematischen Struktur umfassen. Lesern mit physikalisch-mathematischen Interessen sei auch von Weizsäckers Darstellung empfohlen.²⁷

Der Mathematiker und Physiker Hermann Weyl (1885–1955) gibt dem besprochenen Sachverhalt folgende Formulierung: »Leibniz hob hervor, dass die Kategorie der Zweckmäßigkeit auch für die Physik von Bedeutung sei. [...] Zwischen ›Kausalität‹ und ›Finalität‹ lässt sich aus der Gesetzmäßigkeit selber heraus kein Unterschied etablieren; er betrifft nicht die naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern die metaphysische Deutung mittels der Idee des bestimmenden Grundes. Und hier mag die Teleologie neben der Kausalität ihr volles Recht bewahren«.²⁸

Das Hamiltonsche Prinzip und damit der gedanklich anspruchsvolle Kausalitätsbegriff der neuzeitlichen Physik wird konstitutiver Bestandteil sowohl der Relativitäts- wie der Quantentheorie. So schreibt Sommerfeld in seinen Vorlesungen: »In der obigen Fassung genügt also das Hamiltonsche Prinzip von selbst der Invarianzforderung der Relativitätstheorie. Hierin sieht Planck den *glänzendsten Erfolg, den das Prinzip der kleinsten Wirkung errungen hat*«. Sommerfeld ist selbst einer der ersten, die Wirkungsprinzipien in der Hydro- und Elektrodynamik einsetzen. Nicht nur die Einstein-Gleichungen der Allgemeinen Relativitätstheorie ergeben sich aus einem Wirkungsprinzip, auch die zugehörigen Bewegungsgleichungen werden als »Gedächtnis« eingeführt, also als kürzeste Kurven, ganz im Geiste dieser Prinzipien. Ferner ergeben sich die Feldgleichungen der Quantenelektro- und -chromodynamik aus Wirkungsprinzipien, welche die zeitliche Entwicklung und besonders anspruchsvollen Kausalitätsbeziehungen in quantenmechanischen Systemen beschreiben. Sichtbar wird das »Teleologische« auch in Feynmans Pfadintegralformulierung der Quantentheorie (1948), die auf einem Grundgedanken Diracs fußt (1933) und die Wirkungsprinzipien der klassischen Physik auf der Basis des Huygensschen Wellenprinzips tiefer begründet.²⁹

²⁷ *Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik*, S. 153ff.

²⁸ H. Weyl (1928). *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. Leibniz Verlag München o.J., S. 162.

²⁹ *Aber anscheinend hat niemand je gefragt, warum die Quantentheorie selbst (d.h. die Schrödingergleichung) auch aus einem Variationsprinzip abgeleitet werden kann*. In: C. F. von Weizsäcker (1985). *Aufbau der Physik*. Carl Hanser Verlag, S. 312.

Implizit ist die *causa finalis* also in der gesamten Physik präsent und tief in ihr verwurzelt, wenn auch auf eine keineswegs leicht zu durchschauende und in einem philosophischen Sinne »verstandene« Weise.³⁰ Offenbar befinden wir uns tief in einem jener schon eroberten Länder, von denen Josef Pieper fordert, sie seien »endlich für die philosophische Weltdeutung in Besitz und Nutzung zu nehmen«.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen war die Frage, ob das Prinzip der Finalität tatsächlich als plausibel annehmbar ist, ob es also vernünftig ist und man den Mut haben kann, sich auf Garrigou-Lagrange und sein »metaphysisches« Denken einzulassen. Für die philosophische Betrachtung öffnet sich jedenfalls ein weites Feld. Ein Wegbegleiter könnte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) sein, der nicht nur intensiv über die Wirkungsprinzipien der Physik nachgedacht hat, sondern nach Sommerfeld in gewisser Hinsicht sogar die Priorität bei ihrer Entdeckung beansprucht: »Ich schmeichle mir, in die Harmonie der verschiedenen Reiche eingedrungen zu sein und sie durchdrungen zu haben. Ich habe gesehen, dass beide Seiten recht haben – schon deshalb, weil sie sich in keiner Weise aneinander stoßen. Und dass in den Phänomenen der Natur alles zugleich mechanisch und metaphysisch vor sich geht, dass die Urquelle der Mechanik aber in der Metaphysik liegt.«³¹ In seiner *Monadologie* schreibt er: »Und die beiden Reiche, das Reich der Wirkursachen und dasjenige der Finalursachen, harmonieren miteinander.«³² In diesen Formulierungen könnte man Leibniz' Version des Prinzips *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* sehen, das für Garrigou-Lagrange von zentraler Bedeutung ist. Scharfsinnige Köpfe des 20. Jahrhunderts, wie der Mathematiker und Logiker Kurt Gödel (1906–1978), Hermann Weyl oder Carl Friedrich von Weizsäcker, hatten jedenfalls größten Respekt vor Leibniz.³³

Finalität in der physikalischen Kosmologie

Aus einem Denken, das alles »Werden« aus sich selbst entstehend auffasst, einem »Werden ohne effiziente, von ihm verschiedene Ursache, ein Werden ohne finales

³⁰ Auch der Begriff der *causa formalis* ist anscheinend mit der gedanklichen Struktur der Physik verwoben. Von Weizsäcker schreibt dazu: »Die mathematischen Naturgesetze kommen der alten *causa formalis* nahe. Sie beschreiben abstrakt Vorgänge als zeitliche Gestalten. Die moderne Kausalvorstellung konstituiert eine zeitliche Morphologie«. In: *Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik*, S. 137.

³¹ *Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point. Que tout ce fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature mais que la source de la mécanique est dans la métaphysique.* G. W. Leibniz (1704). Lettre a M. M. Remond de Montmort. Vienne, 10. Janvier 1714. In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. III, S. 607.

³² *Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.* In: G. W. Leibniz (1714) *Monadologie und andere metaphysische Schriften / Discours de métaphysique; La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.* Felix Meiner, Hamburg 2002. *Monadologie* § 79.

³³ Von Weizsäcker schreibt etwa: »Als wir vor einigen Jahren eine Leibniz-Tagung [...] machten, empfand ich von neuem, dass Leibniz vielleicht der intelligenteste Mensch war, der je gelebt hat«. In: C. F. von Weizsäcker (1989). *Lieber Freund! Lieber Gegner! Briefe aus fünf Jahrzehnten.* Carl Hanser Verlag 2002, S. 260 ff., Brief an Helmut Schnelle vom 26. Oktober 1989. Helmut Schnelle (*1932) ist ein international renommierter Sprachwissenschaftler, Philosoph und Computerlinguist. Zuletzt lehrte er an der Ruhr-Universität Bochum.

Ziel«, ³⁴ ergebe sich zwangsläufig die Unmöglichkeit, »an einen Beginn des gesamten Universums [...] denken zu können«, schreibt Le Roy. ³⁵ Wie lautet der Befund der modernen physikalischen Kosmologie?

Als Garrigou-Lagrange seine Monographie verfasst, hatte der junge Priester Georges Lemaître, ein Schüler Kardinal Merciers (1851–1926), des Gründers des Institut supérieur de philosophie an der katholischen Universität Löwen, eines der Zentren thomistischen Denken, bereits seinen Forschungsaufenthalt bei Sir Arthur Eddington (1882–1944) an der Universität Cambridge abgeschlossen und seine bahnbrechende Arbeit über die Expansion des Universums vorgelegt. ³⁶ Eddington, der bedeutendste Astrophysiker seiner Zeit, der 1919 als erster quantitative Vorhersagen aus Einsteins Allgemeiner Relativitätstheorie experimentell bestätigt hatte, widmet der Arbeit seines Schülers Lemaître eine enthusiastische Besprechung. ³⁷ Von der Entdeckung Lemaîtres ausgehend, verfügt die physikalische Kosmologie heute über ein mathematisch klar formuliertes und experimentell exzellent bestätigtes Modell vom Anfang der Zeit. Es ist bemerkenswert, dass die Gedanken des heiligen Augustinus über das Wesen der Zeit im 11. Kapitel seiner *Confessiones* in modernen wissenschaftlichen Arbeiten zu physikalischen Kosmologie häufig zitiert werden. ³⁸ Papst Pius XII. greift die kosmologischen Gedanken Lemaîtres vielleicht etwas zu enthusiastisch auf. ³⁹ Ein völlig zufriedenstellendes philosophisches »Verständnis« dieser als »Urknall« bezeichneten Vorstellung steht nach Ansicht des Verfassers noch aus. Eine Position wie die Le Roys lässt sich jedoch mit dem gegenwärtigen Stand der Kosmologie nicht mehr vereinbaren.

Ein vielleicht noch anspruchsvolleres Problem ergibt sich für die philosophische Reflektion aus einem Phänomen, das als »Kosmische Feinabstimmung« oder »An-

³⁴ *Der Realismus der Finalität*, S. 56.

³⁵ *Der Realismus der Finalität*, S. 60.

³⁶ G. Lemaître (1927). *Un Univers homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques*. *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles* 47: 49 (<http://adsabs.harvard.edu/abs/1927ASSB...47..49L>).

³⁷ A. S. Eddington (1930). *On the instability of Einstein's spherical world*. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, Vol. 90, p. 668–688, 05/1930 (<http://adsabs.harvard.edu/abs/1930MNRAS..90..668E>).

³⁸ *Book XI of Augustine's Confessions contains a famous discussion of the nature of time, and it seems to have become a tradition to quote from this chapter in writing about cosmology*. Steven Weinberg, *Reviews of Modern Physics*, vol. 61, no. 1, p. 15, footnote 13, Jan. 1989. Weinberg führt bedeutende Autoren an und fügt hinzu: *To this, I can add one more very relevant quote: »I confess to you, Lord, that I still do not know what time is. Yet I confess too that I do know that I am saying this in time, that I have been talking about time for a long time«.*

³⁹ *Im Flug durch die Äonen gelang es der zeitgenössischen Wissenschaft, Zeuge des erhabenen Augenblicks zu werden, des ur-anfänglichen FIAT LUX, aus dem die Materie ausbrach aus nichts als einem See von Licht*. Papst Pius XII., 8th General Assembly of the International Astronomical Union, 1952. Lemaître ging diese Aussage zu weit (siehe J. Turek (1986). *Georges Lemaître and the Pontifical Academy of Sciences*. Vatican Observatory Publications 2, 166–175). Während Lemaîtres naturwissenschaftliche Lebensleistung exzellent erforscht ist, scheint sein offenbar umfangreiches theologisches Schrifttum noch der systematischen Erschließung zu harren. Die beiden Aufsätze D. Lamberts in der *Revue théologique de Louvain*, *Mgr Georges Lemaître et les Amis de Jésus*, 1996, vol. 27, no. 3, pp. 309–343 und *Monseigneur Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, 1997, vol. 28, no. 1, pp. 28–53 bieten einen Einstieg.

thropisches Prinzip« unter Physikern wohlbekannt ist. 1973 hat der Astronom Brandon Carter (*1942) im Rahmen eines Symposiums zu Ehren des 500. Geburtstags Nikolaus Kopernikus' zuerst auf dieses Phänomen hingewiesen. Dahinter verbirgt sich die Beobachtung, dass eine kaum übersehbare Fülle physikalischer Sachverhalte äußerst subtil zusammenwirken und in höchster Präzision aufeinander abgestimmt sein muss, damit im Universum die Existenz komplexer Lebensformen physikalisch möglich ist. Das Gefüge der für die Existenz von Leben relevanten Tatsachen erstreckt sich von subatomaren Welt in kosmische Dimensionen und erweist das Universum in zahllosen Details als einen auf das Leben hingeorordneten *Kosmos*:⁴⁰ »Obwohl unsere Lage nicht notwendiger Weise zentral ist, ist sie doch zweifellos in gewissem Ausmaß privilegiert«, schreibt Carter in der nüchternen Diktion des Naturwissenschaftlers.⁴¹

Von Weizsäcker hat als junger Physiker in seinen Arbeiten zu den Prozessen der Energiegewinnung im Innern von Sternen (Bethe-Weizsäcker-Zyklus) sowie seine Studien zur Entstehung des Sonnensystems und zur Bildung von Galaxien Einzeltatsachen im Kontext der kosmischen Feinabstimmung selbst entdeckt. Als 76-jähriger Philosoph äußert sich von Weizsäcker über dieses Phänomen in einem sehr persönlichen Brief⁴² und »zur metaphysischen oder theologischen Bedeutung des ganzen

⁴⁰ Die materialreichste Übersicht bieten immer noch John D. Barrow und Frank J. Tipler (*The Anthropic-Cosmological Principle*. Oxford University Press, 1988). Eine gut lesbare, neuere Einführung bietet der Molekularbiologe und anglikanische Theologe Alister E. McGrath (*A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*. Westminster Press 2009). Leser mit naturwissenschaftlichen Interessen seien hingewiesen auf M. Rees (2000). *Just Six Numbers*. Basic Books, New York. Eine völlig befriedigende, den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten gegenüber ausgewogene Darstellung des Phänomens der kosmischen Feinabstimmung und vor allem eine philosophischen Deutung stehen nach Meinung des Verfassers noch aus.

⁴¹ *Although our situation is not necessarily central, it is inevitably privileged to some extent*. In: B. Carter (1974). *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*. IAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. Dordrecht: Reidel. pp. 291–298. Der Mathematiker und Kosmologe Roger Penrose formuliert den Gedanken auf diese Weise: *The argument can be used to explain why the conditions happen to be just right for the existence of (intelligent) life on the earth at the present time. For if they were not just right, then we should not have found ourselves to be here now, but somewhere else, at some other appropriate time. [...] The issue concerned various striking numerical relations that are observed to hold between the physical constants (the gravitational constant, the mass of the proton, the age of the universe, etc.). A puzzling aspect of this was that some of the relations hold only at the present epoch in the earth's history, so we appear, coincidentally, to be living at a very special time (give or take a few million years!)*. In: *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press 1989, Kapitel 10, S. 561.

⁴² [...] Eine konkrete Gestalt dieser Überlegung heute ist, dass man sagt, es hätte die chemischen Verbindungen, auf denen das Leben beruht, nicht geben können, wenn gewisse Naturkonstanten, z.B. diejenige, die die Stärke der elektrischen Wechselwirkung bestimmt, die sog. Feinstrukturkonstante, andere Zahlenwerte hätten, als sie sie wirklich haben. Statt der Annahme einer zweckmäßigen Anlage der Welt eigens mit solchen Werten der Konstanten, die zur Entstehung des Lebens geeignet sind, kann man dann aber auch die Annahme machen – auch das sagen einige heutige Autoren –, es gäbe eben unendlich viele verschiedene Welten, in deren jeder die Konstanten andere Werte haben, und nur in derjenigen Welt, in der die Konstanten die für das Leben notwendigen Werte haben, sei Leben entstanden, sei infolgedessen auch eine Menschheit entstanden, die über solche Probleme überhaupt nachdenken kann, und daher fänden wir uns nun zu unserer unberechtigten Überraschung genau in einer Welt mit diesen Konstanten vor. In: *Lieber Freund! Lieber Gegner!* S. 228 ff., Brief an Martina Wille vom 1. März 1988]. Von Weizsäcker war mit Gundula Wille verheiratet. Martina wird wohl ein Mitglied der Familie seiner Frau sein.

Gedankens«. ⁴³ Der Mathematiker und Physiker Freeman Dyson (*1923) macht sich auf seine Weise über dieses Phänomen Gedanken und kommentiert es mit einer launigen Formulierung: «The more I examine the universe and study the details of its architecture, the more evidence I find that the universe in some sense *must have known that we are coming*«. ⁴⁴ Einen expliziten Bezug zu teleologischem Denken stellt er in seinen Gifford Lectures her. ⁴⁵

⁴³ [...] Ich finde, das ist ziemlich ähnlich, wie es seinerzeit die Debatte über die Entstehung des Planetensystems war. Johannes Kepler, den ich wohl unter allen Physikern der Neuzeit am meisten liebe, hat die Gesetze der Planetenbewegung gefunden und war darüber schlechthin glücklich. Er war überzeugt, damit einen höchsten Gottesdienst geleistet zu haben, indem er Gottes Schöpfungsgedanken in ihrer einfachen Form erkannt und nachgedacht hat. Dann kam Isaac Newton und erklärte auch noch die drei Keplerschen Gesetze durch die Grundgesetze der Mechanik zusammen mit dem Gravitationsgesetz. Dieses fasste er nun auf im Sinne der damals entstehenden aufklärerischen Gesinnung, dass er nunmehr eben das Funktionieren des Systems ohne Einwirkung eines göttlichen Willens mechanisch begreifen könne. Andererseits aber konnte er die Entstehung des Systems mit seinen Prinzipien sich nicht klarmachen. Er konnte sich nur klarmachen, dass, wenn es einmal entstanden ist, es funktioniert. Infolgedessen ließ er zu, dass Zeitgenossen von ihm sagten, er habe hier einen neuen Gottesbeweis gefunden, nämlich dass man einen intelligenten Schöpfer - eine Art Ingenieurgott - braucht, um die Welt entstehen zu lassen, die dann danach wie eine Maschine abläuft. Immanuel Kant war der erste, der eine Theorie der Entstehung nach mechanischen Gesetzen für das Planetensystem angab, die wir auch heute noch im Prinzip für ziemlich richtig halten. Die Theorie, die ich im Jahre 1943 für die Entstehung des Planetensystems aufgestellt habe, ist - wie ich erst später merkte - mit der Kantschen sehr eng verwandt. Meine Theorie ist nun auch noch nicht die endgültige, aber die jungen Astrophysiker sagen mir, man halte sie doch für ziemlich gut. Nun hat Laplace dann Kants Gedanken neu aufgenommen und noch etwas anders formuliert (übrigens, wie mir heute scheint, weniger gut, als Kant es getan hat); und als er dieses sein System der Welt als Buch dem Kaiser Napoleon überreichte, fragte ihn dieser: »Und wo ist in Ihrem System noch Platz für Gott?«, und darauf antwortete er: »Sire, diese Hypothese hatte ich nicht nötig.« Ich finde aber, dass Kant, der seine Hypothese als junger 31jähriger Mann veröffentlicht hat, schon eine sehr viel bessere Antwort gegeben hat als Laplace. Im Vorwort zu seinem Buch »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« sagt er nämlich: »Man könnte mir den Vorwurf machen, dass ich hiermit dem Schöpfungsglauben Abbruch tue, dass ich« - so drückte er es aus - »Epikur wieder mitten im Christentume auferstehen lasse. Gegen diesen Vorwurf fühle ich mich aber geschützt, denn es scheint mir, höher als ein Gott, der zuerst Naturgesetze schuf und sie dann durchbrechen musste, um auch eine Welt zu schaffen, wäre ein Gott zu bewundern, der Naturgesetze so geschaffen hat, dass nach ihnen die Welt mit Notwendigkeit entstehen musste.« Das ist natürlich im Sinne von Leibniz gedacht, der für den jungen Kant noch der maßgebende Philosoph war. Er ist im Grunde auch die Wiederaufnahme des Gedankens von Kepler, und wenn man es in der Philosophiegeschichte zurückverfolgt, so ist es wohl eigentlich Platonismus. Da ich selbst auch etwa so denke, habe ich nicht das Bedürfnis, aus den Schwierigkeiten, die wir haben, die Entstehung des Lebens physikalisch zu begreifen, eine Art Gottesbeweis herzuleiten, sondern würde denken, wenn wir die Entstehung des Lebens gemäß der Physik verstanden hätten, so hätten wir vermutlich einen besseren Gottesdienst geleistet, als wenn wir behaupteten, dass man das nicht verstehen kann. Aber das sind subjektive Ansichten, und ich kann sehr wohl jemanden achten, der anders darüber denkt. In: *Lieber Freund! Lieber Gegner!* S. 229 ff.

⁴⁴ »Je mehr ich das Universum untersuche und die Details seiner Architektur studiere, desto mehr Evidenz finde ich, dass das Universum in gewissem Sinne gewusst haben muss, das wir kommen«. In: *The Anthropic Cosmological Principle*, S. 318.

⁴⁵ *The most familiar example of a meta-scientific explanation is the so-called Anthropic principle. The Anthropic principle says that laws of nature are explained if it can be established that they must be as they are in order to allow the existence of theoretical physicists to speculate about them. We know that theoretical physicists exist: ergo, the laws of nature must be such as to allow their existence. This mode of explanation is frankly teleological. It leads to non-trivial consequences, restrictions on the possible building blocks of the universe, which I have not space to discuss in detail. Many scientists dislike the Anthropic Principle because it seems to be a throwback to a pre-Copernican, Aristotelian style of reasoning. It seems*

Den Verfasser lässt das Phänomen der kosmischen Feinabstimmung an Leibniz und seine Vorstellung »möglicher Welten« denken. In diesem Sinne stehen neben die Welt, die wir allein kennen, fiktive andere, nur gedachte Welten, in denen die uns bekannten physikalischen Gesetze, Anfangsbedingungen, Naturkonstanten anders, sogar minimal anders sind. Diese Fiktion erweist die Welt, die wir kennen, als unter allen möglichen Welten durch bestimmte Eigenschaften ausgezeichnet. Es zeigt sich, dass ihre Eigenschaften die Bedingungen der Möglichkeit höheren Lebens formulieren. Die Realisierung dieser Möglichkeit erfordert ein subtiles Ineinandergreifen zahlloser kontingenter Einzeltatsachen.⁴⁶ In diesem Sinne wirft das Phänomen der kosmischen Feinabstimmung ein unerwartet aktuelles Licht auf Leibniz' Gedanken von der wirklichen Welt als der »besten aller möglichen Welten« und illustriert aus einem anderen Blickwinkel seine bereits oben zitierte Auffassung »La source de la mécanique est dans la métaphysique«.⁴⁷

Obwohl die Bemühungen um ein philosophisches »Verständnis« der hier umrissenen physikalischen Erkenntnisse keineswegs abgeschlossen sind,⁴⁸ zeichnet sich doch mit einiger Sicherheit ab, dass der gegenwärtige Stand der physikalischen Kosmologie Garrigou-Lagranges metaphysisches Denken über das Prinzip der Finalität begünstigt. Ein Denken wie das Le Roys kann daraus jedenfalls keine Plausibilität ableiten. Der Rückgriff auf einen »metaphysischen Pluralismus« zur Deutung der kosmologischen Fakten ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert.⁴⁹

Der Physiker und der Metaphysiker: ein unvollendetes Gespräch

Die kosmische Feinabstimmung mit ihrem Bezug zum Prinzip der Finalität konnte Garrigou-Lagrange nicht kennen. Von Lemaîtres Arbeiten hätte er wissen können; je-

to imply an anthropocentric view of the cosmos. Whether you like the Anthropic principle or not is a matter of taste. I personally find it illuminating. It accords with the spirit of modern science that we have two complementary styles of explanation, the teleological style allowing a rôle for purpose in the universe at large, and the non-teleological style excluding purpose from phenomena within the strict jurisdiction of science. In: F. J. Dyson (1985). *Infinite in all directions*. Gifford Lectures Given at Aberdeen, Scotland April-November 1985. Harper Perennial 2004, S. 295-299. Freeman Dyson, Sohn des englischen Komponisten George Dyson, lehrte und forschte am Institute for Advanced Studies in Princeton, NJ, USA. Von ihm stammen bahnbrechende Arbeiten auf den Gebieten Quantenelektrodynamik, Festkörperphysik, Astronomie und Nukleartechnik.

⁴⁶ P. D. Ward, D. Brownlee (2000). *Unsere einsame Erde: Warum komplexes Leben im Universum unwahrscheinlich ist*. Springer Berlin Heidelberg, 2001, S. 36 ff.

⁴⁷ Vergl. hierzu das Kapitel *Naturgesetz und Theodizee* in: C. F. von Weizsäcker (1954). *Zum Weltbild der Physik*. Hirzel, Stuttgart 2004.

⁴⁸ Als Einstieg in die umfangreiche Literatur: G. F. R. Ellis (2011). *Multiversum in Beweisnot*. Spektrum der Wissenschaft, November 2011.

⁴⁹ *In order to block this new meta-version of the design argument without at the same time turning away from the goal of explaining the apparent uniqueness of the laws of physics, the agnostic might have to consider taking refuge in a sort of «metaphysical pluralism», which countenances the actual existence of realms of being, inaccessible from ours, and governed by entirely different physical laws. Faced with this possibility, the agnostic can only hope against hope that the exact values of the 'key numbers' of our universe ever remain undeducted from the laws of physics.* In: J. L. Bell (2007). *Cosmological Theories and the Question of the Existence of a Creator*. Chapter 6 in: W. Sweet, R. (Eds.). *Religion and the Challenges of Science*. Ashgate Publishing.

doch waren 1932 die experimentellen Nachweismöglichkeiten kaum entwickelt. Die Entdeckung der Fluchtbewegung der Galaxien durch Edwin Hubble (1929) wurde noch kontrovers diskutiert, die kosmische Hintergrundstrahlung erst 1965 entdeckt. Aber auch über die Wirkungsprinzipien stellt Garrigou-Lagrange keine Bezüge seines Denkens zur neuzeitlichen und modernen Physik her, um daraus Plausibilitätsargumente für das Finalitätsprinzip zu gewinnen, obwohl er Leibniz kurz und zustimmend zitiert.⁵⁰ Das nahezu völlige Fehlen naturwissenschaftlicher Hinweise in seiner Monographie ist umso erstaunlicher, da Garrigou-Lagrange nicht nur durch sein (kurzes) Medizinstudium vor dem Eintritt in den Dominikanerorden eine gewisse persönliche Neigung zur Naturwissenschaft offenbart, sondern später als Berater Pius XII. wesentlich an der Enzyklika *Humani Generis* (1950) mitwirkt, die u.a. auch das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und kirchlichem Lehramt klärt oder jedenfalls beiträgt, es zu klären.

Diese Enthaltensamkeit hat ihre tieferen Wurzeln in seinem ihn letztlich nicht befriedigenden Versuch, die von der neuzeitlichen Physik aufgeworfenen philosophischen Probleme im Gespräch mit dem Physiker Pierre Duhem⁵¹ zu lösen. Vor allem am Trägheitsprinzip stößt sich Garrigou-Lagrange, das zu besagen scheint, Bewegung erkläre sich aus sich selbst. In der Fassung als Newtons 1. Axiom lautet es: *Jeder Körper verharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung, wenn er nicht durch eine einwirkende (impressa) Kraft daraus entfernt wird.* Garrigou-Lagrange sah darin eine Verletzung der fundamentalen Prinzipien des Widerspruchs und der Identität – nicht zu Unrecht, wenn man der Argumentation von Weizsäckers folgen möchte.⁵² Bereits der 17-jährige geht auf einer Thomisten-Tagung mit diesem Problem auf Duhem zu, dem hochrenommierten Pionier der Thermodynamik und physikalischen Chemie, zugleich gläubigen Katholiken. In seinen einflussreichen wissenschaftstheoretischen Schriften⁵³ hat Duhem insbesondere die Beziehungen zwischen physikalischen und metaphysischen Vorstellungen zu klären versucht. Seine wissenschaftshistorischen Werke weisen zuerst nach, dass für die neuzeitliche Physik entscheidende Weichenstellungen und Erkenntnisse bereits im Mittelalter gewonnen wurden.⁵⁴ Grundsätzlich sind also die Voraussetzungen dafür gegeben, dass der »Physiker« das Anliegen des »Metaphysikers« versteht.

⁵⁰ *Der Realismus der Finalität*, S. 71.

⁵¹ S. L. Jaki (1991). *Scientist and Catholic: An Essay on Pierre Duhem*. Front Royal, VA: Christendom Press.

⁵² *Das Trägheitsgesetz muss als kausales Paradox erscheinen*. In: *Zeit und Wissen*, S. 813, *Über das Trägheitsgesetz*. Vergl. Fußnote 10.

⁵³ P. Duhem (1914). *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. Philosophische Bibliothek, Felix Meiner, Hamburg 1998. Diese Ausgabe enthält eine exzellente Einleitung von Lothar Schäfer (*Duhems Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaftstheorie*).

⁵⁴ P. Duhem. *L'Évolution de la mécanique* (1902), *Les Origines de la statique* (1903), *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol. (1913–1959). Siehe auch: *Medieval cosmology: theories of infinity, place, time, void, and the plurality of worlds*. University of Chicago Press 1985. Schäfer schreibt zu Duhems wissenschaftshistorischem Werk [*Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, xii*]: »Erst seit den siebziger Jahren beginnt man in Duhem einen Autor zu sehen, der ganz besonders die Verbindung von Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte angestrebt hat. I. Lakatos, P. Feyerabend, L. Agassi, die über Popper mit Duhems Werk vertraut wurden, kommen in ihrer Wendung gegen eine ahistorische Wissenschaftstheorie in größere Nähe zu Duhem als es für die vorausgegangenen Rezeptionsphasen der Fall war. Die an T. S. Kuhn anknüpfende Diskussion über das Verhältnis

1904 lädt Duhem den jungen Dominikanermönch zu sich nach Bordeaux ein. Garrigou-Lagranges Briefwechsel mit Duhem aus dem Jahr 1910 ist sorgfältig dokumentiert und untersucht.⁵⁵ Darin bittet Garrigou-Lagrange Duhem, seine Darstellung der *via prima*, des ersten der fünf Gottesbeweise des Thomas von Aquin, durchzusehen und seinen eigenen Versuch kritisch zu kommentieren, das Trägheitsprinzip mit den metaphysischen Prinzipien des Widerspruchs und der Identität in Einklang zu bringen. In diesem Zusammenhang korrespondiert Garrigou-Lagrange auch mit Poincaré über die in diesem Zusammenhang wichtige Frage, inwiefern das Trägheitsprinzip ein empirisch gewonnener Sachverhalt ist.⁵⁶

Gemeinsamer Ausgangspunkt für Garrigou-Lagrange und Duhem ist eine Unterscheidung Thomas von Aquins.⁵⁷ Rationale Argumentation über einen Gegenstand könne auf zwei Weisen erfolgen: Die erste erbringt einen hinreichenden Erweis für ein Prinzip. In dem erläuternden Beispiel, das Thomas anführt, könnte man ein Anklängen des Trägheitsprinzips erkennen (*ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis*). In der zweiten Weise gehe es nicht um einen solchen Erweis, sondern darum, ein bereits etabliertes Prinzip zu bestätigen (*congruere consequentes effectus*). An dieser Stelle führt Thomas die ptolemäische Astronomie an (*in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes*). Duhem leitet aus dieser Unterscheidung seinen Grundgedanken *sauver les apparences*

von Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte mag am ehesten unterstreichen, wie aktuell das von Duhem entwickelte Wissenschaftsverständnis ist.« Papst Benedikt XVI. fußt also als damaliger Präfekt der Glaubenskongregation auf dem von Duhem angestoßenen vertieften Wissenschaftsverständnis, als er in seiner Rede vom 15. Februar 1990 an der Sapienza Feyerabend zitierte, der das Urteil gegen Galileo Galilei im Jahr 1633 als »rational und gerecht« bezeichnet [P. Feyerabend (1986). *Wider den Methodenzwang*, *Suhrkamp*. 2006, S. 8 und 206, zur Papstrede selbst vergl. etwa http://domradio.de/benedikt/artikel_37583.html].

⁵⁵ S. L. Jaki (1989). *The Physicist and the Metaphysician*. The New Scholasticism, vol. 63, no. 2, pp. 183-205 und die Dissertation: M. Hilbert (2000). *Pierre Duhem and Neo-Thomist Interpretations of Physical Science*, Ph.D. Thesis, Institute for the History and Philosophy of Science and Technology, University of Toronto (<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/nq53764.pdf>).

⁵⁶ Eine tragfähige Beantwortung dieser Frage gibt von Weizsäcker: *Das Trägheitsgesetz ist nun aber kein empirischer Satz im Sinne eines wahrgenommenen Sachverhalts. Eine reine Trägheitsbewegung hat noch niemand gesehen, denn sie stellt eine Abstraktion dar, weil von jeglichen äußeren Kräften abgesehen wird. In der wirklichen Welt aber sind die äußeren Kräfte allgegenwärtig. Wahrnehmungsmäßig ist der aristotelische Standpunkt der näherliegende. Wir sehen, dass jeder bewegte Körper nach endlicher Zeit zur Ruhe kommt (unsere Physik sagt: durch Reibung, d.h. Verwandlung kinetischer Energie in Wärme) und man ständig Kraft aufwenden muss, um die Bewegung aufrechtzuerhalten. So geht das Trägheitsgesetz wie jedes Allgemeine über die Erfahrung hinaus, wäre jedoch ohne das messende Experimentieren nicht gefunden worden. Ich möchte es nennen: eine die Fakten durchleuchtende Hypothese. [Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik, S. 139]*

⁵⁷ *Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probe radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent [I^a q. 32 a. 1 ad 2].*

ab.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, dass Thomas bereits im 13. Jahrhundert den Gültigkeitsanspruch der ptolemäischen Astronomie relativiert (*non tamen ratio haec est sufficienter probans, etiam forte alia positione facta salvari possent*).⁵⁹ Im Verlauf der Diskussion weist der Thermodynamiker und physikalische Chemiker Duhem Garrigou-Lagrange nicht auf die Wirkungsprinzipien und ihren inneren Bezug zur Finalität hin, aus denen sich die konkrete Gestalt der Bewegungsgleichungen, also insbesondere das Trägheitsprinzip, ergeben. Anscheinend war ihm ihre Bedeutung nicht so klar wie später Sommerfeld.

Duhem überzeugt Garrigou-Lagrange, dass Versuche, die *via prima* mit dem Trägheitsprinzip zu versöhnen, dazu führen, dass ihr mittelalterliches Verständnis als unsinnig angesehen werden müsse. Das Garrigou-Lagrange eigentlich interessierende sachliche Problem verlagert sich daher in den Briefen Duhems vielmehr auf eine wissenschaftstheoretische Ebene, auf der wesentliche Elemente von Karl Poppers (1902–1994) Analyse vorweggenommen werden. Poppers *Logik der Forschung* (1934) ist durch die Vermittlung Ernst Machs (1838–1916) von Duhem beeinflusst.⁶⁰ Physikalische Theorien besäßen nach Duhem grundsätzlich den Charakter wissenschaftlicher *Hypothesen*, von denen sich nicht kategorisch behaupten lasse, dass sie wahr seien. Die Fähigkeit einer solchen Theorie, das Ergebnis eines Experiments vorherzusagen, mache es mehr oder weniger wahrscheinlich, dass sie wahr sei, erweise dies aber nicht mit Gewissheit. Umgekehrt sei es auch nicht gestattet, eine physikalische Theorie als falsch zu verwerfen, solange kein physikalisches Phänomen entdeckt sei, das einer ihrer Konsequenzen widerspricht. Andererseits könnten Physiker nur dann Einwände gegen metaphysische Aussagen erheben, wenn sie direkt oder indirekt einem physikalischen Phänomen widersprechen.⁶¹

Den Leser unserer Zeit erinnert diese Haltung an den einflussreichen Vermittlungsversuch des Evolutionsbiologen Stephen Jay Gould (1941–2002) am Ende des

⁵⁸ P. Duhem (1908). *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. University of Chicago Press, Reprint, 1985. Besonders aufschlussreich ist darin Duhems Analyse der Position Kardinal Bellarmins in der ersten Phase des Galileo-Prozesses.

⁵⁹ Zur Einschätzung der ptolemäischen Astronomie durch Thomas von Aquin vergl. auch: *Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. Es handelt sich hier um Hypothesen, die nicht unbedingt wahr sind. Zwar erklären diese Hypothesen, was wir am Sternenhimmel sehen. Vielleicht wird es aber einmal ganz andere, den Menschen jetzt noch unbekannte Erklärungen dafür geben.* [De caelo, lib. 2 l. 17 n. 2], zitiert in: H. C. Zander (2009). »Dummheit ist Sünde«: Thomas von Aquin im Interview mit Conrad Zander. Patmos-Verlag. Freunde des »Zeitzeichens« im Westdeutschen Rundfunk kennen und schätzen die intelligenten Beiträge des ehemaligen Dominikaners Zander.

⁶⁰ Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, S. xvi*.

⁶¹ Garrigou-Lagrange zitiert im Anhang I zum zweiten Band seines Werks *Dieu. Son existence et sa Nature. Solution Thomiste des Antinomies Agnostiques* einen der Briefe Duhems vollständig. Der Anhang trägt den Titel *Notiz über die Gültigkeit der Prinzipien der Trägheit und der Energieerhaltung*. Nach Garrigou-Lagrange sei jeder Versuch, diese mechanischen Prinzipien mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip zu versöhnen illusorisch, der die Notwendigkeit der Intervention einer ersten Ursache zurückweise. Vergl. die entsprechende Sicht bei Leibniz in Fußnote 31.

20. Jahrhunderts⁶² und die Sicht des Philosophen Georg Simmel (1858–1918) auf das Verhältnis von »Wissenschaft und Religion«, auf die in aktuellen Debatten Bezug genommen wird.⁶³ Nach Duhem soll eine physikalische Theorie beobachtbare Sachverhalte »beschreiben«. Den Begriff »Erklärungen« reserviert er für die Erkenntnisansprüche der Metaphysik. Hierin kann man vielleicht eine Parallele zu Diltheys Begriffspaar »Erklären« und »Verstehen« sehen.⁶⁴ Im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Mach, der die erste deutsche Übersetzung von *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien* durch ein Vorwort einleitet, hält Duhem Metaphysik jedoch nicht für sinnlos. Wirklichkeitserkenntnis bleibe ihre Aufgabe, der sie nach Duhem nur im Rahmen der aristotelischen Begrifflichkeit gerecht werden kann.⁶⁵

Dieser Ausgang des Gesprächs befriedigte Garrigou-Lagrange letztlich nicht; jedoch war er für ihn ein Kompromiss, mit dem er anscheinend leben konnte. Persönlich enttäuschend waren für ihn die ausgesprochen negativen und offensichtlich ungeordneten Äußerungen Duhems im 1917 posthum veröffentlichten fünften Band seines wissenschaftshistorischen Werkes »Le Système du Monde«.⁶⁶ Weitere Äußerungen zum Thema »Physik« scheint es von Garrigou-Lagrange nicht zu geben, obwohl davon auszugehen ist, dass er die Umwälzungen der Physik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zu seiner schweren Erkrankung Ende der fünfziger Jahre verfolgt hat. Der Physiker Duhem lehrte ihn, die neuzeitliche Physik sei nahezu irrelevant für metaphysische Überlegungen. Er war also frei, am traditionellen metaphysischen Denken festzuhalten, in dessen Rahmen insbesondere die *causae efficientes* und *finales* über die *prima* und *quinta via* einen Weg der Vernunft zu Gott ermöglichen. Nach Duhem seien aber umgekehrt die Ergebnisse der neuzeitlichen Physik irrelevant für metaphysische Fragen.

Aber ist das wirklich der Fall? Besitzt die Physik tatsächlich keine metaphysischen Implikationen?

⁶² S. J. Gould (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. Vintage, London 2002.

⁶³ [...] *Wissenschaft und Religion könnten sich nun prinzipiell so wenig kreuzen, wie Töne mit Farben*. Zitiert in: Horst Jürgen Helle: *Der Biologe und der Papst*, in: H. Häring (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion, 2008.

⁶⁴ siehe etwa oben: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

⁶⁵ Es ist in diesem Zusammenhang auch vom »Abgrenzungsproblem von Metaphysik und Physik« gesprochen worden. Vergl. *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, S. xix*.

⁶⁶ M. Hilbert führt zwei Gründe für Duhems negative Beurteilung Thomas von Aquins an: erstens ein gewisser Ärger Duhems über das als anmaßend empfundene Verhalten bestimmter Neothomisten, insbesondere aufgrund ihrer Gegnerschaft zu seinem Freund, dem Philosophen Maurice Blondel (1861–1949), und zweitens sein Wunsch, die Bedeutung der Verurteilung gewisser aristotelisch inspirierter Thesen im Jahr 1277 zu betonen, unter denen sich auch Sätze Thomas von Aquins befanden. Duhem habe im Jahr 1277 den entscheidenden Impuls zur Entwicklung der modernen Naturwissenschaft durch Johannes Buridanus (um 1300–1358) und Nikolaus von Oresme (vor 1330–1382) gesehen. Insgesamt könne kein Zweifel daran bestehen, dass Duhem mit der Vorstellung gestorben sei, Thomas von Aquin sei ein unklarer Denker gewesen und viele Neothomisten schädeten der Kirche durch den Versuch, seine Philosophie wiederzubeleben [*Pierre Duhem and Neo-Thomist Interpretations of Physical Science*, S. 358 ff].

Zur neuen Notwendigkeit metaphysischen Denkens

Die Diskussion zwischen Garrigou-Lagrange und Duhem aus dem frühen 20. Jahrhundert erscheint in einem unvermutet neuen Licht, wenn wir das Trägheitsprinzip mit dem Augen Carl Friedrich von Weizsäckers betrachten. In seinem naturphilosophischen Hauptwerk »Aufbau der Physik« (1985) diskutiert er die Trägheitsbewegung gemäß dem Hamiltonschen Prinzip und kommt zu dem Ergebnis:⁶⁷ »Die intuitiv plausible Vorstellung von »wirkenden Ursachen« ist hier verlorengegangen, es sei denn, man könnte das Extremalprinzip selbst als Folge solcher Ursachen verstehen. Diesen Anspruch löst erst die Wellenmechanik ein, in der das Hamiltonsche Prinzip der Korpuskularmechanik als Huygenssches Prinzip der Wellen erscheint (Dirac 1933, Feynman 1948). Nun entsteht aber die Frage nach der kausalen Erklärung des Bewegungsgesetzes der Wellen. Die Materiewelle genügt der Schrödingerschen Wellengleichung, die sich ihrerseits wieder aus einem feldtheoretischen Hamiltonschen Prinzip ableiten lässt. [...] Schon der Versuch eines ernsthaften kausalen Verständnisses der kräftefreien Bewegung führt also in der bisherigen Physik ins Dunkle. Unter dem Einfluss einer empiristischen Philosophie hat man sich bloß daran gewöhnt, das Unverständliche schlicht zu behaupten.«

Die Notwendigkeit, naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle zu »verstehen«, also die Notwendigkeit metaphysischen Verstehens und insbesondere auch das Thema »Finalität« spitzt sich offenbar unvermutet und radikal zu, wenn ein bedeutender Physiker und Philosoph wie von Weizsäcker in einem seiner Spätwerke vom »Unverständlichen« spricht, das zu behaupten »man sich bloß angewöhnt« habe, und damit etwas scheinbar so Selbstverständliches wie die kräftefreie Bewegung meint. Ernst Mach vermutete die Ursache der Trägheitsbewegung höchst spekulativ in den fernen Gestirnen, im »Weltganzen« also. Für von Weizsäcker würde sich das Trägheitsgesetz aus einer Begründung für fundamentale Symmetrieeigenschaften der Physik ergeben (Poincaré-Invarianz),⁶⁸ im Rahmen von Begründungen also, die »innerphysikalisch« zu leisten wohl kaum möglich ist. Die weit skurrileren Merkwürdigkeiten, welche in der Physik zu »verstehen« sind, bleiben dabei noch unangesprochen.⁶⁹ Das radikal erfolgreiche »Erklären« der naturwissenschaftlichen Theorie und der aus ihr erwachsenen Technik ist also von einem ebenso radikalen »Unverständnis« durchzogen: »Der Versuch eines ernsthaften kausalen Verständnisses [...] führt also in der bisherigen Physik ins Dunkle«. Garrigou-Lagranges »metaphysisches Verständnisproblem« ist heute offenbar so aktuell wie damals, als er als junger Mönch das Gespräch mit Duhem suchte.

In einem jüngst erschienenen Beitrag wird die überragende Bedeutung des Prinzips der kleinsten Wirkung aus der Sicht Max Plancks und Richard Feynmans erläutert und der abwehrenden Haltung zahlreicher Naturphilosophen gegenüberge-

⁶⁷ *Aufbau der Physik*, S. 243 ff.

⁶⁸ *Zeit und Wissen*, S. 818.

⁶⁹ *I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics*. In: R. Feynman (1965). *The Character of Physical Law*. Messenger Lectures at Cornell University, November 1964, Ch. 6: *Probability and Uncertainty*.

stellt.⁷⁰ Die Ursache der Divergenzen sieht der Autor »in einem gewissen Ungleichgewicht zwischen den mathematischen Feinheiten im Umgang mit dem Prinzip der kleinsten Wirkung und den großen philosophischen Fragen, mit denen es im Laufe seiner Geschichte in Verbindung gebracht wurde: die Sparsamkeit der Natur, das Verhältnis von Kausalität und Teleologie sowie die Rolle möglicher Welten und ihr Verhältnis zur wirklichen Welt«. Die von der Naturphilosophie »betriebene Eindämmungspolitik zur Vermeidung von Scheinproblemen« sei scheinbar erfolgreich gewesen, da das über Jahrhunderte kontroverse Prinzip der kleinsten Wirkung in aktuellen philosophischen Diskussionen nicht mehr sonderlich präsent sei. Allerdings folge daraus keineswegs, dass die mit ihm verbundenen Fragen obsolet seien. Bemerkenswert ist die Einschätzung: »Zum anderen zeigt sich, dass die mit dem Teleologieproblem verbundenen Probleme und Versuchungen nicht verschwunden sind, sondern in neuem Gewand, aber in alter Schärfe zurückkehren. Zu nennen ist hier insbesondere das sogenannte anthropische Prinzip [...]«. ⁷¹

Wie von Weizsäckers Überlegungen, die Diskussion über die Wirkungsprinzipien generell und die Erkenntnisse der physikalischen Kosmologie zeigen, impliziert die physikalische Kausalstruktur ein Denken, das man bisher für metaphysisch gehalten und im Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens verworfen hat. So schreibt etwa Robert Spaemann: »*Cuiuscumque est causa finalis* – so heißt es im mittelalterlichen Aristotelismus – *eius est efficiens causa*. Die Neuzeit kennt eine solche komplementäre Determinationsstruktur nicht mehr.« ⁷² Es sind jedoch die mathematischen Strukturen der Physik selbst, die offenbar zur Folge haben, dass die »intuitiv plausible Vorstellung von »wirkenden Ursachen« nicht ausreicht, um zu »verstehen«, was sie mathematisch präzise »erklärt«. Das »Principe de Finalité«, wie Garrigou-Lagrange es nennt, oder die »Naturteleologie« im Sinne Spaemanns ist einerseits tief mit der neuzeitlichen und modernsten Physik verwoben. ⁷³ Andererseits erweist sich der Re-

⁷⁰ Im Gegensatz zu der bei Planck und Feynman vorherrschenden Begeisterung bemühen sich andere Autoren nach Kräften, den Mehrwert des Prinzips der kleinsten Wirkung [...] zu bestreiten. Dabei spielen philosophische Konnotationen des Prinzips eine wichtige Rolle [...]. In: M. Stöltzner (2012). Das Prinzip der kleinsten Wirkung. Kapitel 17 in: M. Esfeld (Hrsg.). Philosophie der Physik, suhrkamp taschenbuch Wissenschaft stw 2033, 2012, S. 344. Stöltzner zitiert dazu eine den Variationsprinzipien gewidmete Monographie aus dem Jahr 1968, in dem jede Annahme eines Mehrwertes der Wirkungsprinzipien bestritten werde. Die Autoren schrieben zur Erläuterung, dass „der Glaube an eine dem ganzen Universum innewohnende zweckmäßige Kraft, wie antiquiert und naiv dieser auch immer erscheinen mag, die unvermeidliche Konsequenz der Ansicht ist, dass Minimalprinzipien mit ihren charakteristischen Eigenschaften den Weg zu einem tieferen Verständnis der Natur weisen und nicht einfach alternative Formulierungen der mechanischen Differentialgleichungen darstellen«, S. 345.

⁷¹ Das Prinzip der kleinsten Wirkung, S. 347. Im weiteren Verlauf des Kapitels versucht Stöltzner eine gedankliche Klärung durch einen sich an Kant anlehenden Teleologiebegriff, der drei Ordnungen formaler Teleologie unterscheidet. Sein Fazit das Lehren zur Realismusedebatte und dem anthropischen Prinzip in der Kosmologie ziehen möchte, trägt zwar zur gedanklichen Präzisierung der Fragestellung bei, aber nach Ansicht des Verfassers nicht zu ihrer Lösung.

⁷² *Naturteleologie und Handlung*, S. 42.

⁷³ Vergl. hierzu die Überlegungen Dysons: [...] *My third problem is the problem of forbidden teleology, the conflict between human notions of purpose and the operational rules of science. Science does not accept Aristotelian styles of explanation, that stone falls because its nature is earthy and so it likes to be on earth, or that man's brain evolves because man's nature is to be intelligent. Within science, all causes*

alitätsbezug der Physik, ihre »Richtigkeit«, im quantitativ höchst präzisen »Funktionieren« der komplexen technischen Systeme, die uns umgeben. Auch in diesem, für Garrigou-Lagrange wohl unvermuteten Sinne wäre also heute vom »Realismus« der Finalität sprechen. Für das Verstehen der durch die Physik ausgesagten Struktur der Realität, für die »Metaphysiker« unserer Zeit also, ergibt sich daraus die unabweisbar gewordene Aufgabe, die gedanklichen Strukturen der Physik zu durchdringen, sie »wirklich«, d.h. in einem metaphysischen Sinne zu »verstehen«, und sich gerade nicht »unter dem Einfluss einer empiristischen Philosophie« bloß daran zu gewöhnen, »das Unverständliche schlicht zu behaupten«.

Spaemann beschließt seinen Aufsatz mit der Bemerkung, das ontologische Problem der Teleologie sei letzten Endes nur zur Entscheidung zu bringen, wenn es wieder als das verstanden würde, als was es Aristoteles verstanden habe, nämlich als die Frage, wie überhaupt natürliche Bewegung zu verstehen sei. »Die Entscheidung darüber, ob der Begriff eines natürlichen Rechtes überhaupt einen Sinn hat oder nicht, steht und fällt letzten Endes, wie Leo Strauss zugespitzt gesagt hat, damit, wie wir die Planetenbahnen zu interpretieren haben.«⁷⁴ Leibniz wusste, wie sie zu interpretieren sind; denn er war der erste Entdecker der Wirkungsprinzipien: »La source de la mécanique est dans la métaphysique«. Auch Papst Benedikt XVI. sieht eine Verbindung zwischen der Deutung naturwissenschaftlicher Ergebnisse und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit »Ethos und Recht« zu begründen: »Wenn man die Natur – mit den Worten von H. Kelsen – als *ein Aggregat von als Ursache und Wirkung miteinander verbundenen Seinstatsachen* ansieht, dann kann aus ihr in der Tat keine irgendwie geartete ethische Weisung hervorgehen.«⁷⁵ Aus den von Benedikt zitierten Worten des Rechtswissenschaftlers Hans Kelsen (1881–1973) spricht offenbar ein auf die *causa efficiens* verengtes Kausalitätsverständnis.

must be local and instrumental. Purpose is not acceptable as an explanation of scientific phenomena. Action at a distance, either in space or time, is forbidden. Especially, teleological influences of final goals upon phenomena are forbidden. How do we reconcile this prohibition with our human experience of purpose and with our faith in a universal purpose? I make the reconciliation possible by restricting the scope of science. The choice of science, the choice of laws of nature, and the choice of initial conditions for the universe, are questions belonging to meta-science and not to science. Teleology is not forbidden when explanations go beyond science into meta-science. In: *Infinite in all directions*, S. 295–299.

⁷⁴ *Naturteleologie und Handlung*, S. 56.

⁷⁵ Papst Benedikt XVI. (2011). *Ansprache beim Besuch des Deutschen Bundestags am 21. September 2011*. In: *Rechtstheorie*, 42. Band, 2011, Heft 3. Der Papst fährt fort: »Ein positivistischer Naturbegriff, der die Natur rein funktional versteht, so wie die Naturwissenschaft sie erklärt, kann keine Brücke zu Ethos und Recht herstellen, sondern wiederum nur funktionale Antworten hervorrufen. Das Gleiche gilt aber auch für die Vernunft in einem positivistischen, weithin als allein wissenschaftlich angesehenen Verständnis. Was nicht verifizierbar oder falsifizierbar ist, gehört danach nicht in den Bereich der Vernunft im strengen Sinn. Deshalb müssen Ethos und Religion dem Raum des Subjektiven zugewiesen werden und fallen aus dem Bereich der Vernunft im strengen Sinn des Wortes heraus. Wo die alleinige Herrschaft der positivistischen Vernunft gilt – und das ist in unserem öffentlichen Bewusstsein weithin der Fall –, da sind die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft gesetzt. Dies ist eine dramatische Situation, die alle angeht und über die eine öffentliche Diskussion notwendig ist, zu der dringend einzuladen eine wesentliche Absicht dieser Rede ist«.

Benedikts und Spaemanns Hinweise auf das Naturrecht öffnen den Blick auf eine besondere Dimension des Prinzips der Finalität, seine Bedeutung für den Willen und das rechte Handeln, die auch für Garrigou-Lagrange zentral ist. Rechtswissenschaftlich relevant sind solche Handlungen, die fremde Rechtsgüter und Rechte oder die öffentliche Ordnung beeinträchtigen und somit zu Schadensersatz oder Strafbarkeit führen können. In seiner *finalen Handlungslehre* begreift der Bonner Strafrechtswissenschaftler und Rechtsphilosoph Hans Welzel (1904–1977) finale Tätigkeit als bewusst vom Ziel her gelenkte Handlungen, während »das reine Kausalgeschehen nicht vom Ziel her gesteuert, sondern die zufällige Resultante der jeweils vorliegenden Ursachenkomponenten ist«. ⁷⁶ Der Gedanke der Finalität, die *causa finalis* der Scholastiker, prägt also auch die moderne Strafrechtswissenschaft.

Auf seine Weise nimmt Werner Heisenberg Bezug auf metaphysisches Denken, wenn er von *unum, verum, bonum* schreibt, das für uns wie für die alten Philosophen der einzig mögliche Kompass sei, nach dem die Menschen sich beim Suchen ihres Weges durch die Jahrhunderte richten könnten. Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig sei, in der die Begriffe »Richtigkeit« und »Wahrheit« sich getrennt hätten, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, sei zu sehr gefährdet. »In einer verdunkelten Welt, die vom Licht dieser Mitte, des *unum, bonum, verum*, nicht mehr erhellt wird, sind die technischen Fortschritte [...] kaum etwas anderes als verzweifelte Versuche, die Hölle zu einem angenehmeren Aufenthaltsort zu machen«. ⁷⁷ Metaphysisches Denken wäre unvollständig, wüsste es nicht auch um das *pulchrum*. Für Heisenbergs physikalisches Erkennen hatte »das Schöne« jedenfalls den Charakter eines erkenntnisleitenden Prinzips: Der »Leitsatz *pulchritudo splendor veritatis*, die *Schönheit ist der Glanz der Wahrheit*, kann auch so gedeutet werden, dass der Forscher die Wahrheit zuerst an diesem Glanz, an ihrem Hervorleuchten erkennt«. ⁷⁸

Welche Konsequenzen ergeben sich?

Garrigou-Lagrange analysiert die gedanklichen Grundlagen »modernistischer« Richtungen in der Theologie seiner Zeit, für die Édouard Le Roy beispielhaft steht. Seine Kritik an Le Roy fußt auf dem Prinzip der Finalität, das seine Monographie in

⁷⁶ H. Welzel (1969). *Das Deutsche Strafrecht*. 11. Auflage, Berlin, S. 3. Vergl. dazu: »In Anknüpfung an [...] Nicolai Hartmann [...] versucht Welzel, die ontologische Struktur der Handlung in den Mittelpunkt des Strafrechtssystems zu stellen und ihm dadurch die seinsgesetzliche Grundlage wiederzugeben, die durch den natürlichen (in Welzels Terminologie: »naturalistischen« oder »kausalen«) Handlungsbegriff zerstört worden war«. In: Claus Roxin (1992). *Strafrecht. Allgemeiner Teil I*. Band I, 4. Auflage, Beck 2005, S. 135 ff. Es ist bemerkenswert, dass die Rechtswissenschaft auch den Begriff der »unbewussten Finalität« kennt.

⁷⁷ W. Heisenberg (1967). *Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt*. In: *Schritte über Grenzen: Gesammelte Reden und Aufsätze*. Piper 1973, S. 256 ff.

⁷⁸ W. Heisenberg (1972). *Die Bedeutung des Schönen in den exakten Naturwissenschaften*, In: *Schritte über Grenzen*, S. 297.

den wechselseitigen Beziehungen zu anderen metaphysischen Prinzipien entfaltet. Traditionell metaphysisches Denken steht auf diese Weise Le Roys Denken entgegen, das sich letztlich aus einer bestimmten Deutung der neuzeitlichen Physik und Mathematik speist, die im Umfeld von Pierre Duhem und Henri Poincaré sowie durch ihn selbst entstanden ist und durch Vermittlung Ernst Machs zur modernen Wissenschaftstheorie führt.

Der Konflikt zwischen dieser durch Le Roy auch auf theologische Fragen angewendeten wissenschaftstheoretischen Grundhaltung, die in geistiger Nachbarschaft zu Philosophen wie Henri Bergson und Maurice Blondel steht, und der traditionellen Theologie sowie dem kirchlichem Lehramt ist bemerkenswert und konsequenzenreich. Offenbar handelt es sich dabei nicht um einen allenfalls kirchengeschichtlich relevanten Tageskonflikt, sondern um eine geistige Konfrontation größeren Tiefgangs. Dies folgt schon daraus, dass Garrigou-Lagrange seine bereits 25 Jahre zurückliegende und in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts erneut aufflammende Auseinandersetzung mit Le Roys theologischen Thesen wiederaufnimmt. Ein charakteristisches Licht fällt auf diese Debatte durch Garrigou-Lagranges Austausch mit Duhem, auf die er in seiner Monographie jedoch keinen Bezug mehr nimmt. Für ein vertieftes Verständnis der kirchlichen Situation wäre es daher aufschlussreich, genauer zu untersuchen, inwieweit der umrissene Konflikt untergründig die Entwicklung des Vaticanum II und bestimmte Richtungen der postkonziliaren Theologie beeinflusst.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass in diesem Konflikt nicht etwa die traditionell-kirchliche Theologie der Naturwissenschaft gegenübersteht, sondern einem bestimmten Nachdenken über Naturwissenschaft. Ein moderner Leser wäre versucht, von zwei letztlich inkompatiblen »Metaphysiken« zu sprechen. Nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand scheint jedoch das Prinzip der Finalität, das in Garrigou-Lagranges Argumentation so bedeutendes Gewicht besitzt, tief in der durch Physik und Kosmologie erschlossenen Realität verwurzelt zu sein. Es ruft nach einem Verständnis, das allerdings die Grenzen rein naturwissenschaftlichen Denkens überschreiten muss. Der Verfasser ist persönlich davon überzeugt, dass ein neu ansetzendes Nachdenken über die naturwissenschaftlich gewonnenen Einsichten in die Struktur der Wirklichkeit neue Brücken zu traditionell kirchlichem Denken zu schlagen vermag.

»In alledem aber vermöchte Thomas von Aquin eine neue, in Ja und Nein sich bewährende Aktualität zu gewinnen«, wünscht uns Josef Pieper, der auf das Neuland hinwies, welches heute auf Eroberung warte und dabei »erstens« die von der Physik erschlossene Weltregion nannte.⁷⁹ Anscheinend wird gerade der radikale »Erfolg« von Naturwissenschaft und Technik zum metaphysisch relevanten Argument für die Gültigkeit der in ihnen verborgenen wirksamen Prinzipien. Umgekehrt eröffnet wohl nur ein aus metaphysischem Denken gespeistes »Verstehen« Wege, mit Naturwissenschaft und Technik so umzugehen, dass sie uns nicht geistig und physisch am

⁷⁹ *Es ist erstens die von Physik und Biologie erschlossene Weltregion.* In: *Unaustrinkbares Licht*, S. 149. Zur Relevanz der Finalität im Bereich der lebenden Organismen mögen sich Biologen äußern.

Ende umbringen... Wir könnten also durchaus auch in diesem Sinne von einer neuen Notwendigkeit metaphysischen Denkens sprechen.

Möge das nicht zu einem befriedigenden Ende geführte Gespräch zwischen Garriou-Lagrange und Duhem neu aufgenommen werden. Und mögen die neuen Gespräche zwischen Physikern und Metaphysikern zielgenauer, folgenreicher, mit mehr gegenseitigem Verständnis geführt werden. Nach C. S. Lewis wäre ein Erfolg möglich: »I even suggest that from Science herself the cure might come«.⁸⁰

Diese Überlegungen sind freundschaftlichen Gesprächen mit Dr. Johannes Laas erwachsen, der mich auf die Übersetzung seines Schwiegervaters Joachim Volkmann hingewiesen hat. Viel verdanken sie auch den stets überaus anregenden, wenn auch oft sehr kontroversen Diskussionen mit meinen Bonner Philosophenfreunden um Herrn Professor Dr. Konrad Schüttauf.

⁸⁰ »Ich würde sogar andeuten, dass aus der Naturwissenschaft selbst das Heilmittel kommen könnte.« *The Abolition of Man*, S. 456.

Medjugorje in der Kontroverse

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts plante der Verfasser dieses Artikels in seiner Eigenschaft als Leiter der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie eine Tagung zum Thema »Marienerscheinungen«¹. In dieser Planungszeit stellte er auf einem Internationalen Mariologenkongress an einen Teilnehmer aus dem früheren Jugoslawien die Bitte, ihm einen fachkundigen Referenten zu benennen, der klar das Pro und Kontra von Medjugorje darlegen könnte. Der angesprochene Kroat gab kurz und bündig die Antwort: Den gibt es nicht.

Die Antwort war verwunderlich und stimmte nachdenklich. Sie besagt nämlich, dass es nur glühende Anhänger oder entschiedene Gegner der Echtheit der Erscheinungen gibt, aber keine klare, rational ausgewogene Stellungnahme. Die einen schließen von den angeblich guten Früchten, nämlich den vielen Pilgern, Betern und Beichtenden, auf den guten Baum (vgl. Mt 7,17), d. h. die himmlische Ursache der Phänomene, während andere diese Früchte leugnen und die Ereignisse sogar auf dämonische Einflüsse zurückführen.

Der Dominus-Verlag/Augsburg brachte nun zwei Werke heraus, deren Autoren dem Phänomen Medjugorje kritisch und ablehnend gegenüberstehen: Rudo Franken, *Eine Reise nach Medjugorje. Bedenken hinsichtlich der Erscheinungen*. Mit Beiträgen von Mark Waterinckx (= W) und Manfred Hauke (= H); (320 S. 19,80 €); ferner: Donald Anthony Foley (= F), *Medjugorje verstehen. Himmlische Visionen oder fromme Illusionen* (574 S., 29,80 €). Werden die beiden Werke nach 30 Jahren die Diskussion einer Klärung näher bringen? Die Einwände beziehen sich auf folgende Punkte.

1. Die Häufigkeit der Erscheinungen

Bischof Peric hielt 2004 in Irland einen Vortrag. Die Situation der Seher ist eine dauerhafte Vision. Die angeblichen Visionen für Ivanka belaufen sich auf 770, für Vicka, Marija und Ivan auf 8000, mit einer Gesamtsumme für alle Seher von über 33 000. Die Kirche habe keine einzige als authentisch anerkannt. Dabei wird das Problem noch durch die angeblichen Geheimnisse kompliziert, wobei es nicht klar ist, ob es sich um allen Sehern gemeinsame Geheimnisse oder um je eigene handelt (F. 447; RF 212f). Solche horrenden Zahlen verstören mehr als dass sie aufbauen, und zwar sowohl für sich betrachtet als auch im Vergleich mit den anerkannten Marienerscheinungen wie Lourdes oder Fatima, die sich durch inhaltliche Kürze und durch

¹ Erschienen: A. Ziegenaus (Hrsg.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*, Regensburg 1995.

eine sehr begrenzte Zahl der Erscheinungen auszeichnen. Zu bedenken ist ferner nicht nur die »unverwüstliche« Fortdauer der »Erscheinungen«, sondern ihr Platzwechsel und auch die verschiedenen Erscheinungszeiten (RF 46f). Dabei stellt sich das Problem der drei Tage, d. h. am Freitag, den 3. Juli sollte nach einer auf einer Kassette festgehaltenen Aufnahme die Gospa zum letzten Mal erscheinen (F. 117ff). Andererseits gibt es eine Aussage Ivankas, dass die Gospa solange bleiben würde, wie sie es wünschten. Das sind widersprüchliche Aussagen, die einer echten Gospa nicht zuzutrauen sind.

2. Der Lebensstil

Ein weiteres Problem ist der Lebensstil der Seher: Zwei der Seherkinder von Fatima sind offiziell seliggesprochen. Die Sühnebereitschaft dieser Kinder ist vorbildlich und bewundernswert. Die Seherin von der Rue de Bac, Catherine Labouré ist heiliggesprochen, ebenso Bernadette Soubirous. Ferner sei noch an den hl. Diego von Guadalupe erinnert. Die Erscheinung der Gottesmutter prägte die Seher zutiefst und hinterließ einen bleibenden Eindruck. Von einer in Lourdes geheilten Frau hörte ich (= Ziegenaus), dass sie aus Dankbarkeit ihren Bankberuf aufgegeben habe, um in Lourdes Kranken ins Bad zu helfen. So zeigte sie ihre Dankbarkeit.

Demgegenüber wird der luxuriöse und »weltliche« Lebensstil von Medjugorje-Sehern angeprangert. Dem Seher Ivan hatte die Gospa mitgeteilt, er würde mit ihrer Hilfe Priester werden. Nach Fehlschlägen in zwei Seminaren heiratete er 1994 die ehemalige Schönheitskönigin von Massachusetts. Er kaufte eine teure Villa (R. F. 172). Am 5. 3. 2010 veröffentlichte die Diözesankurie folgenden polemischen Artikel über die »Geistliche Berufung der Seher von Medjugorje«: Alle Seher seien mittlerweile verheiratet, wo hingegen zahlreiche Jungen und Mädchen aus der Region eine echte Berufung hatten und einen geistlichen Beruf ergriffen – ohne 40 000 Erscheinungen gehabt zu haben (R.F. 196). Natürlich ist auch die Stellungnahme des Medjugorjebefürworters Th. Müller (R.F./H. 236f) zu würdigen: »Die Seher von M. sind alle verheiratet und haben Kinder. Keine der Ehen ist getrennt oder gar geschieden; ... sie führen allesamt eine vorbildliche christliche Ehe, was in unserer Zeit absolut nicht selbstverständlich ist und ein wertvolles christliches Zeugnis darstellt.« Freilich, zwischen einer guten Ehe und der Heiligkeit der genannten Seher von kirchlich anerkannten Erscheinungen besteht noch ein großer Unterschied.

Auch Foley prangert mehrmals den Lebensstil der Seher an (328: aufwendige Lebensweise; Geldangebote; 458ff: Häuser mit Sicherheitstoren, Tennisplatz, 422: Reisedintensität im Vergleich mit Sr. Lucia oder Bernadette).

3. Das verheißene Zeichen

Bei den Marienerscheinungen entsteht ein Schwierigkeit aus der Tatsache, dass die Seher etwas sehen, was die Umstehenden nicht wahrnehmen. In Fatima baten

deshalb die Kinder um ein Zeichen, damit die Menschen glaubten. Es wurde ihnen eines für den 13. Oktober versprochen.

Ähnlich baten auch in Medjugorje die Seher um ein Zeichen. Nach anfänglicher Unsicherheit, ob eines kommen würde – »jedesmal, wenn wir sie bitten, verschwindet sie. Vielleicht will sie uns keines geben« –, wird für das Ende der Erscheinungen Ivans ein Zeichen angekündigt; jedoch Vicka behauptet, dass die Gospa auch dann noch erscheinen wird, wenn sie das Zeichen gegeben habe. Die Frage lautet, ob mit dem »Ende der Erscheinungen« nur die täglichen Erscheinungen gemeint sind, während die jährlichen noch weiter gehen (R. F. 39ff). Das Zeichen, das für immer bleiben soll, ist nach vielen Jahren nicht gekommen. Da es sich um ein Glaubwürdigkeitszeichen handelt, kann Vickas Argument für das Ausbleiben – die Bekehrung! – nicht recht überzeugen.

4. *Heilungswunder?*

In Lourdes und Fatima sind viele Heilungswunder geschehen². Auch von Medjugorje werden immer wieder Heilungswunder berichtet (R. F. 49ff; F 305ff). Laurentin, anfänglich ein starker Kämpfer für die Echtheit, schickte ein Dossier von ca. 50 angeblichen Heilungen an Dr. Mangiapan, den Leiter des Medizinischen Büros in Lourdes. Doch stellte dieser fest, dass die ihm vorgelegten Fälle nur kurz beschrieben seien und zu einem gründlichen Beweis nicht ausreichen. »Sie werden nie [...] durch eine objektive medizinische Untersuchung bestätigt; selten wird die Dauer der Heilung erwähnt [...] Abschließend stellen wir fest, dass, wenn wir den Normen des Büros folgen wollen, dieses ganze Dossier ohne praktischen Wert ist und als solches keine Grundlage für Argumente zugunsten der Erscheinung liefert.«

5. *Die kirchlichen Entscheidungen*

Bischof Pavao Zanic, von 1980–1993 Bischof von Mostar-Duvno († 2000) war anfänglich zugunsten der Erscheinungen eingestellt und nahm die Seher gegen die Kommunisten in Schutz. Er änderte seine Haltung, als er erfuhr, dass laut Vicka die Erscheinung für zwei ungehorsame Kapläne Partei ergriff und den Bischof anklagte. Darüber später noch mehr. Der Bischof teilte dann am 25. März 1985 dem Pfarrer von Medjugorje mit, dass er zu dem Beschluss gekommen sei, dass die Gottesmutter in Medjugorje nicht erscheint. Das Auftreten der Seher in der Öffentlichkeit sei zu verhindern, ebenso die Erscheinungen in der Pfarrkirche. Die Menschen dürften noch zur Beichte gehen und die hl. Messe besuchen. Drei Priestern wird verboten, in der Pfarrei die Messe zu feiern und zu predigen, nämlich P. Jozo Zovko, Tomislaw

² Vgl. Resch, A., Die Wunder von Lourdes, Innsbruck 2009; Resch schildert die strengen Kriterien der Ärztekommision; A. Ziegenaus berichtet in diesem Heft immer wieder über die Wunderheilungen in Fatima.

Vlasic und Ljudevic Rupcic. Alle Tagebücher und Niederschriften werden der Verfügung des Bistums unterworfen (R. F. 52f). Auch der Nachfolger von Zanic, Bischof Ratko Peric, vertrat diese Linie. In einem offenen Brief an den hl. Franz von Assisi beschwerte er sich über den Ungehorsam der geistlichen Söhne, der bosnischen Franziskaner (R. F. 55f).

6. Die guten und die schlechten Früchte

Die guten Früchte Medjugorjes sind bekannt: Das Gebet und die vielen Beichten in einer Zeit, in der in manchen Gegenden Europas das Sakrament völlig aus der Übung gekommen ist. Zu den guten Früchten ist auch die Wiedereinführung des religiösen Fastens zu rechnen. In Medjugorje geschehen zweifellos echte Bekehrungen. Ist das alles ohne die Gnade Gottes zu denken?

Doch darf man neben den guten Früchten nicht die schlechten ignorieren. Da ist einmal der Ungehorsam zu nennen. Medjugorje, d. h. die Erscheinung der Gospa, ist nicht die eigentliche, schon gar nicht die einzige Ursache für den Widerstand der Franziskaner, eher der Auslöser. Foley weist gleich im ersten Kapitel auf eine alte Spannung hin, nämlich dass die Franziskaner ihre Pfarreien der Jurisdiktion des Bischofs unterstellen sollten, aber sich dagegen sperrten. Der Konflikt steigerte sich, als 1975 der Heilige Stuhl in dieser Frage Gehorsam einforderte. Zu Beginn der Visionen standen manche Franziskaner im aktiven Ungehorsam gegenüber Rom und dem Ortsbischof.

In diese Spannung kam nun die Angelegenheit mit den beiden Kaplänen. Einer von ihnen hatte mit einer Ordensschwester ein Verhältnis. Sie wurde schwanger. Er wurde, da er weiterhin mit ihr verkehrte, auf Geheiß von Papst Johannes Paul II. und dem General aus dem Franziskanerorden ausgeschlossen und suspendiert; er spendete aber weiterhin die Sakramente. Dem anderen Kaplan wurde ebenfalls »ungeregeltes Leben und illegale Tätigkeit« in der neuen Dompfarrei vorgeworfen.

Nun erhielt der Bischof von den Sehern Vicka, Marija und Jakov Besuch. Vicka sagte: »Die Gospa schickt uns, um Ihnen zu sagen, dass Sie zu hart sind zu den Franziskanern«. Die beiden Kapläne wollten Mostar nicht verlassen, weil die Mutter Gottes ihnen durch Vicka aufgetragen hatte, nicht wegzugehen. Als der Bischof die Namen der beiden Kapläne nannte, sagte Vicka, sie nicht zu kennen.

Bei einem späteren Besuch sagte Vicka, dass sie beim früheren Besuch nicht alles gesagt habe und deshalb die Gospa böse auf sie wäre [...] Die Gospa hat gesagt, wir sollen Sie (= Bischof) wissen lassen, dass die Kapläne Vego und Prusina Priester sind und daher die Messe feiern dürfen wie andere Priester«. Der Bischof vergewisserte sich, ob die Gospa das vor der letzten Zusammenkunft gesagt habe. Sie bejahte die Frage. Für den anfänglich aufgeschlossenen Bischof wurde nun klar: Vicka lügt (dass sie beim ersten Besuch ein Anliegen nur vergessen habe). Kann die Gospa für die Kapläne in dieser Weise Partei ergreifen? (R. F. 22f). Der Bischof fasste daraufhin den oben genannten Entschluss. Die Unehrllichkeit zeigt sich nicht nur hier, sondern auch bei einem anderen Anlass, als Mirjana unter Eid die Wahrheit nicht genau nahm

(R. F. 38). Die schnoddrige Haltung gegenüber den Sakramenten zeigt sich nicht nur bei den suspendierten Priestern, sondern auch bei der Zulassung eines Diakons zur (offensichtlich ungültigen) Firmspendung (F 386, 390).

Scheint schon Vicka bzw. ihre Hintermänner die Gospa in ihrem Kampf gegen den Bischof missbraucht zu haben, so fragt Foley (391) zurecht, »warum die ›Gospa‹ nichts Negatives über die Aktivitäten der Patres Vlašić und Zovko zu sagen hatte, da der erstere [...] schließlich laisiert und aus dem Franziskanerorden entlassen werden sollte, während der letztere dreimal suspendiert worden ist.«

In diesem Zusammenhang soll auch Pater Slavko Barbaric genannt werden. Der Bischof setzte ihn 1984 auf Vorschlag des Provinzialats der Franziskaner als Pfarrer in Medjugorje ein. Jedoch schon nach fünf Monaten wünschte der Bischof seine Versetzung, weil er die Visionen trotz mündlicher und schriftlicher Verwarnung propagiert hatte. Da kam eine Botschaft der »Gospa« zugunsten des Verbleibs von Pater Barbaric. Die Masche ist bekannt: Der Widerstand gegen den Bischof wird mit dem Himmel verstärkt (F. 189).

Auf weitere Einzelheiten kann nicht mehr eingegangen werden, etwa auf das unkritische Verhalten des bekannten Mariologen Laurentin oder die Position Johannes Pauls II. oder auf medizinische bzw. psychologische Untersuchungen. Auch der Einfluss der charismatischen Bewegung muss außer Acht bleiben. Interessenten mögen die guten Register weiterhelfen, ebenso die Internetverweise. Doch seien hier noch einige Reflexionen zu den Grundtendenzen der Autoren angestellt, die zwar auf die vom Heiligen Stuhl eingesetzte Untersuchungskommission verweisen, aber sich letztlich nur einen negativen Entscheid vorstellen können, weil sie das Phänomen Medjugorje auf teuflischen Einfluss zurückführen.

Um zu erproben, ob der Teufel in die Figur der Gospa geschlüpft ist, wurden sogar spannende Experimente durchgeführt: R. Franken berichtet von einem Weihwassertest (94): Frere Michele zufolge sei die Erscheinung verschwunden, sie wäre also Satan als Lichtengel! Nach Laurentin ist sie geblieben, mit einem Lächeln. Franken beschloss nun eine Probe aufs Exempel zu machen; übrigens hat schon Vicka eine solche Besprengung vorgenommen (28f). Franken erwähnt dann später noch den Testversuch, gibt aber nicht an, ob er ihn schließlich aufgegeben hat oder seine Durchführung nur deshalb nicht stattfinden konnte, weil er an keiner Erscheinung teilnehmen konnte (100, 102, 105). Die anfangs geweckte Neugier nach dem Ausgang des Tests bleibt unbeantwortet.

Die diabolische Herkunft der Erscheinungen wird von Franken und von Foley im Zusammenhang gesehen mit Ängsten und panikartigen Reaktionen der Seher vor den Erscheinungen (R.F. 29.; Foley 80f, 158, 277, 434). In Lourdes und Fatima dagegen wurden die Erscheinungen als beglückend empfunden.

Gegen den Verdacht eines satanischen Hintergrunds rekurriert Th. Müller (R. F. 232) auf Mk 3,22ff, d. h. auf die Erwiderung Jesu auf den Beelzebulvorwurf der Schriftgelehrten, dass dann Satans Reich in sich gespalten wäre. Dieser Einwand ist bedenkenswert, doch stellt sich die Frage, ob die Strategie des Teufels, »des Menschenmörders von Anbeginn ... der nicht in der Wahrheit steht [...] dem die Lüge eigen ist« (Joh 8,44), widersprüchlich wird, wenn er eines größeren Sieges willen klei-

neren Niederlagen in Kauf nimmt. Wenn ein frommer Pilger sich bekehrt, anbetet und beichtet, so ist es nicht der Teufel selbst, der sich bekehrt und anbetet (was er nicht kann!). Welcher Mensch kann abmessen, wie weit der Teufel in seinem Hass, in seiner List und seiner Lügenhaftigkeit gehen kann, ohne Selbstwiderspruch und in Konsequenz zu seinem Ansatz? Wenn er seine Sache voranbringt, ist der Teufel sogar bereit, die eigene Existenz in Frage stellen zu lassen und incognito zu gehen!

Was könnte nun ein solches höheres Ziel sein, dessentwillen der Satan kleinere Rückzüge oder Niederlagen in Kauf nimmt? Z. B. rechnet Foley mit der Gefahr eines Schismas in der heute – nach dem Konzil – nicht mehr so kompakten katholischen Kirche, vor allem, wenn sich diese gegen die Echtheit der Erscheinungen erklären würde. Die Spannung der Franziskaner mit der offiziellen Kirche ist bekannt, führende Patres der Medjugorjabewegung sind suspendiert, laisiert oder vom Orden gemäßregelt. Von ihnen dürfte kein inniges *sentire cum ecclesia* zu erwarten sein. Die beiden Bände des Dominus-Verlags sollten gerade einer unkritischen Anhängerschaft der Bewegung die bedenklichen Früchte von Medjugorje bewusst machen.

Nochmals soll die Wunderfrage aufgegriffen werden: Es nimmt schon Wunder, dass R. Laurentin, ein anerkannter Dokumentator und Kenner der Ereignisse von Lourdes, ein so unkritisches Dossier von Wunderberichten nach Lourdes geschickt hat, dass es vom Ärztebüro als ungenügend abgelehnt wurde. Hat Laurentin keine präziseren Angaben oder war er leichtfertig? Wie soll man zu den Wunderberichten stehen? Die Stellungnahme des Ärztebüros hat zweifellos hohes Gewicht. Die von Thomas Müller (R. F. 237ff) angeführte Heilung kann wohl nicht als Wunder anerkannt werden, da im betreffenden Falle der Multiplen Sklerose (D. Basile) Spontanheilungen möglich sind, der Beweis einer Wunderheilung ist also sehr schwierig (F 306f). Die »bedeutendste unter den Heilungen in Medjugorje« (Rupcic) muss also ausgesondert werden.

Ohne mich hier mit der These vom dämonischen Ursprung identifizieren zu wollen, möchte ich an meine Untersuchung »Die Wunder der Dämonen im Urteil der Väter« (FKTh 23, 114–122) erinnern. Von verführerischen »Zeichen und Wundern« ist auch im NT die Rede (Mk 13,22; Mt 24,14, 2 Thess 2,9f, 2 Kor 11,14; Offb 13,1–18). Die Väter erörterten am Fall der Hexe von Endor (1 Sam 28,3ff) die Frage, ob der Teufel Wunder wirken könne. Die Antwort der Mehrheit (außer Origenes): Der Teufel kann nicht schöpferisch wirken wie Gott, kann nur eine »fiktive« Realität hervorbringen, also höchst beeindruckende Scheinwunder mit großer Faszination. Wenn Jesu Werke Zeugnis für seine göttliche Sendung ablegen (vgl. Joh 10,25), kann der Teufel keine echten Wunder wirken, dann hätte er ja auch eine göttliche Sendung.

Der Frage, ob in Medjugorje Heilungswunder geschehen sind, die einer kritischen Nachprüfung standhalten, kommt daher großes Gewicht zu, nicht nur im Hinblick auf eine Vergleichbarkeit mit Lourdes oder Fatima, sondern weil das Fehlen eines echten Wunders das Phänomen Medjugorje in die Nähe von dämonischen Schau-Ereignissen brächte.

Beide Autoren suchen ihre Zweifel an der Echtheit der »Erscheinungen« von Medjugorje nicht nur durch verschiedene kritische Nachprüfungen zu erhärten, sondern stellen immer wieder Vergleiche mit den anerkannten Erscheinungsorten an, und

zwar im Hinblick auf das Verhalten der Seher, der Zahl der Erscheinungen und den Inhalt der Botschaften (»Der Gegensatz zum Fehlen jeder substantiellen geistlichen Botschaft von Gott bei den Visionen von Medjugorje während der ersten paar Tage könnte kaum größer sein« F. 156).

Hervorzuheben ist die Auswertung von Tonbändern über die ersten Tage. »Mit sehr wenigen Ausnahmen ist dieses Beweismaterial jedoch nicht in den populären Werken über Medjugorje abgedruckt worden, so dass sie bis auf den heutigen Tag fast völlig unbekannt sind« (F. 238).

In beiden Werken wird Zweifel an den ausschließlich guten Früchten von Medjugorje wachgerufen. Wurde nicht viel bei den Erscheinungen und den Botschaften manipuliert? Ist der Lebensstil der Seher und vor allem in Bezug auf Medjugorje führender Franziskaner akzeptabel? Vor allem bleibt zu bedenken: Die Entscheidungsinstanz ist der Ortsbischof bzw. die Bischofskonferenz von Ex-Jugoslawien und dann von Bosnien Herzegowina. Kann ein Katholik seiner Kirche treu sein und im Ungehorsam gegenüber diesen Autoritäten leben? Die Einsetzung einer römischen Kommission war dringend notwendig, denn nach ihrer Entscheidung ist die Begründung des Ungehorsams nicht mehr damit möglich, dass die »letzte Instanz« noch nicht gesprochen habe.

Aufgrund der Annahme eines dämonischen Ursprungs ist natürlich das Ergebnis der römischen Kommission auch schon geklärt. Steht diese aber so sicher fest?

Einige Anmerkungen zu Franken: Er wendet sich gegen die Forderung der Gospa, jeden Mittwoch und Freitag bei Wasser und Brot zu fasten. Das kirchliche Fastengebot (eine volle Mahlzeit und zwei halbe Mahlzeiten!) sei nicht so streng: »Aber Maria fordert das überhaupt nicht, sie ist sanft« (110). Verlangt Maria von den Fatimakindern nicht harte Verzichtübungen? Kann die heutige Zeit nicht strengeres Fasten ertragen, wo es meistens abgekommen ist? Die Fastenforderung kann als Erinnerung an vergessene Wahrheiten begrüßt werden. Zur »monatlichen Beichte« stellt Franken die Frage: »Wo findet man in den Niederlanden Priester, die dazu bereit sind?« Dazu sei vermerkt: In Europa ist das Problem nicht der große Zulauf zur Beichte, eher umgekehrt. Gerade ein größerer Zulauf könnte bei den Priestern die Notwendigkeit ihres Berufes klarmachen.

Christliche Kunst

Gérard-Henry Baudry: Handbuch der frühchristlichen Ikonographie. 1. bis 7. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2010, ISBN 978-3-451-32285-3, gebunden mit Schutzumschlag, 240 Seiten mit 300 farbigen, teils ganzseitigen Abbildungen sowie einigen Plänen, Bibliographie und Register, Format: 24,0 x 30,0 cm, 78,- €, 240 S.

Das Christentum der ersten Jahrhunderte war für die europäische Kulturentwicklung von nachhaltiger Bedeutung. Bis heute sind die Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt durch die komplexe Symbolik der ersten Christen geprägt. Diese Auffassung vertritt der 1935 geborene Gérard-Henry Baudry in seinem »Handbuch der frühchristlichen Ikonographie«, das die Bedeutung des christlichen Kulturerbes der Spätantike für unsere Zeit vermitteln möchte. Baudry ist französischer Priester der Diözese Nantes, zudem Buchautor und Herausgeber. Bei der 17bändigen Enzyklopädie »Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain« (1948–2009) war er leitend tätig.

Der hier zu besprechende Band versteht sich als eine systematische Einführung in die Bedeutung frühchristlicher Symbole, die sich in patristischer Literatur, liturgischen Quellentexten und der bildenden Kunst der Spätantike finden. Gemäß seinem Anliegen als Handbuch bietet das Buch keinen chronologischen, sondern einen enzyklopädischen Überblick. Deshalb sind inhaltliche Überschneidungen in manchen Kapiteln unvermeidlich. Eine besondere Stärke sind die rund 300 Farbabbildungen in hervorragender Reproduktionsqualität, die Hauptwerke der frühchristlichen Bildkunst bis zum Ende der Kirchenväterzeit im 7. Jahrhundert zeigen. Der größte Teil der abgebildeten Werke stammt allerdings aus den westlichen Regionen des Christentums. Eine stärkere Berücksichtigung der byzantinischen Ikonographie hätte man sich gewünscht. Der Wert des Bandes als Gesamtschau der frühchristlichen Symbole ist dadurch aber nur unwesentlich gemindert, weil ostkirchliche Kirchenväter häufig zitiert werden.

In seiner Einleitung (S. 9–26) erläutert Baudry die historischen Grundlinien und thementrägenden Begriffe. Fast alle erhaltenen Darstellungen aus der Zeit vor dem »Toleranzedikt« von Mailand (313) entstanden als Grabmalkunst für Katakomben und Nekropolen. Ihrer Funktion entsprechend zeigen die Wandmalereien und Sarkophagreliefs eine Ikonographie, die sich biblisch-allegorisch auf Tod und Auferstehung bezieht. Die Künstler und Auftragge-

ber bevorzugten Heilssymbole, die im Katechumenenunterricht und in der Taufkatechese verwendet wurden. Erst nach der »Konstantinischen Wende« und durch die Förderung des Christentums durch die Familien der Kaiser im 4. Jahrhundert wurden Basiliken über Heiligengräbern und in unmittelbarer Nähe der Katakomben errichtet. Hinzu kamen Baptisterien mit soteriologischer Ikonographie. Dadurch erweiterte sich das motivische Spektrum zu komplexen, an Bibel, Liturgie und Predigt orientierten Bildprogrammen.

Die schriftlichen Quellen der drei ersten Jahrhunderte machen ausgiebigen Gebrauch von symbolischen Bildern. Sie bezeugen aber überraschenderweise kein Interesse an deren Veranschaulichung durch Kunst. Trotz dieser Zurückhaltung im kirchlichen Schrifttum und obwohl Bischöfe den Bildgebrauch aus Sorge vor heidnischem Götzendienst untersagten, verlangte das Volk aber nach Bildern, um Glauben, Frömmigkeit und Gebet auch ästhetisch zu bekunden. Seit dem 3. Jahrhundert sind allegorische Sinnbilder und biblische Szenen belegt. Als visuelle Heilssymbole drückten sie die Hoffnung der Christen aus.

Das griechische Wort »symbolon« bezeichnete in der Antike das bei Vertragsverhandlungen in zwei Teile gebrochene Objekt, das Vertragspartnern fortan als Erkennungszeichen ihrer Vereinbarung diente. In einem allgemeinen Sinn bedeutete »symbolon« das Erkennungszeichen zur Identifizierung einer Person, so Baudry. Das zugrundeliegende Verb »symballein« (wörtlich »zusammenwerfen«) bezog sich auf die Beziehung zweier Personen bzw. Dinge. In diesem Sinne galt das frühkirchliche Glaubenssymbol, z. B. das »Apostolische Symbolum«, als offizielles Glaubensbekenntnis und zugleich als Erkennungszeichen christlicher Verbundenheit. Die frühchristliche Literatur benutzte den Begriff »Symbol« für Dinge oder Personen, die über sich selbst hinausweisen und eine andere, meist übernatürliche Realität repräsentieren. Das Christentum entwickelte geradezu eine Kultur des Symbols, betont Baudry, was für eine Glaubenslehre typisch ist, die göttlich-transzendente Mysterien verkündet. Treffend formulierte der hl. Cyrill, Patriarch von Alexandrien († 444): »Da die Eigenschaften und die Besonderheiten des Göttlichen ebenso schwer zu beschreiben wie zu erklären sind, ... können wir das Göttliche nur mittels Figuren und Bildern, so sprechend wie möglich, und wie in einem Spiegel oder dank symbolischer Wunder kennenlernen.«

Der reich illustrierte Band von Baudry umfasst acht Kapitel, die ein Anhang mit Ortsregister (»Verzeichnis der Abbildungen nach Standorten«), Bi-

bliographie, Anmerkungen und Sachregister (»Register der Symbole«) beschließen. Der umfangreiche Stoff gliedert sich in acht Symbolgruppen: Christus-Symbole; Buchstaben, Zahlen und geometrischen Figuren; Natursymbolik; Symbole aus dem kulturellen Umfeld; alttestamentliche Typologie; theologische Bedeutung des Lebens Jesu; Sinnbilder der Kirche, Symbolik in Kirchenbau und Ritus; eschatologische Symbole.

Bereits im 3. Jahrhundert zeigen Sarkophagreliefs das »Christogramm« (»Chrismon«), wie das erste Kapitel darlegt. Infolge der Vorliebe Kaiser Konstantins für das Monogramm Christi war das Symbol im 4. Jahrhundert auch auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs verbreitet, oftmals flankiert von den Buchstaben Alpha und Omega. »Gegenstand höchsten Ruhmes ist das Kreuz«, verkündete Bischof Cyrill von Jerusalem († 387) in seiner Taufkatechese. Gleichwohl entstanden szenische Darstellungen der Kreuzigung Christi erst nach 430. Etwa hundert Jahre zuvor hatte Kaiser Konstantin die Kreuzigung als Todesstrafe verboten. In der spätantiken Gesellschaft löste das Kreuz seitdem keine negativen Assoziationen mehr aus. Dagegen war das historische Kreuz in den ersten Jahrhunderten nicht als Marterinstrument dargestellt worden. Die Christen jener Frühzeit bevorzugten vielmehr symbolische Bilder mit soteriologischem Bezug zur Auferstehung.

Das metaphorische Bild des Guten Hirten verdankt sich einerseits den biblischen, von patristischen Autoren oft zitierten Hirtenworten und andererseits den heidnischen, in der römischen Malerei dargestellten Hirtenszenen (Hermes Kriophoros, der einen Widder auf der Schulter trägt) als Sinnbild für die Harmonie der Welt und des jenseitigen Glücks der Seligen. Während sich das Lamm (»Agnus Dei«) ausschließlich aus biblischen Quellen ableitet, geht der Fisch auf ein Akrostichon zurück, das die Initialen einer Glaubensformel aus fünf Wörtern bildet (»ICHTHYS«, »Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser«). Zur Zeit der Christenverfolgungen, als die griechische Sprache Weltsprache war, galt das Symbol des Ichthys als Erkennungszeichen unter den Gläubigen. In seinem Werk »Über die Taufe« bezog sich Tertullian (um 160– nach 220) auf dieses bedeutsame Symbol: »Wir aber, die Fischlein, gemäß unserem Ichthys, Jesus Christus, werden im Wasser (der Taufe) geboren, und uns ist nur dann wohl, wenn wir im Wasser bleiben.« Fische als Symbol der Neugetauften zeigen die Mosaiken des Taufbeckens in D mila (Algerien). Die patristische Literatur und frühchristliche Kunst bezeichnete Christus auch als Lehrer und Philosoph (»traditio legis«) oder Arzt (»medicus«). Laktanz

nannte Christus »doctor virtutis« (»Lehrer der Tugend«). Cyrill von Jerusalem rühmte ihn als »Arzt für Seele und Leib, er lässt die Geister gesunden. ... Wessen Seele wegen ihrer Sünden leidet, der hat in Christus einen Arzt.« Nach der Konstantinischen Wende entstanden zahlreiche Darstellungen Christi auf einem Thron (»Maiestas Domini«). Hier ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er formale Einflüsse des politischen Kaiserzeremoniells anerkennt, das Motiv im Grunde aber als Symbol der kosmischen Herrschaft Christi deutet. Das in Mosaiken seit dem 5. Jahrhundert gezeigte Motiv des leeren Thrones (»Hetoimasia«) bezeichnet den zuger steten Thron Christi (Offb 22,1–4) und symbolisiert dessen unsichtbare Anwesenheit, die erwartete Parusie als Offenbarwerden des erhöhten Herrn in seiner Glorie.

Die Huldigung der Sterndeuter, die 432/40 das römische Triumphbogenmosaik in Santa Maria Maggiore darstellt, deutet der Verfasser als Abkehr von magischen und astrologischen Praktiken, die in der antiken Welt verbreitet waren. »Das junge Christentum geht ostentativ in Opposition, insistiert auf der Freiheit des Menschen und wendet sich gegen die Vorstellung eines unabwendbaren Schicksals, das angeblich in den Sternen steht. Auch dies ist Teil des »Neuartigen« am Christentum. Christus triumphiert über die dämonischen Möchte« (S. 178).

Als positives Fazit ist abschließend die Benutzerfreundlichkeit des Buches festzuhalten. Es ist ein Grundlagenwerk, dessen Autor eine immense Motivf lle in übersichtlicher Darstellung verarbeitet hat. Profunde Sachkenntnis verbindet sich mit guter Lesbarkeit, denn der Text und seine Anmerkungen verzichten auf unnötige Quellenabk rzungen, sie dokumentieren auch keine komplizierten Forschungsdiskussionen.

Einige kritische Punkte seien aber erwähnt. Im Abschnitt »Hirsch« ist irrtümlich das romanische Apsismosaik der Kirche San Clemente in Rom abgebildet (S. 107, Abb. 3). Im vierten Kapitel (»Symbole aus dem kulturellen Umfeld«) behauptet der Autor die Existenz von Darstellungen des nimbierenden Christus in Malerei und Mosaik des 2. Jahrhunderts, allerdings ohne Nachweis (S. 123). Auch in sonstigen Ausführungen hätte man sich mehr Präzision in der Angabe von Bild- und Textquellen gewünscht. Die Anmerkungen weisen nur selten auf weiterführende Literatur hin. Die Auswahlbibliographie enthält fast nur französisch- und italienischsprachige Titel, wobei deutsch- und englischsprachige Standardwerke kaum berücksichtigt sind. Spezialisten empfiehlt sich der Band deshalb nur eingeschränkt als Nachschlagewerk, zumal bei Zitatennachweise frühchristlicher Inschriften oder patristischer Autoren häufig die Quellenangabe fehlt. Man hätte

sich gewünscht, dass der Autor das reiche Bildmaterial in seine Argumentationen einbezogen hätte. Zwischen Abbildungen und Text finden sich nur selten Bezüge, in der Einleitung fehlen sie ganz. Die Bildtexte lassen zuweilen die Datierung der Kunstwerke vermissen.

Diese Details beeinträchtigen aber nicht den positiven Gesamteindruck der Publikation, die einem breiten Leserkreis sehr zu empfehlen ist. Ihr Mehrwert besteht in der systematisch geordneten Gesamtschau. Baudry gibt eine gute Einführung in die faszinierende Ikonographie des frühen Christentums, die kulturell weit über ihre Entstehungszeit hinaus prägend wirkte. *Ralf van Bühren, Rom*

Exegese

Jaros, Karl: Jesus von Nazareth. Ein Leben, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Bonn 2011, 388 S., ISBN 978-3-412-20754-0, EUR 34,90.

Der Vf. behauptet in seinem Vorwort, dass die Grundthese seines früheren Buches »Jesus von Nazareth. Geschichte und Deutung« (2000), die vier Evangelien bildeten die Hauptquelle für die Erforschung des Lebens Jesu, von der seriösen Forschung in der letzten Dekade bestätigt worden sei. Eine Überarbeitung dieses Werkes, mit Veränderungen im Aufbau und notwendigen Korrekturen, liefert er nun den Lesern, die bereit sind, die Erkenntnisse der geschichtlichen Wissenschaft und der klassischen Philologie anzunehmen.

Zwei Fakten hebt der Vf. hervor: 1. »Der griechische Text der vier kanonischen Evangelien wurde damals so geschrieben, wie er bis heute weitergegeben worden ist« (S.9). 2. Die synoptischen Evangelien sind unabhängig voneinander entstanden und beruhen hauptsächlich auf mündlichen Überlieferungen. K. Jaros bezieht sich auf die Studie, die er zusammen mit U. Victor unter dem Titel »Die synoptische Tradition. Die literarischen Beziehungen der ersten vier Evangelien« (2010) veröffentlicht hat. Das Ergebnis seiner Untersuchungen lautet: Die Gestalt Jesu bleibt nicht im Dunkeln der Vergangenheit verborgen, sondern wird aus den historischen Quellen deutlich sichtbar.

Kap. I: Judäa, Samaria und Galiläa beschreibt die geographische, wirtschaftliche und politische Lage Palästinas von 4. v. Chr. bis 36 n. Chr.

Kap. II: Die jüdische Religion bietet Informationen über die Bedeutung Jerusalems als Heiligtum des jüdischen Volkes. Die Religionsparteien der damaligen Zeit, Sadduzäer, Pharisäer, Essener und Zeloten, werden nach ihren theologischen und politischen Haltungen dargestellt.

Kap. III: Die Quellen des Lebens Jesu. – Aus den heidnischen römischen Quellen über Jesus geht Folgendes hervor: »Diese [...] Texte bezeugen, dass Jesus Christus aus Judäa stammte, dort zu Recht von Pilatus zum Tod verurteilt wurde (Tacitus), dass die Christen auf diesen Christus zurückgehen (Sueton und Tacitus), Christus göttlich verehrt wird (Plinius d. Jüngere) und dass das Christentum in Rom sehr früh Fuß gefasst hat (Sueton und Tacitus) und am Anfang des 2. Jhs. n. Chr. in Kleinasien bereits eine Massenbewegung gewesen ist (Plinius d. Jüngere)« (S. 83).

Die jüdisch-rabbinischen Schriften, die von Jesus Kunde geben, werden vom Vf. differenziert betrachtet. In den älteren Schriften wird Jesus freundlicher dargestellt als in den späteren. Die jüdischen Schriftgelehrten kannten die christliche Lehre über Jesus. Wenn man Justins »Dialog mit dem Juden Tryphon« (150–155 n. Chr.) hinzunimmt, verstärkt sich dieser Eindruck.

Die wichtigsten Quellen für die Jesus-Forschung bleiben die vier Evangelien. Von ihnen gibt es eine tausendfache Zahl von Handschriften, von denen Dutzende bis in die Zeit vor Konstantin reichen. Die Textkritik hat den ursprünglichen Text der Evangelien zu 99% wiederhergestellt. Die Textgeschichte kommt zum Ergebnis, dass es keine unterschiedlichen Auflagen von einzelnen Evangelien gegeben habe. »Die Hypothesen der Form- und Redaktionsgeschichte als Teil der sogenannten historisch-kritischen Methode der neutestamentlichen Bibelwissenschaft sind unbewiesene und unbeweisbare Annahmen, die, um es deutlich zu sagen, Schreibtischerfindungen des 19. und 20. Jhs. sind, späte und faule Früchte aus der Zeit der Aufklärung, um die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien zu erschüttern« (S. 99).

Zur Entstehungszeit der Evangelien liest man in den meisten Handbüchern, Mk sei um 70 n. Chr. verfasst worden, Mt und Lk zwischen 80–90 n. Chr. und Joh um 100 n. Chr. Diese Chronologie beruht auf folgenden Annahmen: a. Die ersten Christen lebten in der Naherwartung des Endgerichts, weswegen für sie Schriften über Jesus überflüssig waren. Dagegen steht fest: Gerade die Essener, die an das nahe Endgericht glaubten, produzierten eine üppige Literatur zu diesem Thema. b. Die Prophezeiungen Jesu über den Fall Jerusalems sind *vaticinia ex eventu*. Dagegen steht fest: Jüdische Schriften (z. B. Assumptio Moysis u. a.) aus der Zeit vor der römischen Belagerung Jerusalems bezeugen, dass die Katastrophe der Stadt und des Tempels mehrmals angekündigt wurde. c. Ein langwieriger Prozess zwischen Überlieferungsträgern und Adressaten hatte in den christlichen Gemeinden stattgefunden, be-

vor die Evangelien ihre endgültige Fassung erhalten haben. Dagegen: »Solche unterschiedliche Fassungen hätten aber ihre untilgbaren Spuren in der handschriftlichen Überlieferung hinterlassen ...« (S. 99).

Nachdem der Vf. die ideologischen Prämissen der Spätdatierung der Evangelien widerlegt hat, bringt er Zeugnisse antiker christlicher Autoren, die er für glaubwürdig hält, zugunsten der Authentizität der Evangelien-Verfasser. Mk datiert er um 44 n. Chr. (dazu liefert er eine akribische Untersuchung zum Papyrus 7Q5), Mt und Lk 50–60 n. Chr. und Joh nach 60, aber vor 70 n. Chr.

In den sog. Agrapha und apokryphen Evangelien sei »kaum authentisches Material vorhanden« (S. 117). Ebenso ist der Vf. skeptisch in Bezug auf materielle Zeugnisse von Jesus.

Kap. IV: Geburt, Kindheit und Berufung Jesu. – »Die historische Auswertung dieser Texte ist schwierig, da sie im weitesten Sinn der literarischen Gattung nach haggadische Literatur sind« (S. 135).

Aus Mt 2,21; 3,19 geht hervor, dass Jesus gegen Ende der Herrschaft des Königs Herodes d. Großen (40/37 v. Chr. – 4 n. Chr.) geboren wurde. Lk 2,1ff berichtet von einem von Kaiser Augustus angeordneten Census in der Zeit *hegemoneuontos tes Syrias Kyreniou*. K. Jaros übersetzt: »als Quirinius über Syrien gebot« (S. 139), und verwirft dabei die gängige Übersetzung: »als Quirinius Statthalter von Syrien war«. Im J. 8 v. Chr. fand ein kaiserlicher Census, das ganze Reich betreffend, statt, der sich in den Provinzen bis 7–6 v. Chr. hinzog. Damals war Quirinius Prokonsul von Asien und hatte damit auch die Obergewalt über Syrien, während zur selben Zeit Sentius Saturninus, ein Untergebener des Quirinius, Legat von Syrien war. Lk meint diesen ersten Census unter der Befehlsgewalt des Quirinius, nicht den zweiten im Jahre 6 n. Chr., als dieser Legat von Syrien war.

Bethlehem hält der Vf. für Jesu Geburtsort; in seinem ersten Jesusbuch von 2000 (S. 135f) plädierte er noch für Nazareth. Die Erzählungen über die Kindheit Jesu in Mt und Lk unterscheiden sich erheblich, aber nicht so, dass sie nicht in denselben Zeitrahmen passen könnten. »Historische Fakten sind jedenfalls die Beschneidung Jesu, die Einhaltung der kultischen Reinheitsvorschriften durch Maria und die Auslösung Jesu« (S. 145). Die Begleitumstände, mit denen die Evangelisten diese Fakten schmücken, sind haggadische Literatur (die im Einzelfall einen historischen Kern haben könnten). Als historisch gesichert gilt, dass Jesus in Nazareth aufwuchs. Die Frage nach dem Verwandtschaftsgrad der »Brüder und Schwestern Jesu« ist philologisch nicht lösbar. Der Vf. hält jedoch für richtig die altkirchliche Tradition, nach der Maria,

die Mutter Jesu, nicht die Mutter seiner »Brüder und Schwestern« war.

Die theologischen Interpretationen, welche die Evangelisten zu den Fakten liefern, sind historisch nicht beweisbar, aber verstandesgemäß nachvollziehbar, »ohne dass man ihnen zustimmen muss« (S. 154). Die matthäische Genealogie Jesu unterscheidet sich von der lukanischen, aber die Sinnrichtung in beiden Evangelien ist die gleiche: Die Verheißungen, die Gott im AT gegeben hat, haben sich in Jesus erfüllt. Jesus ist Gottes Sohn. Die Evangelien gehen über die geläufige jüdische Vorstellung der Gottessohnschaft hinaus: »die Jungfrau Maria ist schwanger vom Heiligen Geist und der Evangelist stützt diese Vorstellung mit Jes 7,14 in der Übersetzung der Septuaginta ...« (S. 162). Die Jungfrauengeburt entzieht sich »überhaupt jeder menschlichen Beweisbarkeit«. Nach Mt 1,21 wird Jesus sein Volk von den Sünden erlösen. Gemäß jüdischem Verständnis konnte nur Gott dies bewirken.

Die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes ist historisch, aber die Worte des Täufers bei der Taufe sind es nicht (vgl. Mt 11,12f; Lk 7,18–20). Mit der Schilderung der dreifachen Versuchung Jesu durch den Satan werden die zeitgenössischen Messiasvorstellungen abgelehnt. »Individuum in heutiger Sicht ist Satan nur metaphorisch, weil es die gängige Sprache damals wie heute nur so ausdrücken vermag: Satan ist daher im Sinne des antiken, nicht die Individualität einschließenden Personenbegriffs eine existierende Wirklichkeit und Mächtigkeit« (S. 171).

Kap. V: Der prophetische Lehrer und Herr über die Tora. – Jesu Auftreten und Anspruch bewegen sich auf der Linie der Propheten Israels. Das Wirken Jesu stellen die Synoptiker in einem Ein-Jahr-Schema dar. Joh ist dazu ein Korrektiv: Jesu öffentliche Tätigkeit umfasst gut zwei Jahre, wahrscheinlich von März 28 bis Pesach 30 n. Chr. Nach allen Evangelien beruft Jesus Jünger. Während jüdische Schüler ihren Lehrer unter den Rabbinen auswählten, wählt Jesus persönlich seine nächsten Jünger aus. »Ähnlich wie es nie zwölf Stämme Israels gegeben hat, sondern die Stämme in salomonisch-davidischer Zeit in ein Zwölferschema gepresst wurden, so wird auch hier verfahren« (S. 177). Gab es Jüngerinnen Jesu? Es ist undenkbar, dass Frauen mit Jesus und seinen Jüngern durch das Land zogen und zusammen übernachteten. Wenn es Lk 9,1–3; 15,40f heißt, dass Frauen Jesus dienten, so ist das so zu verstehen, dass sie ihn materiell unterstützten. Auch das war schon ungewöhnlich.

Die zentrale Botschaft Jesu ist die »Königsherrschaft« Gottes. So übersetzt der Vf. das griechische Nomen *basileia*. Die übliche Wiedergabe mit

»Reich« ist ein geographischer Begriff, wo doch die Herrschaft Gottes universal ist. Der Ausdruck hat seine Wurzeln im AT (vgl. Daniel).

Jesus thematisiert die Königsherrschaft Gottes in Bildreden. Doch Jesu Verkündigung findet nicht überall Aufnahme. Es gibt Widerstände (vgl. Gleichnis vom Sämann: Mk 4,20 par). So bescheiden der Anfang ist, entfaltet die Botschaft Jesu eine gewaltige Dynamik (vgl. Gleichnis vom Senfkorn: Mk 4,26–32). Die Königsherrschaft Gottes ist keine exklusive apokalyptische Realität. Garant des endgültigen Heils ist Jesu Botschaft und Wirksamkeit, »letztlich seine Person« (S. 190). Jesus verstand sich als der Messias Israels (Mt 11,5; Lk 7,22). Die Annahme, dass die Evangelisten diese Zitate in Jesu Mund nachträglich gelegt hätten, ist unbeweisbar.

Vom Messias erwartete man Wundertaten. Dazu gehörten auch Dämonenaustreibungen, die öfters mit Krankenheilungen parallel gingen. Der Vf. skizziert die Entwicklung der Dämonologie im Judentum. Die Dämonen waren ursprünglich »lebensbedrohliche Wesen der Wüste« (S. 191; vgl. Jes 34,12; etc). Satan war ein Modell, um die Herkunft des Bösen zu erklären, da man es nicht mehr Gott zuschreiben konnte. Erst in der zwischentestamentlichen Zeit wurden die Dämonen zu gefallenen Engeln und dem Satan unterstellt. Diese Anschauung wurde vom NT übernommen (Mt 25,41; 2 Kor 12,7; etc.). Dämonenaustreibungen gab es auch im Judentum, durch Gebet (nicht Magie) erwirkt. Jesus vollbringt sie durch sein Wort.

»Wie die Dämonenaustreibungen, so sind auch andere Wunder, seien es Krankenheilungen, seien es Totenerweckungen u.a. auf den ersten Blick kein Spezifikum Jesu. Sie finden sich in der gesamten damaligen Welt. Doch der Unterschied ist gravierend. Jesu Wunder sind von seiner Person nicht zu trennen. Neben dem Ernst, mit dem sie vorgetragen werden, unterscheiden sich diese Wunderberichte von allen anderen dadurch, dass die Wunder mit Jesu Botschaft von der kommenden und durch ihn schon angebrochenen Herrschaft Gottes verbunden sind. Sie haben grundsätzlich den Glauben an diese Botschaft zur Voraussetzung oder sollen zu diesem Glauben hinführen« (S. 199).

Jesus hat keine systematische Ethik hinterlassen. Trotzdem sind deren Grundzüge erkennbar: In der Mitte steht die Liebe Gottes zu den Menschen. Aber Jesus kennt auch das Zorngericht (Mt 11,20–22), obwohl Gott mit den Sündern geduldig ist (Mt 5,42–48). Letzteres wird heutzutage überbetont (»Frohbotschaft« vs. »Drohbotschaft«). Für Gottes Handeln ist aufschlussreich das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 27,1–14): »D. h. wenn nun alle Menschen, Gute wie Böse, an Gottes Tafel Platz

finden, müssen sie festlich gekleidet sein, die innere Umkehr des Herzens vollzogen haben, so dass der Sünder eben kein Sünder mehr ist« (S. 221).

Vom Menschen verlangt Jesus die Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mt 22,35–40 par). Der Nächste ist auch ein Nichtjude, z.B. ein Samaritaner. Diese Meinung stand isoliert im Judentum. Jesus verlangt auch die Feindesliebe (Mt 5,44). Er radikalisiert die Gebote des Dekalogs: nicht nur äußere Verstöße, auch die innere Haltung werden berücksichtigt, so z.B. beim 5. und 6. Gebot. Die Unzuchtsklausel (Mt 19,9) bzgl. der Ehescheidung geht nicht auf den historischen Jesus zurück (vgl. Mk 10,2–12; par Lk; 1 Kor 7,10f).

»Jesu Ethik ist nicht von dieser Welt, aber für eine Welt, in der sich die Dynamik göttlicher Herrschaft entfaltet. Seine Ethik ist zwar im Großen und Ganzen die der Bibel und der großen zeitgenössischen Heiligen und Gelehrten seines Volkes, setzt jedoch in ihrer Kompromisslosigkeit, sei es den Parias der damaligen Gesellschaft gegenüber, sei es in der Radikalisierung des Liebesgebotes einen uneinholbaren Akzent, der jedoch der dauernden Aktualisierung derer bedarf, die in seine Nachfolge getreten sind« (S. 243).

Kap. VI: Jesus und die zukünftige Welt. – »Von der apokalyptischen Weltansicht teilt Jesus nur die Auffassung, dass die Welt einmal zu einem Ende kommen wird« (S. 247). Den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts kennt nur der Vater (Mk 13,32). Dann wird der Menschensohn »jedem Menschen vergelten, wie es seine Taten verdienen« (Mt 16,27).

Die Rede über die Endzeit (Mk 13,1–37 par) ist eine Komposition der Evangelisten aus Jesusworten in verschiedenen Situationen. Die Zerstörung des Tempels ist vom historischen Jesus vorausgesagt worden. In rabbinischen Schriften aus der Zeit vor 70 n. Chr. finden sich ähnliche Prophezeiungen über das Ende des Tempels und die Eroberung Jerusalems. Mk 13,30 („Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles geschieht“) deutet K. Jaros folgendermaßen: Der griechische Ausdruck »diese Generation« entspricht dem hebräischen Nomen *dor*, das durch den Artikel und das nachfolgende Demonstrativpronomen determiniert ist; es bezeichnet eine konstante Größe, die alle Generationen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst. Auch Mt 10,23 (»Wenn man euch in der einen Stadt verfolgt, so flieht in eine andere. Amen, ich sage euch: Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt«) enthält keineswegs eine Naherwartung. Das Kommen des Menschensohnes kann sich entweder auf ein innerweltliches Strafgericht beziehen – den Fall Jerusalems oder auf das Endgericht: bis dorthin wird der Großteil Israels am

Sinaibund festhalten (vgl. Röm 11,25–33). Auch Mk 16,28 ist in diesem Sinn zu verstehen (hier beginnt mit »Amen« ein neuer Abschnitt, der sich vom vorhergehenden inhaltlich absetzt).

Kap. VII: Abba, Vater. – Nach dem AT durfte das Volk Israel sowie jeder Israelit Gott »Vater« nennen. Aber Jesus als Gottes Sohn hat in den Evangelien eine höhere Bedeutung. Die Dämonen sprechen Jesus als »Sohn Gottes« an und wissen um seine besondere Gottessohnschaft; ebenso Satan (Mt 4,3). Bei der Taufe (Mk 1,11) und Verklärung Jesu (Mk 9,7) ertönt die göttliche Stimme: »Dies ist mein geliebter Sohn«. »Zweifellos hat sich der historische Jesus für den göttlichen Sohn gehalten ...« (S. 255). Darüber war Jesus sehr zurückhaltend und erteilte ein Schweigegebot (vgl. Mk 16,20; etc.). Er bevorzugt für sich den Titel »Menschensohn«. In der frühen Kirche wurde darunter die menschliche Natur Christi verstanden. In der neutestamentlichen Forschung gibt es ein »Wirrwarr von Meinungen« über den Sinn dieses Ausdrucks. Vor Kaiaphas identifiziert sich Jesus mit dem eschatologischen »Menschensohn« nach Dan 7,13; Ps 101,1 (Mk 14,61 par).

Kap. VIII: Jerusalem – Jesu letzte Tage. – Nach Joh 12,1f kommt Jesus sechs Tage vor Pesach im westjordanischen Bethanien an, und am nächsten Tag begibt er sich nach Jerusalem. Die Synoptiker enthalten zwar Orts-, aber keine Zeitangaben.

Pesach begann am Abend des 14. Nisan und setzte sich im Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot) vom 15.–21. Nisan fort. Die Festsetzung des Datums unterlag Schwankungen, bedingt durch die empirische Beobachtung des Neumondes und Schalttagen. Die Kalenderkommission des Tempels legte offiziell die Festtage fest. Diese befand sich in der Hand der sadduzäischen Boethosäer, die gemäß der wörtlichen Auslegung von Lev 23,11 die Darbringung der Erstlingsgabe (omer) auf den 1. Tag nach dem Sabbat innerhalb der Mazzot-Woche festschrieb. Die Pharisäer verstanden unter Sabbat das Pesachfest selbst, so dass die Darbringung der Erstlingsgabe am Ende der Mazzot-Woche stattfinden sollte, also an einem beliebigen Wochentag. Die Boethosäer versuchten immer den Monat Nisan so beginnen zu lassen, dass er niemals auf einen Sabbat fiel, denn andernfalls wäre es nach ihrem Brauch unmöglich gewesen, die Erstlingsgabe innerhalb der Mazzot-Woche darzubringen. In der Zeit Jesu hatte sich die pharisäische Meinung in der mehrheitlichen Praxis des Volkes durchgesetzt, während sich der Tempelkult an den offiziellen Kalender hielt.

»Sowohl nach den Synoptikern als auch nach Johannes findet Jesu letztes Abendmahl an einem Donnerstag und sein Kreuzestod an einem Freitag statt. Die Synoptiker sagen aber, dass Donnerstag der 14. und Freitag der 15. Nisan war, während für

Johannes Donnerstag der 13. und Freitag der 14. Nisan war« (S. 266). So manche Exegeten meinen, dass Joh das Datum der Synoptiker aus theologischen Gründen korrigiert: Jesus stirbt zur Zeit, als das Pesachlamm in Tempel geschlachtet wird. Eine Datumskorrektur ist laut K. Jaros nicht zutreffend, denn: Jesus feiert mit seinen Jüngern Pesach am 14. Nisan (nach dem pharisäischen Volkskalender), während die Priesterkaste sich nach dem offiziellen Tempelkalender richtet. Joh hält an seiner theologischen Interpretation fest und berücksichtigt gleichzeitig den Tempelkalender.

»Es kann keinen vernünftigen Zweifel geben, dass Jesus mit seinen Jüngern ein Pesachmahl gefeiert hat« (S. 276). »Jesus spricht die eucharistischen Einsetzungsworte vor bzw. nach dem dritten Becher. »außer Protokoll« (Mk 14,24 par; 1 Kor 11,25). Die markinische Version war wohl die originelle. Jesu Worte über Brot und Wein schließen seine »realsymbolische Vergegenwärtigung« ein (S. 280).

Welche Gründe führten zum Tod Jesu? Die Tempelreinigung (Mk 11,12–19) setzt Joh 2,13–22 eher historisch richtig ziemlich an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu. Die messianische Proklamation seitens der Volksmassen während des Einzugs Jesu in Jerusalem, die Jesus ausdrücklich gutheißt, erzürnte seine Widersacher, die in ihr eine Gotteslästerung sahen. Aber besonders Jesu Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12 par), das das Ende der Tempelhierarchie voraussagte, führte zum Beschluss der Priesterhierarchie, Jesus zu töten (Joh 11,47–51). Die schnelle Gefangennahme Jesu geschah dank dem Verrat des Apostels Judas (der Judaskuss ist legendär). Die Verhöre durch Annas und Kaiaphas waren illegal, da sie nicht den Rechtsbestimmungen des Hohen Rates entsprachen. Pilatus als römischer Präfekt hatte allein die Vollmacht, ein Todesurteil zu fällen. Er tat dies im Fall Jesu, um nicht von Kaiaphas beim Kaiser angeklagt zu werden, einen Aufständischen freigesprochen zu haben.

Kap. IX: Jesus – auferstanden von den Toten. – Es gibt Jesusbücher, die mit dem Tod Jesu enden. Aber alle Evangelien berichten über Jesus auch nach seinem Kreuzestod. Deshalb interessieren sich auch Historiker dafür.

Die Evangelisten berichten über den auferstandenen Jesus unterschiedlich, ohne sich die Mühe zu machen, die unterschiedlichen Erzählungen zu harmonisieren. Dies spricht für ihre Redlichkeit.

»Auf Grund der Erscheinungsberichte kann nur festgehalten werden, dass Jüngerinnen und Jünger Jesu Jesus nach seinem Tod als existierende, transzendente personale Realität erlebten!« (S. 301). Der auferstandene Jesus ist nicht mehr der irdische Jesus, aber identisch mit ihm.

Zur Zeit Jesu war der Glaube an die Auferstehung aller Toten am Ende der Welt Gemeingut fast aller Juden (mit Ausnahme von sadduzäischen Kreisen). Aber die Vorstellung, dass ein einzelner Mensch vor dem Jüngsten Tag auferstanden sei, war dem Judentum völlig fremd. Der Anstoß zum Glauben an den auferstandenen Jesus konnte nur von ihm selbst kommen. Das leere Grab Jesu galt nicht als Beweis für seine Auferstehung; vgl. die Reaktion der Maria von Magdala beim Anblick des leeren Grabes (Joh 20,1f.11–15). Aber die Auferstehung setzt das leere Grab voraus.

Für die Christusgläubigen aller Zeiten gilt 1 Kor 15,17: »Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos«.

K. Jaros hat ein wertvolles Buch über Jesus verfasst. Er hat aufgeräumt mit der verbreiteten irrigen Vorstellung, dass der Erzählstoff der Evangelien gegen Ende des 1. Jhs. n. Chr. aus anonymen Gemeindepsephungen entstanden sei. Zu Joh hätte man eine Auseinandersetzung mit den Leugnern der apostolischen Authentizität gewünscht. Als Quellen für die Kindheit Jesu nennt der Vf. Maria, die Mutter Jesus, und seine Verwandten, geht dann aber selektiv mit den Berichten um. Die Mehrzahl der Jesu zugeschriebenen Wunder hält er für authentisch. Manche Interpretationen der Wundergeschichten überzeugen nicht: Z.B. deutet der Vf. die Brotvermehrung (unter 5000/4000 – nicht unbedingt ein Duplikat) analog einer rabbinischen Schrift über den Priestersegen, wo winzige Brocken eines gesegneten Brotlaibes die Selbstgenügsamen satt machen; aber in den Evangelienberichten bleiben noch volle Körbe übrig, obgleich die Menschenmenge gesättigt wurde! Die Auffassung Satans als einer unpersönlichen bösen Macht widerspricht der katholischen Lehre (vgl. DH 800: IV. Laterankonzil; DH 3002: I. Vaticanum). Die Hinzunahme jüdischer Schriften zur Erläuterung der Evangelienberichte öffnet einen weiteren Horizont für den Interpreten. Bedauerlicherweise befinden sich die zahlreichen informativen Anmerkungen am Ende des Buches, was die Lektüre erschwert. *Alexander Desezar, Netphen*

Theologie des 20. Jahrhunderts

Markus Hofmann: *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien XXI, hrsg. von Manfred Hauke) Regensburg 2011, ISBN 978-3-7917-2294-8, 44,90 Euro, 582 S.*

Jesus Christus als der Neue Adam – dieses umfassende, biblische Motiv bildet eine bleibende Herausforderung für die Theologie. Dabei stellt

sich auch die Frage nach der neuen Eva. Nachdem Alois Müller 1951 mit seiner wichtigen Arbeit »Ecclesia-Maria« (Fribourg) und ab 1954 die französische »Société d'études mariales« (SFEM) auf vier Tagungen dieses Thema ausführlich betrachtet und 1996 die Zeitschrift »Estudios Marianos« (Madrid) mit vier Beiträgen die Nova Eva gewürdigt hatten, schien die Antwort in der Theologie des 20. Jahrhunderts gegeben zu sein. Die Tatsache, dass das Eva-Maria-Motiv im Marienkapitel von Lumen gentium behandelt wird, hat in den romanischen Ländern Europas zu weiterem Interesse geführt, nicht aber in Deutschland. Dem Defizit einer deutschen Monographie zum Eva-Maria-Motiv hat nun der Regens des Kölner Priesterseminars abgeholfen.

Markus Hofmann fragt in seiner Dissertation (Universität Augsburg, Prof. Dr. Anton Ziegenaus) in acht Kapiteln nach dem geschichtlichen Ursprung der Eva-Maria-Typologie, in eher patrologischer Weise; im neunten Kapitel betrachtet er die diesbezüglichen lehramtlichen und liturgischen Äußerungen seit 1854.

Im ersten Kapitel (S. 21–118) werden Justin und Irenäus untersucht, bei denen Maria zuerst als typologisches Pendant Evas erscheint, samt Quellen und »Anknüpfungspunkten«. Justin ist nach der Klärung biblischer und außerbiblicher Bezugspunkte seiner Erwähnung Mariens als zweiter Eva im »Dialog mit dem Juden Tryphon« (Gen 3, 15; Lk 1, 26–38; Protoevangelium des Jakobus; Ascensio Isaia; Oden Salomos; Epheserbrief des Ignatius) eher als ein Tradent des Motivs denn als dessen Schöpfer zu werten. Irenäus hat als Systematiker im Rahmen seiner Rekapitulationstheologie die Typologie breiter dargelegt. Hofmann betrachtet hier Entfaltung und Abhängigkeiten (Justin, Victorinus von Pettau, Papias, Diognet-Brief). Er bietet ein ausführliches Text- und Quellenreferat und illustriert Parallelen sogar mit Diagrammen.

Im zweiten Kapitel geht es um die zunehmende Rezeption der Typologie im dritten Jahrhundert (S. 119–151), bei Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Gregor Thaumaturgos sowie Cyprian von Karthago. Origenes hat das Eva-Maria-Motiv erweitert, ebenso Tertullian, der mit Maria auch die Kirche als Antitypos Evas würdigt, wie es im vierten Jahrhundert öfters vorkommt.

Das dritte Kapitel (S. 152–179) fragt nach Anknüpfungspunkten im Alten Testament (Gen 1–4; Tob 8, 6; Sir 25, 24) und konstatiert, dass das AT oft heilsgeschichtlich-typologisch argumentiert.

Im vierten Kapitel (S. 180–240) werden außerkanonische Schriften nach Ansätzen für eine Eva-Maria-Typologie befragt (AT-Apokryphen, Jubiläen-

buch, Henochbuch, Apokalypse Abrahams u. Moses, Vita Adae et Evae, 4. Makkabäerbuch; Texte von Qumran, Philo v. A., Flavius Josephus, rabbinische Traditionen). Demnach wird Eva im AT und in anderen jüdischen Schriften beachtet, individuell und kollektiv, so dass Elemente der späteren Typologie erkennbar seien.

Das fünfte Kapitel (S. 241–331) ist dem Neuen Testament gewidmet, insofern es Ansätze für die Typologie bietet (Röm 5, 1; Kor 15, 2; Kor 11; Röm 16,18 ff; Eph 5, 21–32; 1 Tim 2, 13ff). Hofmann spricht von einer »indirekten Vorbereitung«, wobei das Eva-Kirche-Motiv als vordergründiger gelten darf (bei Joh 19, Offb 12). Der ekklesiologischen Nova-Eva-Typologie bis 300 ist das sechste Kapitel (S. 332–358) gewidmet (Hirt des Hermas, 2. Klemensbrief, Märtyrerbrief v. Lyon, Hegesipp, Irenäus, Aberkios-Inschrift, Hippolyt, Klemens v. Alexandrien, Tertullian, Origenes und Methodius v. Olympos). In dieser Phase werden Maria und Kirche noch nicht zusammengedacht: »Die beiden Typologien laufen nebeneinander her« (S. 357); das vierte Jahrhundert verbindet sie – dem widmet sich das lange siebte Kapitel (S. 358–464). Angesprochen werden Texte von Ephräm, die Maria als aktive Gestalt charakterisieren, als zweite Eva beim Erlösungswerk. Texte von Didymus, Gregor von Nyssa und Zeno werden befragt. Das »Panarion« des Epiphanius ist besonders ertragreich, thematisiert es doch »alle drei Ebenen der antithetischen Eva-Maria-Parallele« (S. 408): die moralische, die soteriologische sowie die mütterliche Ebene. Es spricht klar Maria als die Mater viventium (Gen 3, 20) an und sieht sie mit der Kirche ineins.

Dem Kirchenvater Ambrosius räumt Hofmann viel Raum ein, der vorrangig in der Kirche die zweite Eva sieht; Maria aber ist Ecclesiae typus. Er konnte neben Maria ebenso Sara als zweite Eva vorstellen. Sein Schüler Augustinus steigert die Vorrangstellung der Kirche noch, der er Maria als Membrum supereminens einordnet. Zwar zitiert er gelegentlich das unbestimmte Eva-Maria-Motiv, nennt aber dann Ijobs Frau erstmals explizit »Nova Eva« (S. 456); diese Formulierung wurde später mariologisch verwendet (ab 6. Jh.).

Hofmann kommt zum vorläufigen Fazit, dass die patristische Theologie im Osten wie im Westen im vierten Jahrhundert sowohl mariologisch wie ekklesiologisch die Nova Eva thematisiert. Maria erscheint als das Ur- und Vorbild der Kirche, der Frauen allgemein, der Jungfrauen speziell. Maria habe die Frau nicht nur rehabilitiert, sondern eine neue Würde und Vollkommenheit gesetzt (S. 460ff). Die Eva-Maria-Antithese zeige seit der Spätantike die Mutter Jesu als tatsächliche Mater

viventium, in Würdigung der persönlichen Heiligkeit und heilsgeschichtlichen Bedeutung Mariens. »Am Ende des 4. Jahrhunderts ist das Thema ‚Maria – die neue Eva‘ in der gesamten katholischen Christenheit verbreitet und hat einen bereits entfalteten Entwicklungsstand erreicht«; da »mit dem Konzil von Ephesus ... eine neue Epoche der Mariologie beginnt, erscheint es gerechtfertigt, die Betrachtung des Ursprungs und der bis dahin erfolgten Entwicklung des Motivs« zu beenden. Er schließt allerdings ein kurzes Kapitel (S. 464–478) an, in dem er die Häresie Marcions und der Gnosis prüft, ob sie die Formulierung der Eva-Maria-Typologie ausgelöst haben, was chronologisch zu verneinen sei; allerdings könnten sie als Katalysatoren der Entwicklung gesehen werden.

Das Schlusskapitel (S. 479–531) vollzieht einen mutigen Sprung von über 1400 Jahren. Endpunkt der patrologischen Untersuchung war das Konzil von Ephesus, die Zwischenzeit wird mit einer mageren Fußnote abgewickelt (die genannten 24 Referate der SFEM aus den Jahren 1954 bis 1957 wären vollständig zu dokumentieren, darunter Autoren wie J.-H. Nicolas und J. Galot); das Mittelalter kommt indirekt in den Blick bei den marianischen Hymnen des Stundengebetes, die Hofmann nach dem Eva-Maria-Motiv befragt (»Liturgische Erwähnungen«, S. 513–524).

Es ist korrekt, in den Dogmatisierungsbullen von 1854 und 1950 sowie der Konstitution Lumen gentium die bedeutsamsten Momente der jüngeren Entwicklung zum Nova-Eva-Motiv zu sehen; die Äußerungen der Päpste und des Weltkatechismus (1992) bestätigen das lehramtliche Gewicht. Hofmann referiert diese Dokumente und Äußerungen, mit vorsichtigem Kommentar. Die wichtigen Punkte, die er hervorhebt, hätte man gerne weiter analysiert gesehen; die 18 Ergebnissätze im Abschluss (Ss. 524ff) hätte man im Rahmen einer dogmatischen Arbeit gerne ausführlicher besprochen gesehen, z.B. die Frage, ob das Nova-Eva-Motiv als Fundamentalprinzip der Mariologie gelten, ob es umfassender als die Gottesmutterchaft den Bedeutungsumfang der Mariengestalt darlegen kann. Den beiden wichtigen Autoren des 19. Jahrhunderts zum Nova-Eva-Motiv, John H. Newman und Matthias J. Scheeben, hätte mehr Interesse gebührt.

Beim Hinweis auf das ekklesiologische Gewicht der Eva-Maria-Typologie, speziell bei Paul VI. und dessen Einsatz für den Mater-Ecclesiae-Titel auf dem II. Vatikanum (S. 490), ist zu korrigieren: die Konzilsväter konnten nicht direkt über den Titel abstimmen, die Entscheidung hierzu traf allein die Theologische Kommission (vgl. die Monographie: Mater Ecclesiae, Würzburg 2009, S. 573ff).

Hofmann zitiert gegen Ende einen gewaltigen Satz von Erich Przywara: »Das Dogma mithin, für das geradezu ausschließlich die gesamte Offenbarung und Überlieferung der Väter und Liturgie und der Glaubenssinn des Volkes zeugt, ist das Eine Dogma vom Gegenüber zwischen erstem Adam und erster Eva und zweitem Adam und zweiter Eva. Das ist das Dogma, das vielfach mißverständlich und ungefüß geahnt und ausgesprochen wird in der sogenannten Mittlerschaft und Miterlöserschaft Mariens. In Wirklichkeit aber ist es das eigentliche Grunddogma der Heils-Ökonomie überhaupt. [...] Unbefleckte Empfängnis wie Himmelfahrt sind nur kleine Mosaiksteinchen dieser einen Grundwahrheit, mit der das Christentum steht und fällt« (Um Maria, in: E. Przywara, In und Gegen, Nürnberg 1955, 338; bei Hofmann: S. 526f). Das Zitat des großen Jesuiten, kongenial zu den ähnlich weit ausholenden mariologischen Gedanken von Pater Wilhelm Klein SJ, zeigt das enorme Potential, das im mariologischen Nova-Eva-Motiv steckt.

Regens Hofmann hat in seiner Arbeit patrologisch gründlich gezeigt, dass die Eva-Maria-Typologie »einen aus biblischem Denken erwachsenen Deutungsschlüssel für die heilsgeschichtlich einzigartige Stellung der Mutter Jesu« (S. 529) darstellt. Wenn dabei theologisch die Darlegung der wahren Inkarnation Christi im Vordergrund stehen muss, so wird doch die weitreichende Bedeutung Mariens erhellt, die allgemein die Rolle der Frau in der Heilsgeschichte beleuchten kann. Das Eva-Maria-Motiv verspricht auch in ökumenischer Hinsicht, im Rahmen einer umfassenden Theologie manche Klärung zu bringen, wie Hofmann anmerkt. Er schließt mit dem Wunsch, dass weitere Arbeiten zur Vertiefung des Themas folgen mögen – dem kann man sich nur anschließen.

Achim Dittrich, Hütschenhausen

Fundamentaltheologie

Richard Heinzmann / Mualla Selçuk (Hg.), *Offenbarung in Christentum und Islam/İslam ve Hristiyanlık* (a) *Vahiy (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5)*, Stuttgart 2011. 225 S. ISBN 978-3-17-021720-1

Unter den interkulturellen Studien und religions-theologischen Diskursen fällt der vorliegende, durchgehend zweisprachige (türkisch-deutsche) Sammelband auf: Er dokumentiert die Vorträge einer gemeinsamen Tagung der Eugen-Biser-Stiftung und der Professoren der muslimischen Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Ein bewusst

mehr extensiver und deskriptiver Offenbarungs-begriff lässt es zu, Positionen in einem islamisch-christlichen Dialog zu bestimmen und vorsichtig einzunehmen, ohne die Gesprächspartner im Voraus auszugrenzen. Mit einem Blick auf den größeren Kontext dieses Dialogs eröffnet der Hannoveraner Religionswissenschaftler Peter Antes über »Offenbarung im Hinduismus und Buddhismus« (17–31). Recep Kılıç stellt »Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussionen« vor (31–47): Diese (arab. *wahiy*) meine Mitteilung, Eingebung bzw. Andeutung und schließe einen auf den Koran beschränkten »Eingriff Gottes in die Geschichte« (31, vgl. 37) ein, die durch den vermittelnden Propheten als doktrinale Wahrheit, aber nicht wie im Christentum als personale Selbstmitteilung festgehalten werde (41). Diesen personenzentrierten Begriff stellt dagegen Knut Backhaus konzis vor (»Offenbarung im Neuen Testament. Zehn Thesen«: 49–57), besonders im Blick auf den hörenden Menschen, der »bleibend Teilhaber am Offenbarungsgeschehen« sei (55). Wie »Offenbarung im Koran« (59–99) erfolge, verdeutlicht Halis Albayrak am Propheten, der als Kommunikator zwischen Gott und Mensch die vorkoranische Rolle des Dichters und Wahrsagers theologisch ausfülle, allerdings nicht durch poetische Eigenleistung (die eher eine Inspiration auf-nähme), sondern durch die Weitergabe einer strikten vertikalen und objektiven Offenbarung an die Menschen (vgl. 97/99). Den orthodoxen Konsens habe nach Fehrollah Terkan »Das Offenbarungsverständnis der muslimischen Philosophen in der klassischen Epoche« (101–127) erschüttert: Die empfängliche »virtuelle« Vernunft, die natürlicher Weise zur Aktivität disponiert sei, ergreife den Offenbarungsinhalt als universal-ewiges Wissen über die ewigen Wahrheiten (»Das Wissen, das in Folge der Symbolisierung der universalen philosophischen Wahrheiten erworben wird, ist das, was traditionellerweise Offenbarung genannt wird«: 119). Die vorstellungsbezogene Symbolik prophetischen Handelns und Redens erzeuge letztlich Offenbarung (119) – eine Rationalisierung des Übernatürlichen, das die Orthodoxie herausfordern musste. Unter dem Titel »Von der Information zur Kommunikation. Das Offenbarungsverständnis der beiden Vatikanischen Konzilien« (129–143) skizziert Martin Turner die korrelativen Konzepte von natürlicher und übernatürlicher Vernunft, wie sie das Lehramt der Kirche formuliert, beklagt aber die angebliche Verengung von Offenbarung auf kognitive Inhalte im Vatikanum I (vgl. 137). Für Ahmet Akbulut hingegen setzt »Offenbarung in der islamischen Theologie (Kalam)« (145–165) deren Selbstverständnis als vernünftige Koranwissenschaft voraus; dabei

werde die »Offenbarung als ein Bestätigungswunder«, als »der Beweis und das Bewiesene zugleich« aufgefasst (149). Diese Bestimmung schließt die Botenrolle des Propheten ein und zugleich das Anliegen der muslimischen Tradition aus, die Dimension der Offenbarung über den Koran auszuweiten (157). Gunther Wenz versteht »Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Erschließungsgrund christlicher Religion« (167–183) und greift so in anderer Weise das korrelative Verständnis von Religion als »anthropologisches Universale« und personaler Selbstmitteilung Gottes auf (wenn die personale Einheit des Menschen mit dem einen Gott im Gekreuzigten gelte und somit Gott sich als Liebe zeige, könne auch sinnvoll nach der Theodizee gefragt werden: 181). In den beiden abschließenden Resümees fragt Antes, »ob die Tatsache, dass Gott zu den Menschen spricht, nicht auch etwas über Gott selbst aussagt« und so als »Selbsterschließung« auch im Islam über das traditionelle Verständnis von Offenbarung hinausweise (184–187). Kılıç betont hingegen, die Bibel enthalte im Unterschied zum Koran kaum Aussagen über Offenbarung als solche, die eben nicht durch göttliche Autorität, sondern durch menschliche Vernunft legitimiert sei (195).

Der zunächst eher unscharf und wenig geschichtlich beanspruchte Begriff von Offenbarung gewinnt in den Beiträgen zunehmend Konturen, wenn nach dem korrelativen Begriff der Vernunft sowie nach der instruktiv-doktrinalen bzw. personalen Qualität der Offenbarung gefragt wird. Da hier anscheinend beide Seiten von einem geschichtlichen Handeln Gottes sprechen, stellt sich die Frage sowohl nach den Voraussetzungen der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt als auch die Frage nicht nur nach »Geschichtlichkeit«, sondern der konkreten geschichtlichen Gestalt der Offenbarung und ihrer Bezeugung: Wie entwickeln sich Offenbarungsverständnis und Offenbarungsdokument, wer (bzw. welche Glaubensgemeinschaft) trägt beides? Hier bietet gerade die Genese des biblischen Kanons ein hilfreiches Korrektiv, wie auch umgekehrt Textgestalt und -genese des Koran zu klären wären. Insgesamt zeichnet sich in diesem lesenswerten Sammelband der Raum deutlich ab, in dem künftige islamisch-christliche Diskurse spielen werden, die das Gespräch nicht nur religionstheologisch von einer vermeintlich höheren Warte aus simulieren. Vor allem aber bleibt festzuhalten: Diese Diskurse haben schon begonnen.

Peter Hofmann, 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:

Dr. Hermann Geissler FSO, Collegium Paulinum, Via di Val Cannuta 32,

I-00166 Rom

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

Priv.-Doz. Dr. rer. nat. Wolfgang Koch, Marienhöhe 8, 53424 Rolandswerth,

E-Mail: w.koch@ieee.org

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 86399 Bobingen

B 1765

28. Jahrgang Heft 4/2012

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Stichelbroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Peter Bruns: »Kult(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche«	241
Josef Kreiml: <i>Die Kirche in der Sicht Romano Guardinis</i>	251
Wilfried Haßelberg-Weyandt: <i>Der Römische Kanon</i>	266
Achim Dittrich: <i>Der Mater-Ecclesiae-Titel auf dem Zweiten Vaticanum</i>	283

BEITRÄGE UND BERICHTE

Klaus Berger: <i>Liturgische Anregungen aus der Offenbarung des Johannes</i> . . .	298
Anton Ziegenaus: <i>Zur Morgenröte der Neuzeit</i>	308

BUCHBESPRECHUNGEN 314

*Praktische Theologie – Exegese – Praktische Philosophie – Zweites Vatikanum –
Theologie des 20. Jahrhunderts – Kirchengeschichte*

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsdatum, Seitenzahl, ISBN-Nummer
und Ladenpreis des Buches*

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

»Kult(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche«¹

Von Peter Bruns, Bamberg

I.

Die frühchristliche Mission erhielt von ihren Anfängen ganz beträchtlichen Rückenwind durch die einheitliche hellenistische Kultur des Römischen Reiches. Zu den unbestrittenen Vorzügen, welche sich schon sehr rasch für die Ausbreitung des Christentums positiv bemerkbar machten, gehört an erster Stelle die Verbreitung des Koine-Griechischen bereits in vorchristlicher Zeit. Als Heilige Schrift galt die jüdische LXX, die dank der christlichen Weltmission universale Verbreitung fand. Wenn man heute gerne einer »Globalisierung« das Wort redet, dann halte man sich vor Augen, daß der antike Mensch keineswegs geistig oder körperlich immobil war. In der Spätantike um 100 konnte »jeder« im Römischen Reich am Tiber, an der Rhône und am Euphrat die Urkunden des Christentums in der griechischen Originalsprache lesen. Der Kirchenschriftsteller Euseb von Cäsarea (*h. e.* I,5,1–6) pries zu Beginn des vierten Jahrhunderts die überaus glückliche Fügung, daß der ewige Logos in der Friedenszeit des Kaisers Augustus Fleisch angenommen habe, d. h. zu einem Zeitpunkt, da auch die sprachliche Einheit der antiken Kulturwelt nahezu erreicht war. Der Völkerapostel Paulus (Röm 15,24.28) konnte den Gedanken fassen, mit nur einer einzigen Sprache den ganzen Erdkreis bis nach Spanien, das Ende der damaligen Welt, für Christus zu bekehren! Indes trifft der Satz »Mit Griechisch kam man um 100 durch das ganze Römische Reich« nur soweit zu, wie man sagen könnte, daß man heute mit Englisch den ganzen Globus bereisen könnte. In Wirklichkeit war es im kaiserzeitlichen Rom eine dünne Oberschicht, der die beiden Kultursprachen zur Verfügung standen. Das Koine-Griechisch wurde aber in Rom durchaus verstanden, wie umgekehrt das Latein in Konstantinopel bis in die Zeit Kaiser Heraclius' I. gängige Verwaltungssprache war. Anders sah es in den ländlichen Regionen aus. Ging man etwa vom kleinasiatischen Küstenland ins Innere, befand man sich im Bereich der Volkssprachen. An der Peripherie, vor allem im Orient, herrschten sie unangefochten. Hier gilt das Bild, welches uns die Pfingstlesung aus dem zweiten Kapitel

¹ Karl HOLL, *Kultursprache und Volkssprache in der altchristlichen Mission*, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (Hg. v. Heinzgünter FROHNES / Uwe W. KNORR), Band I. *Die Alte Kirche*, München 1974, 389–396. Norbert BROX, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: DERS., *Das Frühchristentum*, Freiburg 2000, 337–373, hier: 369–373. Letzterer läßt den Orient außen vor und beschränkt sich ganz auf das Lateinische und Griechische; Holl hingegen berücksichtigt vor allem Kleinasien. Der syrische Sprachraum hingegen wird von beiden nicht ausreichend gewürdigt.

der Apostelgeschichte vermittelt: Parther, Meder, Elamiter, Leute aus Kappadokien etc., die allesamt kein Griechisch sprachen und doch das Evangelium »verstanden«.

Ein kurzer Überblick über die Sprachenvielfalt der Alten Welt mag dies illustrieren. Ein anschauliches Beispiel liefert der aus kleinasiatischer Migrantenfamilie stammende Bischof von Lyon (Lugdunum) Irenaeus. Er war zweisprachig, in seinen Adern floß keltisch-galatisches Blut, doch wie selbstverständlich drückte er sich auf Griechisch aus. Zu Beginn seiner fünf Bücher wider die Häresien² läßt er den Leser wissen, daß er bei den Kelten wohne, sich die meiste Zeit mit der barbarischen Sprache beschäftigen müsse, worunter sein Griechisch leide. Das ist natürlich pures Understatement. Irenaeus' Griechisch ist exzellent, aber man sieht deutlich: als Bischof und Theologe schreibt und denkt er griechisch, auch wenn er sich mit der dem Christentum aufgeschlossenen Landbevölkerung in der Umgebung von Vienne und Lyon auf keltisch³ unterhalten kann. Zusätzlich erfahren wir von Irenaeus etwas über die Bedeutung des Lateinischen im gallischen Raum. Im Martyriumsbericht der lugdunensischen Kirche⁴ ist uns das lateinische Bekenntnis eines gewissen Sanktus (*christianus sum*) überliefert. Und als ein gewisser Attalus durch die Arena des Amphitheaters geschleift wird, trägt er einen lateinischen Titulus mit der Aufschrift *Attalus christianus*. Das Latein ist die Sprache der Juristen, das *nomen ipsum (christianum)* ist Grund genug zur Strafe. Deshalb spricht der zum Tode Verurteilte seine letzte Apologie im Amphitheater auf Latein. Im Gallien des zweiten Jahrhunderts waren lediglich die größeren Flecken (*oppida*) romanisiert, das Land war noch keltisch geprägt, und Griechisch wurde im Raum Marseille und Lérin noch im fünften Jahrhundert gesprochen, als man in Rom schon längst kein Griechisch mehr verstand. So wurden um 430 die Briefe des Konstantinopler Bischofs Nestorius von Papst Cölestin nach Südgallien zur Übersetzung gesandt.

Für Spanien haben wir leider keine so deutlichen Zeugnisse wie für Gallien. Das Latein rang hier mit einer Vielheit zählbarer, einheimischer Dialekte keltiberischer Herkunft.

Einigermaßen kompliziert waren die Dinge in Nordafrika. In der *Africa proconsularis*, im Raum Karthago also, in den größeren Städten und *municipia* regierte das Latein. Doch in Numidien, Mauretaniens, auf dem Lande sprach man Punisch⁵. Augustinus, der selbst kein Punisch sprach, wußte doch immerhin so viel, daß diese westsemitische Sprache etwas mit dem Hebräischen zu tun hatte. Am *limes* und in den Gebirgsregionen herrschte das Berberische vor, an der Syrte die verschiedenen libyschen Dialekte. In den höheren Schichten sprach man selbstverständlich Griechisch. In Hippo Regius hörte Augustinus⁶ die Seeleute häufig griechisch fluchen, was er ihnen in seinen Predigten (*sermo* 180,5) strikt untersagen mußte. Sein Bischof

² Vgl. *adv. haer.* I, *praef.* 3.

³ Vgl. *adv. haer.* III,4,2.

⁴ Vgl. *Eus., h. e.* V,1,20ff.

⁵ Vgl. William M. GREEN, *Augustine's use of Punic*, in: Walter J. FISCHER, *Semitic and Oriental Studies* (FS William Popper), Berkeley / Los Angeles 1951, 179–190.

⁶ Immer noch sehr lesenswert ist das Standardwerk Frits VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1953.

Valerius war übrigens griechischer Herkunft und beherrschte das Latein nur mittelmäßig, weshalb er lieber seinen Presbyter Augustinus predigen ließ. Der Jurist und Apologet Tertullian (gegen Ende des 2. Jh.) hat Griechisch und Latein geschrieben und auf diese Weise die Welt der griechischen Apologeten für das lateinische Christentum erschlossen. Die Wiege des christlichen Lateins steht in Nordafrika⁷, nicht in Rom. Mit Minucius Felix und Tertullian erblüht die erste lateinische Literatur zu einer Zeit, da die römische Kirche noch Griechisch schrieb. Durch die vielen Kolonien war das Latein in Nordafrika wesentlich stärker präsent als das Griechische, und wie so oft, wurde in der Fremde ein eigentümlicher Sprachstil konserviert, der im Mutterland nicht selten aufgegeben wurde. Das Latein in Nordafrika ist die Sprache des Imperiums, hinter ihm stand die imponierende Autorität des römischen Staates. Deshalb sind die Akten der frühchristlichen Märtyrer Afrikas (etwa die von Scili um 180)⁸ auf Latein abgefaßt. Doch reicht die bloße Macht eines Staates niemals hin, um einem Volk seine Sprache zu nehmen. Es muß das Faszinierende einer Kultur und Zivilisation hinzukommen, um den Assimilierungsprozeß zu beschleunigen, was in Nordafrika durchaus der Fall war.

Während im Westen des Imperiums das Latein unangefochten dominierte, war die Situation im Osten ein wenig komplexer. Seit Alexander dem Großen strahlte die hellenistische Kultur weit in den Orient⁹ bis nach Samarkand und Nordindien aus. Doch war der Einfluß der Volkssprachen nicht zu unterschätzen. In Ägypten entwickelte sich im dritten Jahrhundert aus dem Demotischen das Koptische¹⁰ als eigene Schriftsprache. Unter Zuhilfenahme des griechischen Alphabets, angereichert mit einigen zusätzlichen Buchstaben, entstand eine eigene christliche Literatur, die sich nicht der Übersetzung aus dem Griechischen verdankte. Das Koptische liegt in zwei Hauptdialekten vor, dem oberägyptischen (sahidischen) und dem unterägyptischen (bohairischen) mit zahlreichen Unterdialekten. Das Griechische blieb jedoch bis ins siebte Jahrhundert, auch nach der arabischen Invasion in Ägypten dominant. Die Masse der griechischen Papyri zeigt die uneingeschränkte Bedeutung des Griechischen als Verwaltungs- und Kultursprache Ägyptens bis in die frühislamische Zeit (um 710).

In Palästina und dem angrenzenden Syrien herrschten neben dem mächtigen Griechisch und dem Latein als Kommandosprache des Heeres die verschiedenen Spielarten des Aramäischen. Jesus und seine Jünger sprachen Aramäisch; ihr galiläischer Dialekt wurde aber, wie wir von Petrus (Mt 26,73)¹¹ wissen, in Jerusalem nicht gerne gehört. Die Leute von Judäa hielten sich für etwas Besonderes, und ein Davidssohn aus Nazareth mit galiläischer Mundart war schlicht eine Zumutung für die frommen Gemüter. Wenn Paulus in Jerusalem sich ans Volk wendet, spricht er hebräisch (Apg

⁷ Vgl. die bahnbrechenden Studien von Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* I–IV, Rom 1961–1977.

⁸ Vgl. Rudolf KNOPF / Gustav KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929, 28f.

⁹ Grundlegend für den Christlichen Orient sind die Sprachenartikel in Hubert KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients* (= *KLCO*), Wiesbaden 2007; Micheline ALBERT et alii (Hgg.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993.

¹⁰ Vgl. C. Detlef G. MÜLLER, Art.: *Koptische Sprache*, in: KAUFHOLD, *KLCO*, 284–287.

¹¹ Wahrscheinlich hatte Petrus Schwierigkeiten, die Gutturale korrekt auszusprechen.

21,40; 22,2; 26,14), d.h. wohl aramäisch. Das Aramäische¹² blieb die Volkssprache des christlichen Palästinas bis ins achte Jahrhundert, bevor es vom Arabischen zurückgedrängt wurde, ja man gewinnt den Eindruck, daß im fünften und sechsten Jahrhundert die Einheimischen weniger Griechisch sprachen als im ersten Jahrhundert. In Zephoris bei Nazareth wurde ebenso wie in der Dekapolis Griechisch gesprochen, von den Hafenstädten Sidon und Tyrus einmal ganz zu schweigen. Die Galiläer des Evangeliums, die Bewohner rund um den See Genezareth, waren gewiß gräköphoner als sich das manche Forscher um die Wende vom 19. zum 20. Jh. dachten. Im syrisch-phönizischen Hinterland stoßen wir auf ein beträchtliches Gefälle: in den Küstenstädten und an den Handelsknotenpunkten herrschte das Griechische vor. Östlich vom Orontes, am Euphrat und Tigris, hatte das Syrische¹³ als Tochter des alten Reichsaramäisch eine beherrschende Stellung inne. Entlang der Seidenstraße kam man von Antiochien über Edessa und Nisibis mit Syrisch bis weit in das Land der Parther. Der syrische Dialekt von Edessa sollte als Kirchensprache hohe Bedeutung erlangen.

Sehr bunt ist auch der Sprachenatlas Kleinasiens. Die Apostelgeschichte berichtet gelegentlich (Apg 14,9), daß in Lystra zur Zeit des Paulus lykaonisch gesprochen wurde. Doch ist damit der Sprachenreichtum Kleinasiens keineswegs erschöpft. Denken wir nur an die Phryger und Bithyner im Norden; die Bevölkerung in Lydien, Karien, Lykien, Isaurien, Lykaonien und Kappadokien redete einen provinziell verschiedenartig ausgeprägten Dialekt, der sich dem Griechischen gegenüber als etwas Eigenes darstellte. Die von der Küste her eindringende Sprache der Ionier, wie man die Griechen nannte, hatte also mit einer Vielzahl von Sprachen und Dialekten zu kämpfen, die noch bis ins sechste Jahrhundert in ansehnlicher Mächtigkeit fortbestanden. Die Isaurier beispielsweise galten noch im späten fünften Jahrhundert als Halbbarbaren, zu einer Zeit, da ihre Generäle in Byzanz bereits die Kaiser stellten. Mit dem Gesagten ist die Zahl der kleinasiatischen Sprachen noch nicht erschöpft. Die Galater, also die Kelten, denen sich Irenaeus verbunden fühlte, behielten ihre Sprache noch bis ins vierte Jahrhundert bei, das Armenische mit seinem iranischen Substrat reichte weit bis nach Kappadokien hinab. In dieser Region finden sich weitere kleinere iranische Sprachinseln. Im dritten und vierten Jahrhundert kam mit den zahllosen Söldnern Roms noch das Gotische hinzu, und auch bei den Thrakern hielt sich der Dialekt der Besser noch sehr lange. Namentlich unter den skythischen Mönchen waren sprachliche Eigenarten weit verbreitet.

Dies ist der Tatbestand, wie ihn die christliche Mission in den ersten Jahrhunderten vorfand.

II.

Wie läßt sich nun das Verhältnis von Kultur- und Volkssprachen für die Alte Kirche skizzieren? Mit Karl Holl¹⁴ können wir die Antwort darauf kurz geben: Die Alte

¹² Vgl. Friedrich SCHULTHESS, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924.

¹³ Vgl. Julius ASSFALG, Art.: *Syrische Schrift, Syrische Sprache*, in: KAUFHOLD, *KLCO*, 474–476.

¹⁴ HOLL, a. a. O., 392.

Kirche hat sich nur auf die Kultursprachen eingelassen und die Volkssprachen in der Frühzeit geflissentlich ignoriert. Das bedeutet: Sie redet in den ersten zwei Jahrhunderten offiziell griechisch im Osten wie im Westen, von der Rhône über den Tiber bis an den Euphrat. Sämtliche Briefe, theologisch-wissenschaftliche Werke, lehramtliche Schreiben wie etwa der 1. Clemens-Brief, die Liturgie, die Inschriften sind auf Griechisch abgefaßt. Schon der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen in Rom¹⁵ war nicht eben leicht. In Nordafrika fängt die Kirche bereits um 180 an, lateinisch zu predigen. Um 230 hält sich in Rom das Lateinische mit dem Griechischen in etwa die Waage. Hippolyt, Pontian, Calixtus, diese Namen stehen für ein zweisprachiges Christentum in Rom. Auf das Problem des römischen Hippolyt¹⁶ und der ihm zugeschriebenen *Traditio Apostolica* kann ich hier nicht eingehen.

Im Osten ist die Situation insofern noch ein wenig verzwickter, als hier das Griechische sehr bald Konkurrenz bekommt durch die einheimischen Volkssprachen, die sich allerdings im Sog des Griechischen befinden. Auch wenn wir im dritten Jahrhundert erste Ansätze für eine koptische und syrische Literatur¹⁷ finden, ist die Stellung des Griechischen als Sprache der Theologie und Liturgie völlig unangefochten. Sicher, wir haben syrische und koptische, genauer sahidische, oberägyptische Bibelübersetzungen, doch sind diese Übersetzungen von den Angehörigen der betreffenden Gemeinschaften selbst angefertigt worden. Dem griechischsprachigen Völkerapostel Paulus wäre es wohl kaum in den Sinn gekommen, seine Briefe in eine fremde Sprache zu übertragen. Wo in späterer Zeit die Notwendigkeit empfunden wurde, aus dem Griechischen in die Volkssprache zu übersetzen, geschah dies oft in sklavischer Weise, weshalb z. B. sehr alte syrische Handschriften (um 400) einen hohen Wert für die Textgeschichte des NT haben. Halten wir uns vor Augen, daß auch in Ägypten das Griechische niemals vom Koptischen verdrängt wurde. Athanasius, Bischof von Alexandrien, hat wohl kein einziges Wort Koptisch gesprochen, allenfalls geht die eine oder andere sahidische Osterpredigt auf ihn zurück. Das Griechische war in Ägypten die vorherrschende Liturgiesprache, auch nach dem Schisma von 451, ja selbst nach der arabischen Eroberung blieb das Griechische als Theologensprache noch im Gebrauch, und zwar nicht nur bei den kaisertreuen Melkiten, wie man vielleicht annehmen könnte. Ein koptisches Meßbuch enthält auch heute noch mehr Griechisch als das *Missale Romanum* mit

¹⁵ Theodor KLAUSER, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (hg. von Ernst DASSMANN), Münster 1974, 184–194, geht davon aus, daß der Übergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache in Rom zwischen 360 und 382 stattgefunden habe. Doch ist dies mehr als fraglich, die Rolle des Papstes Damasus wird von Klauser gleichfalls überschätzt. Die römische Gemeinde hat mit Victor und Calixtus bereits im zweiten und anhebenden dritten Jahrhundert »lateinische« Bischöfe.

¹⁶ Nur soviel sei gesagt: Man hat zwischen einem römischen und einem orientalischen Hippolyt zu unterscheiden, und die *traditio* ist, wie die breite orientalische Überlieferungsgeschichte zeigt, eine ägyptische Kirchenordnung, die mit dem römischen Ritus nicht viel zu schaffen hat. Vgl. dazu auch Peter BRUNS, *Frühchristliche Kirchenordnungen als Quellen des Kirchenrechts*, in: Wilhelm REES u. a. (Hgg.), *Im Dienst von Kirche und Wissenschaft* (FS Alfred HIEROLD), Berlin 2007, 3–16, hier 12–14.

¹⁷ Zur koptischen Literatur vgl. den Überblicksartikel von C. Detlef G. MÜLLER, in: KAUFHOLD, *KLCO*, 279–282.

dem Kyrieleison und den Karfreitagsimproperien. Das koptische Alphabet¹⁸ und später dann das nubische (in Nubien, dem alten »Goldland« und heutigen Sudan, existierte das Christentum noch lange bis in die Mameluckenzeit) war der griechischen Unzialschrift entlehnt und entwickelte einzelne Zusatzzeichen aus dem Demotischen. Im übrigen enthält die koptische Sprache zahlreiche griechische Fremdwörter. In Armenien¹⁹ lag der Fall ganz ähnlich. Dort war im westlichen Teil die Kultur- und Kultursprache Griechisch, vor allem in den an Pontus und Kappadokien angrenzenden Provinzen. Persarmenien hingegen, also jenes Gebiet, das zunächst unter parthischer, dann sasanidischer, also persischer Verwaltung stand (Armenien war immer eine geteilte Nation mit einem schwachen Königtum, der Westen gehörte nach Rom, der Osten nach Persien) wurde vom nördlichen Syrien aus missioniert. Deswegen dominiert bis ins vierte Jahrhundert das Syrische als Kirchensprache. Eine Reihe von syrischen Sakraltermini ist in die armenische Schriftsprache eingedrungen (etwa *kâhnâ*, das syrische Wort für »Priester« etc.).

Wenn in der Mitte des vierten Jahrhunderts die im Donaubecken ansässigen Goten das Christentum in seiner homöisch-halbarianischen, also letztlich in einer akatholischen Form²⁰ annahmen, so stellte dieser epochemachende Vorgang die orthodoxe Kirche vor eine große Herausforderung, welche Johannes Chrysostomus als Prediger bewußt annahm. Die Meßliturgie in Konstantinopel war um 400 griechisch, aber Johannes Chrysostomus ging dazu über, seine Predigten aus dem Griechischen ins Gotische übertragen zu lassen, um auf diese Weise die arianischen Goten zur Orthodoxie herüberzuziehen. Der römische Staat konnte auf die gotischen Söldner, tapfere Krieger mit Migrationshintergrund, in den Wirren der Völkerwanderungszeit unmöglich verzichten. Sofern die Goten nicht noch Heiden waren, gehörten sie eben nicht dem orthodoxen Bekenntnis der Reichskirche an und waren damit gesellschaftlich und religiös schlecht integriert. Johannes Chrysostomus kam ihnen mit seiner Verkündigung in der Muttersprache entgegen. Doch blieb dabei die Vorrangstellung des Griechischen unangefochten. Auch Byzanz hat später bei der Slawenmission²¹ unter den Bulgaren und Serben immer das Bestreben gezeigt, mit dem Christentum zugleich auch die griechische Kultursprache zu verbreiten.

Ähnlich wie bei Johannes Chrysostomus ist die Lage in Nordafrika bei Augustinus²². Der Bischof von Hippo hat immer auf Latein zelebriert und gepredigt, für seine

¹⁸ Vgl. C. Detlef G. MÜLLER, Art.: *Koptische Schrift*, in: KAUFHOLD, *KLCO*, 282–284.

¹⁹ Vgl. Julius ASSFALG, Art.: *Armenische Schrift, Armenische Sprache*, in: Kaufhold, *KLCO*, 59–61.

²⁰ Hier sei nur an den Goten-Bischof Wulfila und die ihm zugeschriebene Bibelübersetzung erinnert. Die gotische Literatur steht und fällt mit ihren leider recht spärlichen sakralen Denkmälern, von denen der berühmte Codex Argenteus wohl der bedeutendste sein dürfte, vgl. Heinrich HEMPEL, *Gotisches Elementarbuch*, Berlin ⁴1966. Analog zum Koptischen bildete auch bei der gotischen Schrift die griechische Unziale den Ausgangspunkt.

²¹ Die von der Kirche gepflegte Schrift- und Liturgiesprache, die man Altbulgarisch oder Altkirchenslawisch nennt, beruht auf der südslawischen Mundart, die in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts die Slawenapostel Kyrill und Method zur Übersetzung zunächst der Evangelien und anderer für den Gottesdienst notwendiger Bücher angewendet und schriftlich festgelegt haben. Die beiden gängigen Alphabete sind aus der griechischen Schrift entstanden, das glagolithische aus der griechischen Minuskel, das sog. kyrillische aus der griechischen Majuskel, vgl. A. LESKIEN, *Handbuch der Altbulgarischen (Altkirchlichen) Sprache*, Heidelberg ¹⁰1990.

²² Vgl. VAN DER MEER, *Augustinus*, 44, Anm. 67.

numidischen Landarbeiter, die in die Stadt kamen, tat er es in sehr schlichter und anrührender Weise. Nirgends erfahren wir, daß er den Versuch unternommen hätte, auf den punisch redenden Teil mit einer eigenen Bibelübersetzung Rücksicht zu nehmen. Gleichwohl entsandte der Bischof seine punischsprachigen Priester²³ in die Nähe von Cirta, damit sie die dortige Bevölkerung vom Donatismus zur katholischen Kirche zurückführten. Diese schismatische Bewegung war besonders auf dem Land in Numidien stark verbreitet, doch war das Punische lediglich Volkssprache, keine Verwaltungs- oder Gelehrtensprache. Bis auf wenige karthagische Inschriften gibt es keine Literaturdenkmäler. Als Kultursprache war das Punische daher für das Christentum uninteressant und stellte keine ernsthafte Konkurrenz zum Lateinischen dar.

Bezüglich der Sprachenvielfalt nimmt Palästina insofern eine gewisse Sonderstellung ein, als wir auf Grund des im vierten Jahrhundert aufblühenden Pilgerwesens das gesamte Spektrum des *Orbis Christianus* im Heiligen Land vereint sehen. Die Pilgerin Egeria²⁴ bezeugt den Brauch, daß die Liturgie auf Griechisch gehalten, die Predigten aber von den verschiedenen anwesenden Priestern und Bischöfen in ihrer Muttersprache gehalten wurden, was die Feier ungebührlich in die Länge zog. In gemischten Konventen war die Gottesdienstsprache Griechisch, die Katechese aber wurde auf syrisch, armenisch, iberisch (georgisch) etc. gehalten; d. h. der erste Teil, die Katechumenenmesse, war volkssprachig²⁵, die *missa fidelium* vereinte das gesamte Kloster zur liturgischen Gemeinde. Das palästinische Aramäisch blieb bis ins achte Jahrhundert die Sprache der Christen, die sich nach der arabischen Eroberung erst langsam arabisierten.

Eine weitere Sonderstellung hat die syrische Kirchensprache inne. Sie ist seit dem dritten Jahrhundert die *lingua sacra* der Kirche östlich von Antiochien. Als Tochter des Reichsaramäischen war sie die Verwaltungssprache im westlichen Parther- bzw. Sasanidenreich. Ihre Nähe zum palästinischen Aramäisch, der Muttersprache Jesu also, adelte sie und machte sie zu einem vorzüglichen Instrument der christlichen Verkündigung und Liturgie. Wenn etwa 781 der Katholikos Timotheus I., der Patriarch der Kirche des Ostens, seine Briefe an die verstreuten Gemeinden in Arabien, Persien, Mesopotamien, Turkestan, Tibet, China, Mongolei und Indien (Malabarküste) verschickte, dann schrieb er auf syrisch. Als gegen Ende des 13. Jahrhunderts ein Mongole die Kathedra bestieg, der Mönch Markos und spätere Katholikos-Patriarch Jahballaha III., der Rom bereisen und eine Kirchenunion mit dem Papst herbeiführen sollte, welche die Grundlage für die Existenz der heute so bedrohten Chaldäer bildete,

²³ Vgl. VAN DER MEER, *Augustinus*, 129. 132. Gelegentlich macht sich auch Hieronymus, *ep.* 130,5, über den rauhen punischen Akzent der Libyer im Lateinischen lustig.

²⁴ *Itinerarium* 25,1; 26; 43,3. Das Kyrieleison in 24,5 übersetzt sie mit *miserere Domine*. Im Heiligen Land wird ständig zwischen den Sprachen gewechselt, vgl. 15,3.

²⁵ Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß bei den ursprünglichen Überlegungen, die in den sechziger Jahren des verflorenen Jahrhunderts zur Reform der Gottesdienstsprache im lateinischen Ritus angestellt wurden, an die (ausschließliche) Verwendung der Landessprache nur innerhalb der Katechumenenmesse gedacht war, vgl. H.-J. SCHULZ, Art.: *Kirchensprachen*, in: LThK² VI, 257–260. Das liturgiesprachliche Prinzip des Ostens sah, a. a. O., 258, jedenfalls vor, daß die aus dem Griechischen übersetzten Gebete »ohne Abweichungen« vorzuliegen hätten, ein Prinzip also, das erst durch die fünfte Instruktion der Ritenkongregation *Liturgiam authenticam* (Romae 2001) wieder neue Geltung bekommen hat.

dann mußte er, aus Peking stammend, zunächst einmal sehr intensiv die syrische Kirchensprache studieren, um die Messe lesen und die Sakramente spenden zu können. Wir wollen darüber hinaus nicht vergessen, daß es syrische Mönche waren, die den nomadischen Turkvölkern²⁶ in Transoxanien mit dem Evangelium zugleich auch eine Schrift lieferten, in denen das Türkische aufgezeichnet wurde. Auch wenn es im sechsten Jahrhundert Psalmenübersetzungen in verschiedene iranische Sprachen (Pahlavi, Sogdisch)²⁷ gab, änderte dies nichts an dem Faktum, daß das Syrische die Sakralsprache im christlichen Orient war. Bedenken wir ferner, daß vor dem Auftreten Mohammeds, seit dem fünften Jahrhundert etwa, die arabische Halbinsel von einem Netz christlicher Bistümer überzogen war. Vor allem in Südarabien, im heutigen Jemen, gab es große christliche Diözesen, welche durch die Ausbreitung des Islams allmählich erstickt wurden. Die Kalifen hielten sich nicht an die ausgehandelten Schutzverträge, so daß die Gemeinden im achten Jahrhundert stark zusammenschmolzen; kleinere christliche Reste indes überlebten auf der Insel Sokotra²⁸ noch bis in die portugiesische Zeit. Auch wenn man die Thesen Lühlings und anderer wie Luxenberger²⁹ hinsichtlich eines aramäischen Urkorans nicht folgen will, so ist es unter Philologen unbestrittene Tatsache, daß die syrische Sakralsprache unmittelbar auf das Koran-Arabisch eingewirkt hat. Die arabischen religiösen Grundbegriffe wie Fasten, Beten, ja selbst das Wort »Koran«³⁰ haben allesamt eine christlich-syrische Vorgeschichte. Es ist sicherlich kein Zufall, daß wir von einer arabischen Bibelübersetzung in vorislamischer Zeit nichts erfahren. Orientalische Christen erzählen sich eine ziemlich wirre Geschichte von einem Kalifen³¹, der sich von einem syrischen Bischof ein arabisches Evangelium erbittet, das auch er lesen könne, ein Evangelium, in dem nicht von der Gottheit Christi, vom Kreuz und der Taufe die Rede (sic!) sein sollte. Mit der Antwort des Bischofs, daß es ein solches Evangelium nicht gebe, endet denn auch ziemlich abrupt der erste christlich-islamische »Dialog« in Damaskus. Was wir aus dieser seltsamen orientalischen Erzählung lernen können, ist folgendes: Das Christentum bei den Arabern war gänzlich ein syrisches, und es hatte noch bis ins achte Jahrhundert hinein Bestand. Die *lingua sacra* unter den Ara-

²⁶ Vgl. Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia, Vol. I: Beginnings to 1500*, Maryknoll: Orbis Books, 1998.

²⁷ Vgl. dazu Wolfgang HAGE, *Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission*, in: *Erkenntnisse und Meinungen II* (= GOF.S 17), Wiesbaden 1978, 131–161. Die Verwendung einer Sakralsprache stellte bei der Asienmission kein Hindernis dar, da sowohl Perser (Awestisch) als auch Inder (Sanskrit) von ihrem religiösen Kontext her mit diesem Phänomen vertraut waren. Heilige Überlieferung wurde von je her im Orient im Medium einer Sakralsprache tradiert.

²⁸ Vgl. Walter W. MÜLLER, *Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Soqotra, eine einstmals christliche Insel*, in: *Oriens Christianus* 85 (2001) 139–161.

²⁹ Vgl. Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin 2000; Günter LÜHLING, *Über den Urkoran*, Erlangen 1993.

³⁰ Entstanden aus syrisch *qeryânâ*, was die *lectio divina* bedeutet; das arab. Wort für das rituelle Gebet leitet sich von syr. *qlôtâ* her, das arab. *furqân* vom syr. Äquivalent für »Erlösung«; die Liste ließe sich beliebig verlängern, vgl. Theodor NÖLDEKE / Friedrich SCHWALLY, *Geschichte des Qorâns*. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Drei Teile in einem Band, (Leipzig 1909. 1919. 1938) repr. Hildesheim 2008, I,31–36.

³¹ Vgl. François NAU, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agariéens et faits divers des années 712 à 716*, in: *Journal Asiatique* 5 (1915) 225–279.

bern³² war das Syrische, und man geht nicht fehl in der Annahme, daß es von den einzelnen Stämmen im fruchtbaren Halbmond leidlich verstanden wurde. Das Arabische war indes im achten und neunten Jahrhundert bei den koptischen Christen eine ungeliebte Sprache, weil es die Sprache der herrschenden muslimischen Unterdrücker war, welche den unterworfenen Völkern ihre Lebensweise, Kultur und Religion³³ aufzwangen.

III.

Fragen wir uns in einem dritten Schritt, worin der Missionserfolg des jungen Christentums bestand. Die Kirche hat mit ihrer christlichen Prägung der Sprache(n) ein imposantes Kulturwerk geleistet. Der Sieg des Lateinischen im Westen, der des Griechischen im Osten und schließlich der Erfolg des Syrischen im fernerer Osten ist ihr Werk. Nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches war das Latein die sprachliche Klammer der noch jungen Völker Europas. Nicht die Autorität der Cäsaren hat dem Latein im Westen zum Sieg verholfen, sondern die der Kirche. Am irischen Patrick³⁴ und seinem knorrigen, christlichen Latein läßt sich dieser Vorgang besonders gut illustrieren. Die christlichen Exilromanen trugen das Latein in den keltischen Kulturkreis, der zuvor von keinem Legionär betreten worden war. Die sog. iroschottische Mission brachte später von den Inseln mit dem Evangelium zugleich auch das Latein zu den Germanenstämmen³⁵ auf dem Kontinent, zu jenen Völkern, die nie romanisiert worden waren (Kilian). Ein Mann wie Bonifacius³⁶ kam aus Südengland, sprach ein exzellentes Latein und beschwerte sich beim Papst darüber, daß bajuwarische Priester in irgendeiner Mischsprache taufte. Vom klassischen *Imperium Romanum* aus betrachtet, lag Südengland an der äußersten Peripherie, und doch blühte gerade hier in Gestalt eines Beda Venerabilis das lateinische Christentum, eine Frucht der Kirche und ihrer die breiten Massen erfassenden Kulturarbeit.

³² Vgl. Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, Leuven 2007.

³³ Das Verschwinden des fajumischen Dialekts in Ägypten zur Zeit des Samuel von Qalamun entbehrt nicht eine gewisse Tragik. Sie zeigt, welch ungeheuren Traditionsbruch der Verlust einer *lingua sacra* für eine christliche Gemeinschaft bedeutet, vgl. dazu im einzelnen Peter BRUNS, *Samuel de Qalamouïn (VII^e siècle finissant) et l'arabisation de l'Égypte chrétienne*, in: M.-Th. et D. URVOY, *Le texte arabe non islamique* (Studia Arabica XI), Paris 2008, pp. 89–116. Ägypten ist ein erschütterndes Beispiel, wie die muslimische Elite der christlichen Mehrheitsgesellschaft ihren Willen und ihre Kultur aufzwingt und solange terrorisiert, bis die Verhältnisse im Lande sich umkehren.

³⁴ Vgl. Christine MOHRMANN, *The Latin of St. Patrick*, Dublin 1961.

³⁵ Vgl. hierzu auch Uwe M. LANG, *Band der Einheit zwischen Völkern und Kulturen*, in: OR 51/52 (21.12.2007); *The Voice of the Church at Prayer. Reflections on Liturgy and Language*, San Francisco 2012. Als Kirchensprache wirkt das Lateinische wie das Griechische und Syrische aufgrund seines hohen Identifikationswertes abgrenzend nach außen, integrierend nach innen und anbindend an eine Tradition, Aspekte, welche durch die heute verbreitete ausschließliche Verwendung der Volkssprache verloren zu gehen drohen. Es ist eine merkwürdige, ja geradezu bittere Ironie der Geschichte, daß in dem Augenblick, da Europa wirtschaftlich und politisch zusammenwächst, die Liturgie der Catholica in landessprachliche Segmente zerfällt. Die Frage muß erlaubt sein, ob die übereifrigen Reformen die Zeichen der Zeit tatsächlich richtig erkannt haben.

³⁶ Vgl. *ep. Gregorii III. ad Bonifacium* (Rau 130ff) mit der Aufforderung des Papstes, die gültig Getauften zu firmen.

Dem Prinzip, sich auf die Kultursprachen zu beschränken, war es ferner zu verdanken, daß die Kirche den für sie selbst segensreichen Bund mit dem Hellenismus eingehen konnte. Die Bildungshöhe der Spätantike wurde im frühen christlichen Byzanz nahezu bruchlos bewahrt. Auf das bleibende und im Lichte des Glaubens geläuterte hellenistische Erbe im Christentum hat Benedikt XVI. in seiner denkwürdigen Regensburger Rede³⁷ hingewiesen. Die Begegnung von Hellenismus und Christentum war – im Lichte des Johannesprologs betrachtet – geradezu providentiell und hat die Geschichte des Dogmas nachhaltig befruchtet. Gleichwohl kann von einer Hellenisierung des Glaubens im Sinne einer Paganisierung des rein semitischen »Urevangeliums«, so die liberal-protestantische Dogmengeschichte in der Nachfolge Harnacks, nicht die Rede sein, weshalb denn auch in der neueren Diskussion auf diese »polarisierende Deutungsfigur«³⁸ verzichtet wird.

Vergegenwärtigen wir uns ferner, daß es syrische Mönche³⁹ in den zweisprachigen Konventen Nordmesopotamiens waren, welche im sechsten Jahrhundert Aristoteles und Galen aus dem Griechischen ins Syrische übersetzten und damit den Grundstock für den Wissenstransfer aus dem hellenistischen in den arabisch-orientalischen Kulturraum legten. Wir sollten ferner nicht vergessen, daß ein Mann wie Avicenna⁴⁰ bei syrischen Christen jene Philosophie studiert hat, die er an seine Landsleute weitergab.

Eine solche kulturgeschichtliche Leistung war nur möglich durch die stete Überformung und Durchdringung des griechisch-orientalischen Erbes im Lichte des Evangeliums. Karl Holl, ein protestantischer Missionswissenschaftler und deshalb ein unverdächtiger Zeuge, gibt uns zu bedenken: Hätte die Kirche im zweiten Jahrhundert sämtliche Volkssprachen aufgenommen, wäre eine Zersplitterung und geistige Verarmung die Folge gewesen. Und er fügt hinzu: »Ich möchte darum diese Betrachtung nicht auf den Schluß hinausführen, daß ausschließlich die Volkssprache bei der Mission Verwendung finden solle. Die Werte, die durch die Benutzung einer Kultursprache gewonnen werden, sind zu hoch, als daß man auf sie verzichten dürfte.«⁴¹

³⁷ Vgl. hierzu Gesine SCHWAN / Adel Theodor KHOURY / Karl LEHMANN, Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, Freiburg 2006. Die *crux* des Islam, auf die christliche Apologeten immer wieder hingewiesen haben und auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, ist in der Tat die Frage, wie die Vernünftigkeit eines Monotheismus ohne hypostatischen Logos sinnvoll zu denken ist.

³⁸ Georg ESSEN, Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 1–17.

³⁹ Vgl. Peter BRUNS (Hg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn 2003. Kultur und Wissenschaft der griechischen Antike sind nach dem heute gängigen historischen Klischee im mittelalterlichen Europa erst durch die islamische Vermittlung verbreitet worden. Der französische Mediävist Sylvain Gouguenheim hat diese These jüngst in Frage zu stellen gewagt und wurde deshalb heftig kritisiert, vgl. Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristoteles auf dem Mont St. Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes*, Darmstadt 2011. Generell wird in der Forschung das Arabertum mit dem Islam gleichgesetzt und der Beitrag, den gerade die orientalischen Christen mit ihren Übersetzungen geleistet haben, unterbewertet.

⁴⁰ Zur Aneignung des fremden Wissens durch die muslimische Gelehrsamkeit vgl. Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris 2006, 144–170.

⁴¹ Vgl. HOLL, a. a. O., 396. Man wäre in der Alten Kirche wohl kaum auf den Gedanken gekommen, noch weitere »Adaptionen auf die Regional- oder Gruppensprache der konkreten Gottesdienstgemeinde« zu fordern, wie dies neuerdings etwas leichtfertig geschieht, vgl. Winfried HAUNERLAND, Art. *Liturgiesprache*, in: *LThK*³ VI, 989.

Die Kirche in der Sicht Romano Guardinis

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Der Aufbruch eines neuen Kirchenbewusstseins zu Beginn des 20. Jahrhunderts veranlasste Otto Dibelius (1880–1967), den bedeutenden evangelischen Kirchenführer, in seiner Programmschrift von 1926 dazu, vom »Jahrhundert der Kirche« zu sprechen.¹ Das neue Kirchenbewusstsein äußerte sich in einer Vielzahl von Bewegungen (z. B. Liturgische Bewegung) und neuen Formen des Laienapostolates.² Im theologischen Bereich gab es eine Fülle von ekklesiologischen Neuansätzen, die schließlich – innerhalb der katholischen Kirche – in der offiziellen Lehre ihren Niederschlag fanden – angefangen von der Enzyklika »Mystici Corporis« (Papst Pius XII.) bis zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« des Zweiten Vatikanischen Konzils.³ Heute ist von der Kirchenfreudigkeit der damaligen Zeit nicht mehr viel zu spüren.⁴

Romano Guardini (1885–1968), der zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts zählt, hat zu vielen zentralen Themen des Glaubens wichtige Impulse gegeben – auch zum Thema »Kirche«. Im Folgenden sollen entscheidende Aspekte seines Kirchenverständnisses entfaltet und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden.

1. Das Geheimnis der Kirche

Guardini bindet das Christusereignis und den Ursprung der Kirche an den übergeschichtlichen Heilsplan Gottes, der das geschichtsjenseitige Ziel im Eschaton heraufführen will.

¹ Vgl. R. Voderholzer, Art. Otto Dibelius, in: M. Heim (Hg.), *Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte*, München 2001, 104 f. – Dibelius war von 1949–61 auch Ratsvorsitzender der EKD.

² Nähere Auskunft dazu gibt Chr. Binnerer, »Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht«. Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika »Mystici Corporis« (1943), (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 61), St. Ottilien 2002.

³ Vgl. etwa J. Kardinal Ratzinger, *Die Kirche als Heilssakrament* (1977), in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 45–57; auch M. Lochbrunner, *Die Kirche als Leib Christi. Zur Enzyklika »Mystici corporis« von Papst Pius XII.*, in: G. Stumpf (Hg.), *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Inneres Geheimnis und äußere Strukturen*. 18. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2010, 57–77 und A. Ziegenaus, *Die Kirche nach der Lehre des Zweiten Vatikanums und seiner Interpreten*, in: ebd., 79–86.

⁴ Ich stütze mich bei meinen Ausführungen auf wichtige Einsichten folgender Studie: E.-M. Faber, *Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*, (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 9), Würzburg 1993, 1–116. – Vgl. auch J. Reber, *Romano Guardini begegnen*, (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2001; J. Kreiml, *Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis*, (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 60), St. Ottilien 2002; H.-B. Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, (Topos plus, 553), Kevelaer 2005 und B. Hegge, *Christliche Existenz bei Romano Guardini: ihre heilsgeschichtliche und ekklesiale Dimension*, Würzburg 2003.

a) Die Gegenwart des erhöhten Herrn in der Kirche

Ausgehend von der Bedeutung des absoluten Heilsmittlers Jesus Christus fragt Guardini, wie das Werk Christi geschichtlich vermittelt werden kann. Stünde die Offenbarung einfach im Raum der allgemeinen Geschichte, so wäre sie zufälligen menschlichen Tradierungsprozessen ausgesetzt und damit der Gefahr, in ihrer Substanz transformiert oder gar vergessen zu werden. Jesus Christus hat einen anderen Weg gewählt. Er sammelt einen Jüngerkreis um sich, gründet damit die Kirche, der er sich und seine Botschaft anvertraut. Die Zwölfzahl – Symbol für die Stämme Israels – schließt die Apostel zu einer Gestalt zusammen, die schon Kirche ist. Der Fortgang der Offenbarung nach dem irdischen Auftreten Christi bleibt Gegenstand des göttlichen Handelns. Kirche ist deshalb für Guardini nicht nur »Antwortgestalt« oder Traditionsträgerin. Der »Kern« der Kirche ist Christus selbst; die Kirche ist »der lebendige Christus, der sich durch alle Zeiten hin den Seinen mitteilt.«⁵

An die Stelle der Kierkegaardschen Idee der »Gleichzeitigkeit« eines jeden Christen mit dem irdischen Jesus Christus tritt bei Guardini die Wirklichkeit der Kirche. In der Kirche ist erhöhte Christus gegenwärtig. Die Geschichte enthält nicht nur eine Erinnerung an den irdischen Jesus, so dass der Mensch – um Christus gleichzeitig zu werden – aus seiner Zeit herauspringen müsste. Der erhöhte Christus ist dem Menschen jeder geschichtlichen Epoche in verwandelter Lebensgestalt gegenwärtig. Die Himmelfahrt Christi bildet einen Wendepunkt, der für Guardinis Sicht der Heilsgeschichte von entscheidender Bedeutung ist. Mit der Rückkehr Christi zum Vater entsteht – in einem Spannungsboden bis zur Wiederkunft – eine neue Bewegung nach vorn. In der vom Heiligen Geist geführten christlichen Geschichte wirkt sich die ins Ewige transformierte Tat Christi in der Menschheit aus. Diese Perspektive, die besagt, dass der erhöhte Christus der Kirche innewohnt, steht im Zentrum der heilsgeschichtlichen Sicht Guardinis.

Der irdische Jesus gehört der Vergangenheit an. Der erhöhte Herr aber ist der Welt und der Geschichte nicht fern. Der Heilige Geist durchdringt und verwandelt die leibhafte Wirklichkeit Christi so, dass sie auf neue und tiefere Weise im Menschen und in der Geschichte gegenwärtig ist. Für den »pneumatischen Christus« bestehen keine Schranken mehr; er kann dem glaubenden Menschen innesein. Den Raum dieser Christus-Wirklichkeit im Menschen nennt Guardini die »christliche Innerlichkeit« bzw. die »Inexistenz Christi«. Er versteht darunter die Dimension der christlichen Personalität, die durch die – in Gal 2, 20 (»Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«) bezeugte – Inexistenz Christi im Menschen geschaffen wird.

Analog zu solchem Innesein Christi im einzelnen Gläubigen – und dieses noch umfassend – besteht auch in der Menschheit ein geistgewirkter Raum der Innerlichkeit, in dem Christus gegenwärtig ist und durch den die Menschheit zur Kirche wird. Der pneumatische Christus führt die Kirche – und mit ihr die ganze Schöpfung – zur

⁵ R. Guardini, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche* (1965), in: ders., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge / Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, (Romano Guardini Werke), Mainz-Paderborn 5. Aufl. / 2. Aufl. 1990, 101–197, hier 125 (im Folgenden unter dem Kurztitel »Sinn/Kirche« zitiert).

Teilhabe an seiner verklärten Gestalt. Die Inexistenz Christi im Menschen bzw. in der Kirche muss somit als wechselseitiges Innesein verstanden werden. Die dargelegten Aspekte zeigen, dass Guardini den Fortgang der Heilsgeschichte in der Kirche auf unterschiedliche Weise akzentuiert: Während die durch den Zwölferkreis dargestellte Kirche als Subjekt auftritt, welchem die Vermittlung der Offenbarung aufgetragen ist, entspricht dem Gedanken der Inexistenz Christi eher eine Gestalt von Kirche, die – gleichsam wie ein Gefäß – Christus durch die Zeiten trägt.

b) Die Geburt der Kirche an Pfingsten

In seiner »pneumatischen« Christologie beleuchtet Guardini die Bedeutung des Heiligen Geistes für das Fortwirken des Christusereignisses. Die Kirche »ist keine erdachte und konstruierte Institution, und sei diese noch so weise und mächtig, sondern ein lebendiges Wesen; aus einem Geschehnis hervorgegangen, das göttlich und menschlich zugleich ist, dem Pfingstereignis. Sie lebt durch die Zeiten weiter; werdend, wie alles Lebendige wird; sich wandelnd, wie alles Geschichtliche sich in Zeit und Schicksal wandelt – dennoch im Wesen immer die gleiche, und ihr Innerstes ist Christus.«⁶ Im Pfingstereignis entsteht die neue Daseinsweise Christi, indem sich im Heiligen Geist der neue christliche Raum, die Innerlichkeit des glaubenden Einzelnen und der Kirche bildet. Erst im Pfingstgeschehen entsteht die Vollgestalt der Kirche, die vorher keimhaft vorbereitet, aber noch nicht verwirklicht ist.

Das Geheimnis des Pfingstfestes äußert sich in der radikalen Umwandlung der Jünger, deren Verhalten zuvor keinen heroischen Eindruck machte; sie treten nun als mutige Zeugen Christi auf. Während die Jünger vorher den Sinn des Christusereignisses nicht verstanden, erschließt ihnen der Heilige Geist jetzt den christlichen Geschichtszusammenhang und schenkt ihnen ein glaubendes Sehen. Die Apostel, die vorher Apostel »gewissermaßen dem Entwurf nach« waren, begreifen nun und werden zu Zeugen, die mit Autorität wirksam auftreten können, weil sich ihr innerer Standort, ihre Daseinsmitte verändert hat. Sie sprechen nicht mehr über Christus, sondern von ihm her. Der Apostel ist nun jener, in dem kraft des Geistes der pneumatische Christus selbst kommt, so dass sich Jesu Verheißung verwirklicht: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16).

Die Kirche ist vom pneumatischen Christus ergriffen und durchdrungen. In ihr prägt sich das Christusereignis nicht mehr in seiner kenotischen Gestalt aus, sondern in der ihm ursprünglich zgedachten Fruchtbarkeit. Der Heilige Geist relativiert das Scheitern Jesu und ruft kreatorisch eine neue Dynamik hervor. So hebt in der Kirche die neue Schöpfung an. Guardini hebt die Zeit der Kirche deutlich von dem abgeschlossenen Christusereignis ab und unterstreicht, dass Auferstehung, Himelfahrt und Geistsendung für die Kirche neue, entscheidende Rahmenbedingungen schaffen.

⁶ R. Guardini, Die Kirche des Herrn, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 133. – Vgl. auch M. Stichelbroeck, Hat Jesus die Kirche gegründet?, in: G. Stumpf (Hg.), Die Gegenwart Christi (Anm. 3), 11–32.

c) Das ewige Christusmysterium in der Liturgie

Die bisherigen Darlegungen zum Ursprung der Kirche zeigen, dass für Guardini eine innergeschichtliche Stiftung der Kirche durch den irdischen Jesus hinter ihren Bezug zum erhöhten Christus zurücktritt. Kraft des Heiligen Geistes steht der pneumatische Christus im Zentrum der Kirche. Die wechselseitige Inexistenz ist aber nicht einfach ein statischer Zustand. Sie ist auf Verwirklichung, Vergegenwärtigung und Darstellung angewiesen. Vorrangiger Ort solcher Vergegenwärtigung ist die Liturgie. Hier wird eines der wichtigsten Anliegen Guardinis sichtbar. In großer Nähe zur Mysterientheologie (Ildefons Herwegen, Odo Casel) begreift Guardini die Liturgie als reale Vergegenwärtigung der Heilsgeheimnisse. Die in der Liturgie vergegenwärtigten Heilsgeheimnisse bilden den Lebensgrund der Kirche. Die Kirche ruht nicht auf einer bloßen Lehre, sondern auf der beständig sich erneuernden Gegenwart Christi in ihrer Mitte. Die Sakramente sind Formen und Vorgänge, in denen der Kirche das übernatürliche Leben geschenkt wird. Insbesondere die Eucharistie ist Mittelpunkt und innerstes Heiligtum der Kirche.

Das Mysterium ist dabei nicht sachhaft als bloße Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi zu verstehen. Wichtig ist vielmehr der bleibende Bezug der Erlösungstat zur *Person* dessen, der sie als Erlöser vollbracht hat. Im Vollzug der liturgischen Handlung steht Christus pneumatisch-wirklich als der erhöhte Herr in der feiernden Gemeinde. Das liturgisch gegenwärtige Mysterium nimmt die Kirche in das Erlösungsgeschehen so hinein, dass sie in ein unmittelbares Verhältnis zu Christus selbst tritt. Im Mysterium vollzieht sich die wechselseitige Inexistenz zwischen Christus und der Kirche.⁷

2. Kirche als Symbol der Wahrheit

Die lebendige Wirklichkeit Kirche geht aus dem Christusereignis hervor. Ihr innerer Kern ist Christus. »Die Kirche ist geschichtlich wirklich; wirklich in irdischen Menschen und in irdischen Verhältnissen. Andererseits trägt sie aber das Leben des auferstandenen Christus in sich und wirkt es durch Verkündigung, Liturgie und Lebensordnung aus.«⁸

a) Wahrheit und Unbedingtheit

Im Gesichtspunkt der »Wahrheit« ist ein wichtiges Leitmotiv der Theologie Guardinis zu sehen. Dieser Aspekt prägt auch seine Auffassung von Kirche in entschei-

⁷ Vgl. E.-M. Faber, *Kirche* (Anm. 4), 34 f; auch J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, (JRGS, 11), Freiburg 2008; R. Voderholzer (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, (Ratzinger-Studien, 1), Regensburg 2009 und A. Gerhards, *Im Dienst der Orthodoxie. Anmerkungen zu Joseph Ratzingers »Theologie der Liturgie«*, in: *IKaZ* 38 (2009), 90–103.

⁸ R. Guardini, *Die Kirche des Herrn*, in: *Sinn/Kirche* (Anm. 5), 191.

dender Weise. Um das ganze Gewicht der Aussagen, in denen Kirche und Wahrheit einander zugeordnet sind, zu erfassen, ist das Wahrheitsverständnis Guardinis zunächst auf seine anthropologische und theologische Dimension hin zu befragen.

1) Menschsein und Wahrheit

Im Hintergrund seines Wahrheitsverständnisses steht Guardinis Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Relativismus, dessen Atmosphäre er so beschreibt: »Nichts steht mehr fest. Alles kann von tausend Gesichtspunkten her betrachtet werden. Was sicher schien, zerfällt, wenn man es näher betrachtet, in eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten. Neben jeder Schöpfung sind noch viele andere möglich. Jede Einrichtung hätte geradeso gut auch anders gestaltet werden können. Jede Wertung hält sich nur bis auf weiteres. Da wird der Mensch unsicher. Er vermag nicht mehr fest zu urteilen, entschieden zu werten.«⁹

Dieser Relativismus widerstrebt zutiefst dem Menschenbild Guardinis. Der Mensch kann sich nicht mit dem Endlichen begnügen. Er ist auf Unbedingtheit und Ewigkeit hin angelegt und braucht das Absolute als Norm und Wert seines Lebens. Die Angewiesenheit des Menschen auf absolute Wahrheit manifestiert sich in seinem Streben, ja, seinem Hunger nach der Wahrheit, dem die bloße Erfassung des Tatbestandes nicht genügt.¹⁰

Wahrheit ist bei Guardini ein Begriff, mit dem verschiedene andere Bestimmungen verknüpft sind. Eines dieser Momente ist das der Zweckfreiheit. Wahrheit kann nur durch sich selbst definiert werden. Sie ist Wahrheit, weil sie notwendig gilt, und kann weder auf anderes zurückgeführt noch auf ein Ziel außerhalb ihrer selbst verzweckt werden. Deshalb begegnet sie mit einem Hoheitsanspruch, der sie als durch sich selbst Geltendes bekundet. Die Erkenntnis der Wahrheit ist folglich ein personaler Akt, der die Bereitschaft erfordert, die Eigenart der Dinge unvoreingenommen zu sehen. Es bedarf daher einer Askese bzw. einer Bildungslehre rechten Erkennens, welche die ethischen Voraussetzungen für Erkenntnis schaffen können.¹¹ Die Selbstzwecklichkeit lässt die Wahrheit mit der Schönheit konvergieren,¹² und die Wahrheit offenbart den Sinn der Welt.

Die Verknüpfung von Wahrheit und Sinn ist für Guardini deshalb wichtig, weil er in der Sinnfrage einen »Vorentwurf« der Offenbarung erkennt. D. h. die Sinnfrage ist eine Frage, die die Offenbarung sich selbst als Voraussetzung ihres Ankommens

⁹ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge (1922), in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 7–99, hier 56 f. – Vgl. auch die wiederholt vorgetragenen Auseinandersetzungen Papst Benedikts XVI. mit der »Diktatur des Relativismus«.

¹⁰ Auch Benedikt XVI. verweist auf diesen »Hunger nach Wahrheit«. – Vgl. dazu J. Kreiml, Die Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis der Christen. Die Botschaft des Papstes beim Weltjugendtag in Sydney, in: ders. (Hg.), Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung, Regensburg 2012, 57–74, hier 60–62.

¹¹ Vgl. M. Eleganti, »Man muss gut wollen, um wahr denken zu können.« Ein Beitrag zum Wahrheitsverständnis von Romano Guardini, Innsbruck 2003; auch J. Kardinal Ratzinger, Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, (SKAB 117), Düsseldorf 1985.

¹² Vgl. folgendes Wort des Thomas von Aquin: »Die Schönheit ist der Glanz des Wahren«. – Verwiesen sei auch auf die Enzyklika »Veritatis splendor« (1995) Papst Johannes Pauls II.

beim Menschen schafft. Wenn die Kirche dem Menschen als Symbol der sinnstiftenden Wahrheit begegnet, kann sie darauf hoffen, im Menschen einen Resonanzboden zum Klingen zu bringen. Ein wesentliches Charakteristikum der absoluten Wahrheit ist ihr Bezug zur Ewigkeit. Nicht die stets neu zu revidierenden menschlichen Erkenntnisse relativer Art stillen das tiefste Verlangen des Menschen; allein die endgültige göttliche Wahrheit stillt das Verlangen des Menschen, der in und trotz seiner Vergänglichkeit ins Ewige strebt und »Nachbar der Ewigkeit« ist.¹³

Von diesem anthropologischen Wahrheitsverständnis her sind ekklesiologische Konsequenzen zu ziehen. Wenn der Mensch in der beschriebenen Weise auf Wahrheit angewiesen ist, liegt es nahe, dass Guardini die Heilsbedeutsamkeit der Kirche dahingehend bestimmt, dass sie Trägerin und Vermittlerin von Wahrheit ist. Die Kirche dient der Selbstwerdung des Menschen, weil sie ihm mit der *Wahrheit* die Basis seines Personseins anbietet und gewährleistet.

2) Kirche als Symbol des Unbedingten

Angesichts der besonderen anthropologischen Bedeutung von Wahrheit verwundert es nicht, dass Guardini in erster Linie den Wahrheitscharakter des christlichen Glaubens herausstellt. In Christus enthüllt sich die personale Dimension der Wahrheit (vgl. das Wort »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«): die Weisheit, der ewige Sohn des Vaters, ist die Fülle der Wahrheit Gottes wie auch die Wahrheit des Menschen und der Welt. Er ist der Schöpfungslogos und damit der Inbegriff allen Seins. Nicht von ungefähr zählen die Hymnen des Epheser- und Kolosserbriefes zu den von Guardini am häufigsten zitierten Schriftstellen. Weil Christus die Wahrheit selbst ist, zielt auch der Inhalt seiner Botschaft auf Wahrheit. Die Kirche hat an der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit Gottes teil.

Die Übertragung des christologischen Begriffs von Wahrheit auf die Kirche ist am deutlichsten an Guardinis Auffassung von »Weltanschauung« ablesbar. Weltanschauung versteht sich – von Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Ernst Troeltsch (1865–1923) her – als subjektiver Entwurf mit nur relativer Geltung. Guardini gesteht die prinzipielle Relativität menschlicher Entwürfe zu. Eine absolute Weltanschauung könnte nur von einem – dem Menschen unerreichbaren – Standpunkt außerhalb der Welt her gewonnen werden. Aufgrund seiner anthropologischen These, dass der Mensch auf Absolutheit hin angelegt ist, kann Guardini eine relativistische Position nicht genügen.

Aus dem Dilemma, dass der Mensch auf absolute Wahrheit hingeordnet ist, es aber selbst nicht vermag, eine solche zu begründen, leitet Guardini die hypothetische Notwendigkeit von Offenbarung ab. Der Standpunkt einer dem absoluten Wahrheitsanspruch genügenden Weltanschauung, den der Mensch von sich aus nicht erlangen kann, wird ihm von Gott in Christus gewährt. Glauben heißt, zu Christus treten, d. h. sich auf den Standpunkt stellen, auf dem er steht. Erst der gläubige Mensch sieht die Welt richtig. Die katholische bzw. christliche Weltanschauung im vollen Sinne, d. h. der Blick auf das Ganze, ist erst der Kirche möglich. Die Kirche »ist die geschichtli-

¹³ Vgl. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, in: *Sinn/Kirche* (Anm. 5), 157.

che Trägerin des vollen Blickes Christi auf die Welt.«¹⁴ Der einzelne hat in dem Maße an dieser Weltanschauung teil, in dem er an der Kirche teilhat. Guardini versteht die Kirche als Raum höchster Wahrheitsfülle. Sie trägt die Wahrheit Gottes durch die Geschichte. »In der Kirche ragt die Ewigkeit in die Zeit herein. Auch in ihr ist vieles zeitbedingt; das leugnet keiner, der ihre Geschichte kennt. Aber der Wesensgehalt ihrer Lehre, die Grundtatsachen ihrer religiösen Formenwelt, die große Linie ihrer sittlichen Lebensführung und ihres Vollkommenheitsbildes stehen über der Zeit.«¹⁵ In der Geschichte steht die Wahrheit allerdings noch in der Spannung zwischen Offenbarung und Verhülltheit. Die Verborgenheit der Wahrheit und der in ihr begründeten Werte ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass die Vollendung der Welt noch aussteht. Insofern ist die Wahrheit letztlich eine eschatologische Größe. Weil die Wahrheit in der Geschichte noch verhüllt ist, bedarf es des Glaubens, um in der Kirche die ewige Wahrheit Gottes erkennen zu können.

b) Lebensgestalten der Kirche

Die der Kirche innewohnende Wahrheit äußert sich in ihrer Gesamtgestalt, aber auch in ihren einzelnen Lebensgestalten.

1) Kirche des Dogmas

Im Dogma als dem »Gefäß« unbedingter Wahrheit verdichtet sich das Wesen der Kirche. Kirche ist »verkündete Wahrheit; in objektiv gültiger Form dargestellte und verbindliche Lehre, Dogma.«¹⁶ Die besondere Bedeutung des Dogmas legt Guardini in der direkten Gegenüberstellung zur neuzeitlichen Skepsis dar: »Das Denken des heutigen Menschen ist relativistisch. Er sieht, wie bedingt das ist, was geschichtlich wird, und so scheint ihm alles wandelbar. ... Er wird zaghaft in Fragen der Wahrheit. Da stellt ihn die Kirche vor das Dogma. Wir sehen davon ab, was es im einzelnen enthält. Wir achten nur auf die Tatsache, dass hier schlechthin gültige Wahrheiten stehen und erfasst werden. ... Wer glaubend vor das Dogma tritt, begegnet darin dem Unbedingten. Es kommt ihm zu Bewusstsein, wie sehr seine eigene Erkenntniskraft wankt; ihr steht aber die göttlich verbürgte unbedingte Wahrheit gegenüber. Bejaht er diese ehrlich, dann wird er ›Mensch‹.«¹⁷ Das Dogma steht für die Wahrheitsfülle in der Kirche. »Das ist das ›sentire cum Ecclesia‹: Der Weg von der Einseitigkeit zur Fülle, von der Knechtschaft zur Freiheit. Der Weg von der Individualität zur Persönlichkeit. Soviel ist der Mensch wirklich frei, als er katholisch ist. Aber soviel ist er katholisch, als er nicht aus dem engen Bezirk seines bloßen Sonderlebens, sondern aus der Fülle und Ganzheit der Kirche lebt, als er selbst ›Kirche‹ geworden ist.«¹⁸

¹⁴ R. Guardini, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Mainz 2. Aufl. 1963, 24.

¹⁵ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 66. – In seiner Predigt im Berliner Olympiastadion vom September 2011 spricht Benedikt XVI. von der Kirche als dem »schönsten Geschenk Gottes« (vgl. J. Kreiml, Wo Gott ist, da ist Zukunft. Die Reise Papst Benedikts XVI. nach Deutschland, in: ders. (Hg.). Neue Ansage [Anm. 10], 198–243, hier 209).

¹⁶ R. Guardini, Die Existenz des Christen. Hg. aus dem Nachlass, München 1976, 390.

¹⁷ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 59 f.

¹⁸ Ebd., 79.

In einem Brief vom 26. Dezember 1925 an Frater M. Hörhammer schreibt Guardini: »Ich will Interpret der Kirche sein, sonst nichts. Eigenes, Neues habe ich nichts irgend Wesentliches zu sagen. Ich möchte selbst lernen, durch alles Oberflächenwesen hindurch zum Herzen der Kirche zu dringen, um von dort her Gott und Christus und das Leben zu verstehen.«¹⁹ Obwohl Guardini das Dogma primär in seinem inhaltlichen Bezug zur Wahrheit betrachtet, ist ihm doch auch der definitorische Charakter des einzelnen Dogmas wichtig. Wenn das Dogma die Offenbarungswahrheit verbindlich vorstellt, partizipiert es an der Wahrheitsautorität Gottes selbst.

Im Glauben, der im Unterschied zum bloßen religiösen Erlebnis das Moment des Definitiven enthält, vollzieht sich die endgültige Bindung des Menschen an den offenbarenden Gott. In diesem Kontext ist auch die Bedeutung der kirchlichen Autorität zu verorten. Da die Wahrheit sich innergeschichtlich nicht machtvoll und unmittelbar einsichtig offenbart, gleicht die sie vermittelnde Autorität Kirche die konstitutionelle Defizienz des Erkenntnisaktes aus. Die Kirche hilft dem menschlichen Erkennen, das Absolute zu erfassen »gleichsam in einer Überspringung der eigenen Möglichkeiten, indem es sich ahnend auf etwas beruft, das über ihm liegt.«²⁰

2) Kirche als sittliche Ordnung

Guardini zählt die sittliche Ordnung der Kirche zu den Ausdrucksformen des Unbedingten. Das Gute ist – wie die Wahrheit – ein unbedingter Wert und mit der Wahrheit innerlich verbunden. »Die Frage nach dem Gültigkeitsgrund der Wahrheit ist von der nach dem Verpflichtungsgrund des Guten nur methodisch zu trennen; in Wirklichkeit werden sie zusammen auftreten.«²¹ Wahrheit ist nicht nur ein Produkt intellektueller Erkenntnis, sondern hat ethische Voraussetzungen und Konsequenzen. Maßgeblich beeinflusst ist diese Sichtweise vom Wahrheitsverständnis Bonaventuras, das im Begriff des Rechtseins (*rectitudo*) die praktische Auswirkung rechter Erkenntnis einschließt. Wahrheit ist nicht nur dem Erkennen, sondern auch dem Wollen zugeordnet und wirkt sich in der Liebe aus. Umgekehrt bindet Guardini das Sittliche an die Wahrheit zurück. Der Logos hat den Vorrang vor dem Ethos und gewährleistet dieses. Ohne fundamentale Wahrheitserkenntnis wird das sittliche Wollen relativistisch und kraftlos, weil es keine Maßstäbe und Vorbilder besitzt.

Die Kirche hat in ethischer Hinsicht eine bedeutsame Aufgabe: Sie stellt »den Menschen vor einen Kosmos absoluter Werte, vor ein Wesensbild unbedingter Vollkommenheit, vor eine Lebensordnung, die in ihren Grundzügen die Gewähr der Wahrheit bietet: das ist die Person Christi; das Gefüge der Werte und Maßstäbe, wie er es verkörpert und gelehrt hat und wie es in der lebendigen Wesensordnung der Kirche fortlebt.«²² An der Frage nach der *Verwirklichung* ihrer sittlichen Ordnung entscheidet sich letztlich die Symbolhaftigkeit der Kirche selbst. Nur wenn Wahrheit re-

¹⁹ Zit. nach: E.-M. Faber, Kirche (Anm. 4), 51.

²⁰ R. Guardini, Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, Leipzig 1935, 123.

²¹ R. Guardini, Religion und Offenbarung, Würzburg 1958, 179.

²² R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 61.

alisierte Wahrheit ist, wenn die Kirche die Wahrheit nicht nur bezeugt, sondern auch verwirklicht, wird Wahrheit an der Kirche anschaulich. Arno Schilson hält die Verwirklichung der Wahrheit mit Recht für ein zentrales Moment im Kirchenverständnis Guardinis: »Die Erfassung der ganzen Wahrheit Jesu Christi zielt auf eine Orthopraxie ab, in der sich die Gestalt Christi im Sein und Handeln des Christen und letztlich der Kirche welthaft konkret vermittelt.«²³ Insofern kommt den Heiligen in Guardinis Ekklesiologie eine entscheidende Bedeutung zu: In ihnen »prägt sich in voller Reinheit und anschaulicher Konkretheit aus, was das Wesen des Christseins wie der Kirche insgesamt ausmacht: das Sein in Christus.«²⁴

3) *Kirche und Liturgie*

Die Kirche vollzieht in der Liturgie ihr innerstes Wesen, insofern sie nicht nur – wie durch Verfassung und Verwaltung im Bereich des tätigen Lebens – auf einen Zweck hingeeordnet ist, sondern zweckfrei eine ruhende Ordnung und Welt des Lebens darstellt. »Die Kirche ist nicht nur Zweckgebilde, sondern auch in sich sinnvolles, Kunst werdendes Dasein. Das ist sie, wenn sie betet: in der Liturgie.«²⁵ In der Atmosphäre der Liturgie (Anbetung, Verherrlichung Gottes) kann sich die Hinordnung des Menschen auf das Ewige erfüllen.

c) **Kirche als Gemeinschaft**

Die Neuzeit sieht aufgrund ihres autonomistisch-individualistischen Denkens in der Gemeinschaft nur eine Zusammenfügung von Einzelwesen, eine Organisation von Zwecken und Mitteln, nicht aber eine wirklich überpersönliche Einheit und Ganzheit. Diese neuzeitliche Sicht hat auch beachtliche Auswirkungen auf das Verständnis von Kirche: In der Kirche erkennen viele neuzeitlich denkende Menschen nur die formale Institution, die folgerichtig als eine die Persönlichkeit einschränkende Grenze empfunden wird.²⁶ Die christliche Innerlichkeit bzw. die Inexistenz Christi ist als erstes Moment der Hinordnung des einzelnen auf die Kirche zu deuten: Indem das Für-sich-sein des einzelnen grundsätzlich auf Christus hin durchbrochen ist, sind wichtige Voraussetzungen für die Eingliederung in die Kirche geschaffen. Umgekehrt gilt aber auch für die Kirche, dass sie in einem höheren Maße als jedes andere soziale Gebilde eine personbezogene Gemeinschaft ist. Urbild der kirchlichen Gemeinschaft ist die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes.

Der moderne Mensch neigt dazu, die im neuzeitlichen Bewusstsein entstandene Kluft zwischen Individuum und Gemeinschaft auf das Verhältnis von Kirche und Persönlichkeit zu übertragen. Der einzelne empfindet die ihm gegenüberstehende Kirche als feindlich, weil sein Persönlichkeitsgefühl übersteigert und nicht mehr ge-

²³ A. Schilson, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986, 117. – Vgl. auch M. Zimmermann, *Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini*, Paderborn 2004.

²⁴ A. Schilson, *Perspektiven* (Anm. 23), 193.

²⁵ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 17. Aufl. 1951, 69.

²⁶ Vgl. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, in: *Sinn/Kirche* (Anm. 5), 19–23.

sund ist. Die Kirche wäre »nicht zu ertragen, wenn wir sie nicht als Voraussetzung des eigensten persönlichen Lebens begreifen; wenn wir in ihr nur eine vor uns stehende Macht sehen, die unseren innersten Lebenswillen nichts angeht, ihn gar bedroht oder erdrückt. ... Wem aber der Sinn der Kirche aufgeht; wer *sieht*, wie sie die lebendige Voraussetzung seines persönlichen Daseins ist; wer der tiefen Solidarität des eigenen Seins und des der Kirche inne wird, dass eins aus dem anderen lebt, und die Lebensfülle des einen auch die Kraft des anderen ist, der empfindet eine erlösende Freude.«²⁷ Der Lebensaustausch der Glieder der Kirche gründet – so Guardini – »in ihrem gemeinsamen Lebensprinzip und setzt dieses voraus. Dabei hat die Bindung an Wahrheit eine besondere Bedeutung: Während die Krise der pluralen Gesellschaft darauf zurückzuführen ist, dass es in ihr keine Gemeinsamkeit im Wesentlichen mehr gibt, ruht die Gemeinschaft der Kirche auf der Wahrheit.«²⁸

3. Kirche als Herausforderung

a) Das Schlüsselerlebnis Guardinis

Das Grundgeheimnis des religiösen Lebens besteht – so die Überzeugung Guardinis – im Weggehen des Menschen von seinem unmittelbaren Ich, d. h. in der Hingabe des Lebens an Gott. Der Schöpfer allein ist berechtigt, die menschliche Hingabe in radikaler Weise zu fordern. »Ein Wort aus dem neuen Testament hatte mich ... immer in jener Eindringlichkeit angesprochen, welche Zuweisung und Führung bedeutet. Es steht in Mt 10,39 und lautet: ›Wer sein Leben finden ... will, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert im Meinetwillen, wird es finden‹. ... Das Wort redete von dem Grundgeheimnis des religiösen Lebens, wonach der Mensch zu seinem eigentlichen, von Gott gemeinten Selbst nur kommt, wenn er von sich, das heißt, von seinem unmittelbaren Ich weggeht, und sich in der Eigentlichkeit seines Selbst nur gewinnt, wenn er sich hergibt. So war die große Frage: Wo geschieht dieses Weggehen und Hergeben? Wer kann mich so rufen und mir ›meine Seele‹ so abfordern, dass es auch wirklich geschieht? Dass ich nicht doch insgeheim bei mir bleibe und mich festhalte?«²⁹ Der Mensch – so Guardini in seinen »Berichten über mein Leben« – sagt oft »Gott« und »meint sich selbst«.³⁰ Der irdische Jesus gehört der Vergangenheit an und kann sich nicht gegen eine subjektive Vereinnahmung wehren. Vielfach rückt sich der Mensch sein Verständnis Jesu Christi nach Belieben zurecht. Aus dieser Einsicht zieht Guardini folgende Konsequenz: »Es muss also eine objektive Instanz sein, die meine Antwort aus jeglichem Schlupfwinkel der Selbstbehauptung herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche.«³¹

²⁷ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 45 f.

²⁸ R. Guardini, Sorge um den Menschen. Bd. 1, Würzburg 1962, 149.

²⁹ R. Guardini, Die Kirche des Herrn, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 151.

³⁰ R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlass hg. v. F. Henrich, (SKAB 116), Düsseldorf 3. Aufl. 1985, 72.

b) Die Anstößigkeit der Kirche

Den Gedanken, dass nur die konkrete Kirche der Glaubensentscheidung des Menschen den nötigen Ernst verleihen kann, spitzt Guardini durch das von Kierkegaard übernommene – und zugleich transformierte – Motiv der »Gleichzeitigkeit« zu. Kierkegaard will mit seiner Aufforderung, dem historischen Jesus gleichzeitig zu werden, dem Christen das Ärgernis bewusst machen, welches in der Person und im Anspruch Jesu liegt. Indem Guardini dieses Motiv der »Gleichzeitigkeit« auf die Kirche bezieht, rückt diese an die Stelle, an der bei Kierkegaard provokativ das Ärgernis Christus steht. Damit thematisiert Guardini die Anstößigkeit der Kirche. Die Möglichkeit, dass Christus für Menschen zum »Ärgernis« wird, gehört zum Wesen Christi.³² Glaube ist – nach einem Wort Kierkegaards – das Wagnis des absoluten Paradoxes.

In analoger Weise ist auch der Anspruch der Kirche, Repräsentantin Christi und Trägerin des übernatürlichen Lebens und der Offenbarungswahrheit zu sein, durch ihre Erscheinung als konkrete institutionelle Gestalt nicht ohne weiteres gedeckt. Ja, sie steht geradezu in einem »Unverhältnis« zu dem, der in ihr redet. Auf solche Weise lebt in der Kirche das Paradox des Gottmenschen fort, so dass in der Gleichzeitigkeit mit ihr der Glaubenswille des Menschen erprobt wird. Die Kirche bildet ein herausforderndes Ärgernis in mehrfacher Hinsicht. Eine erste Provokation ist schon in dem Faktum gegeben, dass sich eine vermittelnde Instanz in das persönliche Verhältnis des einzelnen zu Gott »einschaltet«. Die Angewiesenheit auf eine solche Vermittlung scheint der persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott auf den ersten Blick nicht angemessen zu sein. Der neuzeitliche, auf seine Autonomie bedachte Mensch versteht jede Abhängigkeit von Mediation als Demütigung und fragt sich, ob er ein echtes Verhältnis zu Gott haben kann, wenn ihm die Kirche als eine mit Autorität versehene Vermittlungsinstanz verbindlich vorgegeben ist.³³ Der Mensch, der sich selbst zum Maß der Dinge machen will, muss sich hier vor einer vorgegebenen Gestalt beugen und das Gesetz der Autorität und der Tradition anerkennen.³⁴

Diese Tradition kann nach Ansicht Guardinis durchaus fragwürdige Züge tragen. Damit spitzt sich das angesprochene Ärgernis, dass der Mensch auf die Kirche als Vermittlungsinstanz verwiesen ist, noch weiter zu, weil diese Instanz die Botschaft Christi sogar verstellen kann. »Wir wissen nur allzugut, wie sehr es den Glauben erschwert, nur durch Boten von Christus zu hören. Und nicht einmal durch die ersten Boten ..., sondern durch Boten der Boten ... Und oft nicht durch lebendige, von Überzeugung getragene und neue Überzeugung weckende Boten, sondern nur durch angestellte Lehrer! Wir wissen, wie sehr es den Glauben erschwert, dass das heilige Wort durch das Denken von Jahrhunderten verarbeitet, mit endlosen Kämpfen, mit Hass und Abwehr belastet; dass es von der Gewohnheit abgestumpft, von der Gleichgültigkeit gelähmt, von Machtwillen und Begehrlichkeit missbraucht worden ist.«³⁵

³¹ Ebd.

³² Vgl. R. Guardini, Die Kirche des Herrn, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 145.

³³ Vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 9. Aufl. 1965, 60.

³⁴ Vgl. R. Guardini, Liturgische Bildung, Rothenfels 1923, 78 f.

³⁵ R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Paderborn 5. Aufl. 1987, 298 f.

Schon die Apostel haben die Botschaft des Evangeliums in unzulänglichen Gefäßen getragen.

Die Überzeugungskraft der Kirche hängt für Guardini in entscheidender Weise davon ab, wie die Glieder der Kirche ihren Dienstauftrag ausführen. »Christus lebt in der Kirche weiter; aber Christus, der Gekreuzigte. Fast möchte man das Gleichnis wagen, die Mängel der Kirche seien Christi Kreuz. Des mystischen Christus ganzes Sein: seine Wahrheit, seine Heiligkeit und Gnade, seine anbetungswürdige Persönlichkeit ist an sie geheftet, wie einst sein Leib an die Balken des Kreuzes. Und wer Christus will, muss sein Kreuz mitnehmen. Wir lösen ihn davon nicht los.«³⁶ Die Rede vom Ärgernis Kirche mündet bei Guardini schließlich ein in die Forderung nach einer Glaubensentscheidung. Die Begegnung mit der Kirche ruft Enttäuschung hervor, die nur durch den Mut, das beständige Ungenügen an der Kirche zu ertragen, überwunden werden kann.

Eine recht verstandene Kirchenkritik setzt die unbedingte Einbindung des Gläubenden in die Kirche, an die Gott sich gebunden hat, voraus. Keine Kritik kann eine Ablehnung der Kirche legitimieren; im Gegenteil, erst die grundsätzlich positive Haltung ihr gegenüber ermöglicht schöpferische Kritik. Jede Kirchenkritik ist zugleich Selbstkritik. Es ist die Aufgabe jedes einzelnen, den Unterschied zwischen Anspruch und äußerer Erscheinung um der Glaubwürdigkeit willen möglichst gering zu halten. An der Kirche entzündet sich allein schon dadurch, dass sie ist und unbedingte Wahrheit verkörpert, Ablehnung, Polemik und Feindschaft oder zumindest Unverständnis. Das christliche Dasein, zu dem Kirche konstitutiv gehört, kann – so die Überzeugung Guardinis – in seiner Tiefendimension nur im Glauben erfasst werden.

c) Die institutionellen Gestalten der Kirche

Guardinis Reflexionen über die institutionellen Aspekte der Kirche haben ihren Ausgangspunkt bei seinem Nachdenken über den inneren Wahrheitskern der Kirche.

1) Amt und Autorität

In seinen hypothetischen Überlegungen über denkbare Wege der Offenbarung in der Geschichte erwähnt Guardini auch die mögliche Vermittlung durch eine je neue Begegnung des Menschen mit dem Pneuma Gottes. In diesem Fall bedürfte es keiner Autorität; »alles vollzöge sich aus schöpferischer Ursprünglichkeit«³⁷: ein einleuchtender Gedanke, der faszinieren muss, wo immer Menschen sich unter Autoritäten bedrückt fühlen. Doch Gott hat einen anderen Weg gewählt. Die hierarchisch verfasste Kirche geht – so Guardini – fraglos auf die Anfänge der Kirche im Apostelkollegium zurück. Die Zwölf sind als »Gestalt« wichtig, als ein Organismus, der in objektiver Gültigkeit und Autorität dasteht und bereits als Kirche zu bezeichnen ist. Schon Paulus hat sich an das Apostelkollegium gebunden. Implizit spricht Guardini auch

³⁶ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, in: Sinn/Kirche (Anm. 5), 53.

³⁷ Vgl. R. Guardini, Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940, 123; auch M. Hauke, Das Amt in der Kirche: Vergegenwärtigung Christi, in: G. Stumpf (Hg.), Die Gegenwart Christi (Anm. 3), 171–198.

von einer seit den Aposteln fortgesetzten Sukzession, wenn er wiederholt auf den »Zusammenhang« verweist, der seit Pfingsten durch die Geschichte weitergeht.

Die Krise der Neuzeit führt Guardini auf ihr Autonomiestreben und die daraus erwachsende Ablehnung jeglicher – gerade auch der göttlichen – Autorität zurück. Hinter der Furcht des neuzeitlichen Menschen vor einer heteronomen Bestimmung durch Gott verbirgt sich nach Guardini ein falsches Gottesverständnis. In Wahrheit ist Gott nicht der »Andere« – im Sinne eines bedrohlichen »Anderen« oder eines konkurrierenden, eingrenzenden Gegenübers; vielmehr räumt Gott dem Menschen schöpfungsgemäße Freiheit ein.

Besonders eindringlich werden Guardinis Ausführungen, wenn er der Kirche die Demut Jesu, in die hinein sich Gottes Macht übersetzt, als Vorbild vor Augen stellt. Der Apostel »muss das Grundgeheimnis der Sendung auf sich nehmen und immer neu vollziehen, wonach ewiger, allheiliger Sinn nach der Weise der Schwachheit in die Welt tritt; der in seinem Wort kommende Christus wehrlos ist; und darum immer das Eigentliche gefährdet wird, wenn Gewalt, Besitz, List bei der Verkündigung und in der Annahme der Botschaft mitwirken.«³⁸

2) *Das Lehramt: Autorität im Dienst befreiender Wahrheit*

Der Kirche kommt die vorrangige Aufgabe zu, das wahre Christusverständnis, d. h. den katholischen Glauben, zu verbürgen. Deshalb ist jene Instanz von besonderer Wichtigkeit, die in der Kirche für die Wahrheit einsteht: das Lehramt. Die Kirche ist Glaubenssubjekt »als organische Einheit. Sie orientiert den Erkenntnisprozess, indem sie die Erkenntnisse in der rechten Rangordnung miteinander verbindet und abwägt und nach genügender Zeit des Wachsens und Reifens in einer gewissen Endgültigkeit formuliert.«³⁹ Nach Guardini hat die Kirche in ihren institutionellen Gestalten die Aufgabe, die Wahrheit, die dem Menschen zum Heil werden soll, zu hüten und unverfälscht durch die Geschichte zu tragen. Der ewigen Wahrheit Gottes soll der Mensch in der Kirche wirklich begegnen können.

4. *Kirche und Welt*

Nach Guardinis Verständnis trägt die Kirche stark symbolhafte Züge. Ein Symbol wirkt primär durch seine Ausstrahlungskraft, nicht durch seine Handlungsvollzüge. Das symbolhafte Sein der Kirche wird im liturgisch-sakramentalen Tun aktualisiert.

a) **Der Auftrag der Kirche**

Das Wesen des Christentums ist die Person Jesu Christi. Er ist der Mittler, an den jedes Verhältnis des Menschen zu Gott gebunden ist. Seine Mittlerschaft unterscheidet sich wesentlich von anderen Gestalten religiöser Mittlerschaft. Durch diesen Aufweis der Unvergleichlichkeit Jesu Christi konzentriert sich der Vermittlungsge-

³⁸ R. Guardini, *Der Herr* (Anm. 35), 140 f.

³⁹ E.-M. Faber, *Kirche* (Anm. 4), 106, mit Bezugnahme auf R. Guardini, *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz 1923, 57.

danke so sehr auf die Person des Erlösers, dass andere Vermittlungsgestalten kaum Bedeutung gewinnen. Diesem Grundverständnis entsprechend nimmt Guardini die Kirche als unabdingbare Vermittlungsinstanz der Gleichzeitigkeit zu Christus in den Blick. Er kennzeichnet die Kirche weniger als Subjekt denn als Raum, in dem der eine Mittler Jesus Christus, seine Person und Wahrheit, im Heiligen Geist gegenwärtig ist. Die Kirche hat dieser Wahrheits- und Wertfülle gegenüber eine rezeptiv-bewahrende Funktion.

Peter Eicher beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: »Dem reinen, durch Gottes Geist ermöglichten Antwortcharakter des Glaubens, der sich ... rezeptiv zu Gottes Selbstoffenbarung verhält, entspricht bei Guardini die Auffassung vom Wesen der Kirche, welche ein ›Werk des Geistes‹, und zwar des Pfingstgeistes, ist. ... Offenbarung geschieht in der Zeit nach Christus durch den Geist, welcher die von Christus geprägte und von ihm eingesetzte Kirche als Sinnraum ermöglicht, in welchem der geistgewirkte Glaube den Christus, und das heißt die Offenbarung, empfangen kann.«⁴⁰ Die Aufgabe der Kirche besteht – gemäß dieser Konzeption seinshafter Vermittlung – darin, dass der zum Glauben findende Mensch in ihr der Fülle der Wahrheit, des Sinnes und der Werte begegnet. Die Kirche ist dazu bestimmt, die Wahrheit der Offenbarung durch die Geschichte zu tragen und in ihrer Vollgestalt zu bewahren. Damit hängt der Auftrag der Glaubensverkündigung zuinnerst zusammen. Wahrheit drängt auf Realisation. Die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Glaubensverkündigung hängt in hohem Maße von einer entsprechenden Glaubenspraxis ab.

b) Sorge um die Welt

In seiner kritischen Analyse der neuzeitlichen Selbstverschließung bzw. Selbstvergötzung des Menschen legt Guardini sein besonderes Augenmerk auf das Streben des menschlichen Geistes zum Ewigen und Absoluten. Den rechten Mittelweg zwischen Weltflucht und Weltvergötzung findet allein der recht vollzogene Schöpfungsglaube. Das Wissen um den Weltauftrag des Menschen hat sich – so Guardinis These – in der Neuzeit verselbständigt und von der Verantwortung vor Gott abgekoppelt. Gott hat dem Menschen die Welt so sehr in die Hand gegeben, dass dieser dem Gedanken einer autonomen Kultur verfallen kann. Die Konsequenz aus dieser nüchternen Weltanalyse kann nicht der Rückzug aus ihr sein. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr die aufrichtige christliche Sorge um die Welt. Insofern gilt Guardinis besonderes Interesse dem neuen Typus des weltlichen Heiligen, der seinem Weltberuf nachgeht und darin die ursprüngliche, umfassende Übereinstimmung mit Gottes Willen zu gewinnen sucht.

Guardini entfaltet den Weltauftrag der Christen primär in schöpfungstheologischer Perspektive. Eine ekklesiologische Dimension kommt dadurch ins Blickfeld, dass

⁴⁰ P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 289. – Vgl. auch J. Kreiml, *Der Christusglaube der Kirche. Wichtige Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger*, in: ders. (Hg.), *Neue Ansage* (Anm. 10), 35–56; außerdem J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Erster und Zweiter Teilband*, (JRGS, 8/1 und 8/2), Freiburg 2010 und Chr. Schaller (Hg.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, (Ratzinger-Studien, 4), Regensburg 2011.

Guardini die Stellung der Laien in der Kirche als eine immer dringlicher werdende Frage erkennt. Der Glaube befähigt dazu, die Welt im Hinblick auf ihre eigentliche Bestimmung – die kosmische Vollendungsgestalt – zu durchschauen. Die unzerstörbare Glaubensgewissheit, die Guardinis Theologie kennzeichnet, prägt auch seine Ekklesiologie in fundamentaler Weise.

c) Die kosmische Gestalt der Kirche

Guardini interpretiert die paulinischen Aussagen über den Leib Christi (Eph 1,3-23; Kol 1,15–20) als Ausblick auf die Vollendungsgestalt der Schöpfung. Der pneumatistische Christus führt das Weltall durch einen Verwandlungsprozess hindurch zum Vater. Welche Rolle kommt dabei der Kirche zu? In seinem Werk »Der Herr« ist dazu zu lesen: »Was ist also die Kirche heute? Die Fülle der in der Geschichte wirkenden Gnade. Das Geheimnis der Einheit, in welche Gott durch Christus die Schöpfung zieht. Die Familie der Kinder Gottes. Der Beginn des neuen, heiligen Volkes. ... Wenn wir von der Kirche reden, dürfen wir nicht tun, als ob es in Ordnung wäre, dass Christus abgelehnt worden ist und gelitten hat. Es ist nicht in Ordnung. ... Wir haben weder die Kirche, die damals hätte werden können, noch jene, die einst sein wird. Wir haben die Kirche, welche die Folgen der vollzogenen Entscheidung in sich trägt. Dennoch bleibt sie das Geheimnis der Neuen Schöpfung.«⁴¹ Aufgrund ihrer Existenz ist die Kirche Garantin des von Gott der Welt zugesagten Heils. Weil in ihr die neue Schöpfung schon angebrochen und verwirklicht ist – nicht bloß in einem Gefüge einzelner Menschen, sondern von der Wurzel der Menschheit und des Kosmos her – ist die Kirche Unterpfand der Vollendung des Kosmos.⁴²

⁴¹ R. Guardini, *Der Herr* (Anm. 35), 284.

⁴² Vgl. E.-M. Faber, *Kirche* (Anm. 4), 116.

Der Römische Kanon

Von Wilfried Haßelberg-Weyandt, Chemnitz

Welcher Katholik kennt nicht dieses Erlebnis: nach dem Sanctus suche ich mich dem Gebet oder der Betrachtung zu widmen, lasse die Worte des Hochgebets an mir vorbeiplätschern; und plötzlich horche ich auf: der Text, den ich höre, hat Klang, hat etwas zu sagen:

»Herr, du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe; für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir.« – »Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, bringen sie ihre Gebete und Gaben.«

»So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles.« – »Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens. Auch uns, deinen sündigen Dienern, die auf deine reiche Barmherzigkeit hoffen, gib Anteil und Gemeinschaft mit deinen heiligen Aposteln und Märtyrern.«

– es wird, selten genug, der römische Kanon gebetet: dieser Text vermag mich mitzureißen.

Dabei ist das, was mitreißt, nur eine eher oberflächliche Übersetzung. Wo etwa im deutschen Text »du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe« steht, heißt es im lateinischen Original »quorum tibi fides cognita est et nota devotio«; und »dir, dem erhabenen Gott« steht für »praeclarae maiestati tuae«, »aus den Gaben, die du uns geschenkt hast« für »de tuis donis ac datis«.

Das Hochgebet ist das Kernstück der Messe, die wiederum das Kernstück der Liturgie ist. So ist der Canon Romanus, das originäre Hochgebet des römischen Ritus, zentraler und auch exemplarischer Text dieser Liturgie.

I. Die Eigenart des römischen Kanons

Ein »sacrificium laudis« will der römische Kanon vor allem darstellen, ein »Opfer des Lobes«. Doch die Menschen, »die hier versammelt sind«, läßt er nicht außer acht; schon Papst Innozenz I. (401–417) erklärt, daß es notwendig ist, sie hier zu nennen. Anders aber als in den meisten östlichen Hochgebeten beschränkt sich der römische Kanon darauf, für das Heil der Menschen zu bitten; eine einzige Bitte um ein innerweltliches Anliegen gibt es, und dies sind die letzten Worte, die vor dem XX. Jahrhundert in den Kanon eingefügt worden sind, von Papst Gregor d. Gr. (590–604): »ordne unsere Tage in deinem Frieden«.

Der Text läßt uns nicht im einfachen Hier und Jetzt, er führt uns in die Welt der christlichen Offenbarung: »Blicke versöhnt und gütig darauf nieder und nimm sie an wie einst die Gaben deines gerechten Dieners Abel, wie das Opfer unseres Vaters Abraham, wie die heilige Gabe, das reine Opfer deines Hohenpriesters Melchisedek.

Wir bitten dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.«

Markant ist die Sprache: es erscheinen Wortketten von semitischer Pracht: »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae – das reine Opfer, das heilige Opfer, das makellose Opfer, das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles « – offenbar ein altchristliches Erbe; solche Wortketten dienen auch zum Schmuck jüdischer Gebete (so etwa des Qaddisch), aber auch des Hochgebets Basileios' d. Gr.¹. Diesen Wortreichtum weiß der Kanon jedoch zu vereinbaren mit römischer Schlichtheit: »partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis ... – irgendwelchen Anteil und Gesellschaft wollest du schenken mit deinen heiligen ...«. Weder im einen noch im anderen Fall gelingt es der heutigen deutschen Übersetzung, solchem Sprachstil gerecht zu werden.

Der römische Kanon ist alt; Ergänzungen um jeweils wenige Worte durch die Päpste Leo d. Gr. (440–461: »die heilige Gabe, das reine Opfer«) und Gregor d. Gr. (590–604: »ordne unsere Tage in deinem Frieden«) werden vom Liber Pontificalis eigens angemerkt. Unter letzterem Pontifikat scheint also der römische Kanon die Textgestalt erhalten zu haben, die unverändert bewahrt blieb über mehr als einein-drittel Jahrtausend hin, bis Papst Johannes XXIII. (Angelo *Giuseppe* Roncalli) den heiligen Joseph in die Liste der Heiligen einfügte. Doch das genaue Alter dieses Kanons ist unbestimmbar. In den beiden Listen von Heiligen stehen neutestamentliche Heilige und Märtyrer; die spätesten unter ihnen haben das Martyrium unter Julianus Apostata (361–363) erlitten. »Moderne« Gattungen von Heiligen wie Kirchenväter, Eremiten oder Mönchsväter kommen noch nicht vor, nicht einmal jene Evangelisten, die nicht Apostel sind. Doch Maria trägt den Titel »allzeit jungfräuliche«, eine Übersetzung von »ἀειπάρθενος«, die erst im VI. Jahrhundert gebräuchlich wurde, so in Papst Johannes' II. Brief »Olim quidem« an die Senatoren von Konstantinopel (534) erscheint.

Demnach ist der römische Kanon keine Schöpfung aus einem Guß, sondern er zeigt Spuren einer längeren Entwicklung; so greift etwa das »Te igitur« nicht auf das unmittelbar vorangehende Sanctus zurück. Nichtsdestoweniger hat er eine klare wohlausgeformte Struktur. Freilich ist diese Struktur komplexer als etwa bei den sehr kurzen gallikanischen Hochgebeten oder bei dem Hippolyt zugeschriebenen, nach dem das heutige zweite ausgerichtet ist.

¹ Sonderbarerweise begegne ich in einem eher volkstümlichen Büchlein (K.J. Merk: Die heilige Messe; s.u.) der Meinung, solche Formulierungen seien römisch. Sicher gab es auch im alten Rom gelegentlich solche Wortketten (»Quod bonum felix faustum fortunatumque sit ...«), doch sonderlich gebräuchlich sind sie hier nicht.

II. Die Struktur des römischen Kanons

Eigentlich beginnt der römische Kanon mit der Präfation; aber es ist üblich geworden, so nur jenen Teil zu benennen, der auf das Sanctus, das »Heilig, heilig, heilig« folgt.

Der römische Kanon wird traditionell in dreizehn Teilgebete eingeteilt, die jeweils durch ein großes Initial gekennzeichnet sind. Dazu kommen drei Überschriften: »Commemoratio pro vivis – Gedächtnis der Lebenden« vor »Memento, Domine«, dem zweiten der Teilgebete, »Infra actionem« vor »Communicantes«, dem dritten, »Commemoratio pro defunctis – Gedächtnis der Verstorbenen« vor »Memento etiam«, dem elften. Diese Einteilung ist in den modernen deutschen Texten weitgehend bewahrt worden, die Überschriften allerdings werden nicht mehr regelmäßig gesetzt.

Fünfmal erscheint der Gebetsschluß »Per Christum Dominum nostrum«, zuletzt beim zwölften dieser Teilgebete; das dreizehnte ist eine feierliche Doxologie, die diesen Gebetsschluß weiterführt. Im heutigen Missale stehen diese Gebetsschlüsse außer des letzten in Klammern, sind also ins Belieben gestellt. Im deutschen Text sind sie dann ganz unterdrückt.

In der Mitte des römischen Kanons stehen die Kerngebete der Wandlung, das Abendmahlsgedächtnis: »Qui pridie – Am Abend vor seinem Leiden« mit den Einsetzungsworten über das Brot, »Simili modo – Ebenso nahm er nach dem Mahl« mit denen über den Kelch. Darum herum sind die übrigen Teilgebete in kunstvoller Symmetrie angeordnet. Es fällt aber auf, daß die Gebetsschlüsse sich nicht in diese Symmetrie einfügen, daß nicht einmal die Einteilung in Teilgebete dieser symmetrischen Ordnung durchgehend entspricht. Offensichtlich wurden zwar Texte eingefügt, eingefügt zum Teil eben dazu, zu dieser Ordnung zu gelangen, aber der Text wurde keinem stringent durchgezogenen Gestaltprinzip unterworfen.

Viele Feinheiten der Struktur sind nur bei genauerem Studium erkennbar, etwa die Zahlensymbolik der Aufzählungen der Heiligen. Wahrscheinlich haben oft Priester Tag für Tag den Kanon gebetet, ohne diese Zahlen zu beachten – nicht einmal Papst Johannes XXIII. hat sie beachtet, als er den heiligen Joseph einfügte². Oft wird von jenem plastischen Schmuck gotischer Kirchen gesprochen, der für den Betrachter von unten gar nicht sichtbar ist – er dient wesentlich zur Ehre Gottes. Ebenso dienen diese Feinheiten des römischen Kanons wesentlich der Ehre Gottes.

Die Struktur des Kanons ist natürlich wohlbekannt; um sich zu informieren, genügen schon Werke fürs Laienpublikum (ich habe zur Hand: K. Josef Merk: Die heilige Messe in ihrer Feier. Stuttgart-Degerloch 1948 und: Ulrich Terlinden: »... und alle deine Heiligen« [Gebete im röm. Meßkanon]. Ewald & Ewald 4, Dinslaken 1999, S. 26–33).

² Und im heutigen Missale steht der Großteil der Heiligen nur noch in Klammern, ohne Rücksicht auf die Zahl (und mit wenig Rücksicht auf die Bedeutung der Heiligen: während von den Aposteln Matthias und Barnabas ihren vollwertigen Platz behalten, sind selbst Jakobus und Johannes in die Klammern geraten).

	<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Qui pridie Simili modo </div>	
	<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Hanc igitur oblationem <i>Per ...</i> Quam oblationem </div>	<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Unde et memores offerimus Supra quae </div>
<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> in primis Memento, Domine Communicantes <i>Per ...</i> Hanc igitur oblationem <i>Per ...</i> </div>		<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Supplices <i>Per ...</i> Memento etiam <i>Per ...</i> Nobis quoque peccatoribus intra quorum <i>Per ...</i> </div>
<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Te igitur </div>		<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> Per quem haec omnia <i>Per ipsum ...</i> </div>

Zum Anfang des Kanons, dem »Te igitur – Dich, gütiger Vater«, bildet das Gegenstück die große Schlußdoxologie, »Per quem haec omnia – Denn durch ihn erschaffst du«: »Nimm diese heiligen, makellosen Opfergaben an und segne sie«, wird zu Anfang gebeten; im lateinischen Text wird es durch eine Wortkette von besonderer sprachlicher Schönheit ausgeführt: »haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata« – »diese Geschenke, diese Gaben, diese heiligen, unbefleckten Opfer« übersetzt der Schott von 1925³. In der Doxologie wird entsprechend gesagt, wie wir sie von Gott empfangen: »erschaffst du ... all diese guten Gaben, gibst ihnen Leben und Weihe und spendest sie uns«, im Lateinischen wieder besonders hervorgehoben durch eine Kette von Verben: »haec omnia ... bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, et praestas nobis« – »(durch den du) all dieses Gute immer schaffest, heiligst, belebest, segnest und uns erteilest« in jenem Schott.

Den zweiten Teil des »Te igitur«, mit »in primis« beginnend, muß man, um die Symmetriestruktur zu erkennen, abtrennen, wie es in der modernen deutschen Übersetzung auch äußerlich geschieht: »Wir bringen sie dar«. Mit ihm beginnt eine ganze Gebetsfolge, die nach dem Abendmahlsgedächtnis eine Parallele findet. Der Bitte für die Kirche allgemein, für die »in primis« die Gaben dargebracht werden – »Schenke deiner Kirche Frieden und Einheit, behüte und leite sie auf der ganzen Erde« und »zugleich mit ... allen Rechtgläubigen und Pflegern des katholischen und apostolischen Glaubens«⁴ – steht nach dem Abendmahlsgedächtnis die Bitte besonders für uns gegenüber, die diese Gaben nun empfangen werden: »erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels«.

³ Das Meßbuch der heiligen Kirche. Freiburg i.Br.

⁴ nach dem Schott von 1925.

Es folgen das Gedächtnis der Lebenden vor, das der Verstorbenen nach dem Abendmahlsgedächtnis. Diese Gebete beginnen mit »Memento – Gedenke«, einer im Westen eher ungewöhnlichen Wortwahl in einem Gebet; in östlichen Hochgebeten aber, des Johannes Chrysostomus, Basilius d. Gr., des Jakobus, beginnt so, mit »Μνήσθητι«, ein Großteil der Bitten.

Es folgt jeweils eine Reihe von Heiligen. Im »Communicantes – In Gemeinschaft« steht am Anfang Maria, im »Nobis quoque peccatoribus – Auch uns, deinen sündigen Dienern« Johannes der Täufer. Hier umgeben diese beiden Heiligen Christus, dem das Abendmahlsgedächtnis gilt, in gleicher Weise wie so oft in der bildenden Kunst: im Osten werden sie in der Deesis zu beiden Seiten des Allherrschers dargestellt.

Es folgen im »Communicantes« die zwölf Apostel und zwölf Märtyrer, im »Nobis quoque« sieben männliche und sieben weibliche Märtyrer. Zwölf und Sieben sind – Apostel etwa und Sakramente – für die Kirche besonders charakteristische heilige Zahlen. Insgesamt sind es in beiden Reihen vierzig Heilige – auch dies ist eine bedeutsame heilige Zahl.

Die Aufzählung der Heiligen im »Nobis quoque« wird beschlossen durch die Bitte »und gib uns mit ihnen [allen deinen Heiligen] das Erbe des Himmels« (im letzten Satz, »intra quorum«), die im »Communicantes« durch »und gewähre uns auf ihre Fürsprache in allem deine Hilfe und deinen Schutz«; doch kurz danach, im »Hanc igitur«, folgt noch ähnlicher »und nimm uns auf in die Schar deiner Erwählten«.

Das »Hanc igitur – Nimm gnädig an« ist zwiegesichtig: einerseits führt es so noch diese Gebetsfolge, die mit »in primis« begonnen hat, zu Ende; andererseits gehört es schon zu der Gebetsfolge, die das Abendmahlsgedächtnis unmittelbar umgibt. »Nimm gnädig an, o Gott, diese Gaben deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde« stellt das Gegenstück dar zum »Unde et memores«: »Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk« und kurz darauf »So bringen wir... dir, dem erhabenen Gott, die ... Opfergabe dar«.

Im folgenden Gebet, daß dem Abendmahlsgedächtnis unmittelbar vorangeht, erscheint wieder eine jener prachtvollen Wortketten: »Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris«, im Schott von 1925 etwas umständlich übersetzt mit »Und dieses Opfer wolltest du, o Gott, in allem gesegnet, dir gewidmet, vor dir geltend, würdig und wohlgefällig machen«; die heutige Übersetzung versucht nicht mehr, der lateinischen Wortfülle gerecht zu werden: »Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle und nimm sie zu eigen an. Mache sie uns zum wahren Opfer im Geiste, das dir wohlgefällt«, heißt es nur noch. Dem entspricht in der soeben schon angeführten Schlußformel des »Unde et memores« (»Offerimus«): »So bringen wir... dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar«; im Lateinischen sprachlich viel reizvoller: »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam – das reine Opfer, das heilige Opfer, das makellose Opfer«. Abgeschlossen wird dies wiederum parallel, im ersten Fall durch: »zum Leib und Blut deines geliebten Sohnes«, im zweiten durch: »das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles«.

III. Organische Entwicklung oder Komposition?

Organische Entwicklung und Komposition – diese Alternative beschreibt vordergründig die Genese; aber es sind ästhetische Ideale, die das Motiv dieser Frage bilden.

Von einem Gedicht, einem Gemälde, einer Plastik, einer Symphonie erwartet man, daß sie als Einheit komponiert sind, daß eine erkennbare Regelmäßigkeit den ganzen Aufbau des Werkes bestimmt. Ein alter Baum aber wird schön gefunden, auch wenn die Äste, die sein Bild bestimmen, unregelmäßig angeordnet sind, die Krone asymmetrisch ist, die Wuchsform des Stammes und die Rinde Spuren von besonderen Umständen und Ereignissen fernerer Vergangenheit zeigen, die heute kaum noch zu erschließen sind.

Dies könnte man so auffassen, als sollten menschliche Werke einheitliche Kompositionen sein, Werken der Natur aber stünde es an, vielfältige Spuren einer weitgehend unbekanntem Entwicklung zu zeigen. Das aber wäre eine irriige Vereinfachung. Bei einer Blume, bei einem Kristall liegt oft die Schönheit in der klaren regelmäßigen Form; bei einer größeren alten Burg dagegen kann wie bei dem alten Baum der Reiz in der reichentwickelten formenreichen, geschichtlich aber nur schwer überschaubaren Anlage liegen.

Welchem Prinzip nun ordnet man ein Hochgebet unter?

Natürlich ist diese Frage schief. Forderte man eine einheitliche Komposition, so würde in der Tat das Hochgebet einem Prinzip unterworfen; das Prinzip der organischen Entwicklung jedoch bedeutet, der Entwicklung Raum zu geben, ohne sie einem derartigen Prinzip unterzuordnen. Eine einheitliche Komposition zu fordern, hieße, daß man entweder immer neuen Autoren es überlassen hätte, immer neue Hochgebete zu formulieren, bis ein endgültiges Ergebnis erreicht worden wäre, oder das Hochgebet bis zu solch einem Ergebnis immer wieder ganz neuen Bearbeitern zu unterwerfen.

Die Kirche hat anders entschieden.

Offensichtlich wurden, zuletzt von Papst Gregor d. Gr., zwar neue Texte eingefügt, aber das schon Bestehende wurde für so ehrwürdig erachtet, daß man – daß selbst Papst Gregor d. Gr. – sich scheute, darin zu redigieren, etwa die Gebetsschlüsse umzustellen, um so eine völlig symmetrische oder gedanklich geradlinig fortschreitende Struktur zu erzielen.

Was wäre das Ergebnis, wollte man die Struktur des Kanons durch Textänderungen »verbessern«?

Man betrachte etwa die Teilgebete vom »Quam oblationem« bis zum »Supplices«. Vom Text her bilden sie eine Einheit. Doch das »Supplices« gehört durch die Struktur, die durch die Textparallelen gezeigt wird, schon zum »Memento etiam« und »Nobis quoque«. Aber einen Gebetsschluß einzufügen vor das »Supplices« würde den Textfluß unterbrechen. Die Gebetsschlüsse ganz weglassen, wie es das neue Missale durch die Klammern erlaubt? Dadurch ginge dem Kanon die ständige Rückbindung »durch Christus, unseren Herrn« verloren.

Es mögen ja manche Korrekturen sinnvoll erscheinen; doch ganz pragmatisch: zu groß ist die Gefahr, daß einem Korrektor wichtige Zusammenhänge entgehen. Und

in jedem Fall ist ein Kanon, der Spuren seiner Entstehungsgeschichte zeigt, einem solchen vorzuziehen, dem man Korrektorenwillkür ansieht.

Doch bleiben solche Spuren der Entstehungsgeschichte des Kanons doch letztlich eine Störung für den Hörer, den Leser? Nun, die kleinen Asymmetrien werden nicht leicht ins Auge fallen oder gar gehört werden. Was er bemerkt, ist, daß es nach dem Kernteil der Wandlung Anklänge gibt an schon zuvor Gehörtes, Anklänge, durch die der ganze Kanon zu einer Einheit wird. Erst dem Priester, der diesen Kanon täglich betet, wird mehr auffallen; für ihn zeigt sich, daß der Kanon eine Geschichte hat, die nicht völlig überblickbar ist, daß er nicht einfach die Komposition irgendeines Verfassers ist. Hier wird tatsächlich die Frage entscheidend, welches jener beiden Prinzipien den Vorzug erhält. Und die Kirche hat sich eben für das organische Wachstum entschieden, gegen die einheitliche Komposition, gegen das stringent durchgezogene Gestaltprinzip. Zu Recht: es ist ein kindliches Ideal, alles ganz einfach vorfinden zu wollen, alles nach einfachen Prinzipien einordnen zu können; hier aber entsteht der Anspruch an den reifen Menschen, Komplexität anzuerkennen, Spuren einer lebendigen Entwicklung zu schätzen. Außerdem: so hat jeder Text Eigengewicht; er erschöpft sich nie darin, Parallele zu einem vorangehenden oder folgenden zu sein.

IV. Priester und Volk

Beachtenswert ist, konsequent und scheinbar ganz modern der römische Kanon Priesterschaft und Volk gemeinsam miteinander nennt, ganz im Sinne des »katholischen Et«, natürlich nicht im Sinne einer Verwischung des Unterschieds zwischen Priester und Volk:

»Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N. et omnium circumstantium ... pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis – Gedenke deiner Diener und Dienerinnen N.N. und aller, die hier versammelt sind ... für die wir dir dieses Lobopfer darbringen oder die es dir darbringen«: gebetet wird für Abwesende, für die besonders das Opfer dargebracht wird, und für die versammelte Gemeinde, die es selbst darbringt. Irreführend ist leider die heute gültige Übersetzung: »für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir«.

Später heißt es, wie oben schon angeführt: »Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae – Nimm gnädig an, o Gott, diese Gaben deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde«; »Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta ... offerimus – Darum ... feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk ... So bringen wir ... dar«.

V. Die Motive der Gegnerschaft

Das Hochgebet ist das Kernstück der Messe, die wiederum das Kernstück der Liturgie ist. So ist der Canon Romanus, das originäre Hochgebet des römischen Ri-

tus, zentraler und auch exemplarischer Text dieser Liturgie. So hatte ich oben geschrieben. So wundert es nicht, daß Unbehagen an dieser Liturgie, Gegnerschaft gegen sie sich gerne gerade gegen diesen Kanon richtet. Nur: was sind die Motive solchen Unbehagens, solche Gegnerschaft?

Unter den Gegnern finden sich bedeutende Namen. Es war Josef Andreas Jungmann, ein Liturgiewissenschaftler hohen Ranges, der beim Consilium für die Liturgiereform nach dem II. Vaticanum große Änderungen im römischen Kanon forderte⁵ – er drang damals nicht durch. Eine ähnliche Haltung zeigt Arnold Angenendt, ein hoch angesehener Kirchenhistoriker und Apologet, in einem sonderbaren Text, den er kürzlich veröffentlicht hat: »Lobpreis der Alten Liturgie?«⁶.

Eine kurze Analyse dieses Textes kann Antwort geben auf die Frage nach den Motiven der Gegner des römischen Kanons. Vordergründig richtet sich A.A.s Text gegen das Motuproprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. Doch konkret wendet sich A.A. nicht gegen die Zulassung des »usus extraordinarius«, sondern gegen »zwei vom Papst formulierte Axiome«, nämlich »die sogenannte organische Liturgie-Entwicklung« – diesem Thema sind oben bereits einige Absätze gewidmet – und gegen »die Anhänglichkeit an das Altehrwürdige, daß ›nicht wenige Gläubige den früheren liturgischen Formen ... mit großer Liebe und Empfindung anhängen‹⁷« (S. 1). Vor allem aber richtet sich der Text dann, mit dem Umweg über das erste dieser Axiome, gegen den römischen Kanon. Er kontrastiert ihn mit dem lange Zeit Hippolyt zugeschriebenen Hochgebet der »Traditio apostolica« aus dem 3. Jahrhundert und dem gallikanischen Hochgebet⁸, für das er als Beispiel das um 700 entstandene »Missale Gothicum« anführt (nicht etwa die noch älteren »Mone-Messen«); diese Hochgebete stellen das Ideal dar, an denen er den römischen Kanon mißt. Liest man nun deren Texte, wird man kaum etwas Abtrüglisches finden; doch mitreißen werden sie wohl niemanden. Wieso also betrachtet A.A. sie als vorbildlich? Er preist an ihnen die »übersichtliche Abfolge« und die »klare Grundstruktur« sowie »die Betonung des »geistigen Opfers«, des logos-gemäßen Gottesdienstes«. Nun sind diese Hochgebete kürzer, insofern natürlich auch übersichtlicher und weniger differenziert; eine »Betonung des »geistigen Opfers«, des logos-gemäßen Gottesdienstes« darin erkennen zu wollen, welche sie vom römischen Kanon unterschiede, erscheint willkürlich. Was dazu führt, sie zum Ideal zu erheben, bedarf genauerer Analyse.

Manches bleibt einfach uneinsichtig: bei der »Messe«, im Gegensatz zur »Eucharistie«, stehe der Segensempfang im Vordergrund. »Bezeichnend ist dafür die in der Spätantike aufgekommene Bezeichnung »Messe«, die von dem bei der Entlassung (missa) erteilten Schlußsegen herrührt«, schreibt er unter Berufung auf H. B. Meyer & al.⁹. Doch ist die Bedeutungsentwicklung des Wortes »missa« nicht so einfach; seine Etymologie und sein Gebrauch in den frühen lateinischen Mönchsregeln belegen nicht, daß dies die ursprüngliche Bedeutung sei.

⁵ Bernard Botte, O.S.B.: *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris 1973.

⁶ *Stimmen der Zeit* 10 (2010), S. 651-662. http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=2532246&query_start=10.

⁷ Papst Benedikt XVI.: *Motuproprio »Summorum Pontificum«*.

⁸ Es gibt zwar nicht »das« gallikanische Hochgebet, sondern viele verschiedene; doch hier sei A.A.s Singular beibehalten.

⁹ *Messe*, in: *LMA*, Bd. 6,557–558, 557.

»Religionsgeschichtlich ist Segen ein so einfaches wie auch allgemeines Religionselement: »Der Segen spricht Gottes gute Macht (>Heil<) aus über andere«, schreibt er unter Berufung auf Ch. Auffarth¹⁰. Doch J. Ledogar¹¹ hat nachgewiesen, daß das hebräische »ברך (berekh) – segnen« im Griechischen keine Entsprechung hatte, so daß »εὐλογεῖν« (eigentlich: »gut über jemanden reden«) erst künstlich mit dieser neuen Bedeutung versehen werden mußte. Und ebenso mußte im Lateinischen »benedicere« dem griechischen »εὐλογεῖν« nachgebildet werden, im Deutschen wurde das lateinische »signare« als »segnen« entlehnt. »Segen« ist also keineswegs ein »allgemeines Religionselement«.

Doch an anderer Stelle charakterisiert A.A. die Hochgebete, die er als ideal ansieht, das »sogenannte hippolytische wie das gallikanische Hochgebet« dadurch, sie hätten »das auf Jesu Erinnerungsauftrag folgende »wir nehmen Brot und Wein« nicht als Opfern verstanden, sondern als Aufforderung, ... Brot und Wein zu nehmen und um den Segen zu bitten« (S. 4).

V. 1. Der Vergleich mit dem Osten

Denkbar wäre es, den römischen Kanon an den Hochgebeten der Liturgien des Ostens zu vergleichen: stellt A.A. Maßstäbe auf, denen diese Hochgebete besser entsprechen? Das wäre zwar nicht von vornherein ein Einwand gegen den römischen Kanon – verschiedene Liturgien dürfen verschieden sein –, aber doch ein diskussionswürdiges Kriterium.

Doch bei diesem Vergleich wird man nicht fündig:

a) *Bitten*

»Der Tendenz, Bitten einzuschieben, folgt im römischen Hochgebet als zweite, noch gravierendere ...« schreibt A.A.. So erfährt man, daß Bitten einzuschieben etwas »Gravierenderes«, offenbar Abträglicheres sei. Aber solch eine Bewertung würde sich gegen die liturgische Überlieferung der ganzen Kirche richten, denn in den Hochgebeten der östlichen Kirchen und besonders der Kirchen des byzantinischen Ritus nehmen die Bitten einen noch umfangreicheren Platz ein. Und auch die drei anderen Hochgebete des Novus Ordo Missae enthalten Bitten.

b) *Sakralität der Gaben*

A.A. moniert (S. 4), daß die Gaben schon am Beginn des Kanons »bereits als sakral« bezeichnet, »bereits als heilig« deklariert werden. Doch das geschieht zu Recht: die Gaben sind bereits dargebracht; und jeder, der auch nur oberflächlich die byzantinische Liturgie kennt, jeder, der je deren Großen Einzug bewußt miterlebt hat, weiß, welche Würde diesen Gaben jetzt bereits zukommt. Nach welcher Norm also er die Formulierungen des römischen Kanons bemängelt, bleibt unklar.

c) *Konsekration durch die Abendmahlsworte*

»Es beginnt damit, daß die Abendmahlsworte bereits die Wesensverwandlung bewirken. Diese Worte als konsekratorisch aufzufassen, geht auf Ambrosius († 397) zurück, der dabei als erster Teile des römischen Hochgebets zitiert.« (S. 4. Nebenbei relativiert A.A. hiermit seine Darstellung des gallikanischen Hochgebets, »das in

¹⁰ Segen, in: Metzler Lexikon Religion, Bd. 3 (1999) 278.

¹¹ Acknowledgment: Praise verbs in the early Greek anaphora, Roma 1968.

Gallien, Norditalien und Spanien üblich war« (S. 2), denn der Norditaliener Ambrosius gründet somit seine Argumentation auf das römische.)

Das ist nun die überlieferte Auffassung der römischen und also auch der Mailänder Kirche. Wieso sie zu beanstanden sein könnte, erfährt man nicht. Sie einfach abzuweisen hieße, sich gegen den Kirchenvater Ambrosius ebenso wie gegen die Aussagen des Florentinum und des Tridentinum zu wenden. Der römische Kanon nun entspricht zwar dieser Auffassung – die Einsetzungsworte haben in ihm die zentrale Stellung –, doch (beachtet man seine spätere rituelle Ausgestaltung nicht) setzt er sie durchaus nicht zwingend voraus. Und keineswegs zeigt er diese Auffassung ausgeprägter als die drei anderen Hochgebete des Novus Ordo Missae. Hier nun beruft sich A.A. wirklich auf die Ostkirchen. In ihnen ist in der Tat eine andere Auffassung verbreitet. Wenn er aber dann schreibt: »... auch nur eine konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte ist im Gedankengang der östlichen Anaphoren ausgeschlossen« (S. 6), so ist das überzogen. Das zweimaligen »Amen« des Chores nach den Einsetzungsworten in der byzantinischen Liturgie für diese »konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte« zu deuten mag recht kühn sein; doch deutlichere Belege kennt ja der römische Kanon ebensowenig. Und einen ostsyrischen Beleg für diese Auffassung liefert Gabriel Qatraya¹².

d) Leises Gebet

Ein weiterer Vorwurf: »Zuletzt verstärkte sich diese Klerikalisierung noch dadurch, daß der Priester den Kanon leise betete« (S. 6). Auch dieser Vorwurf wendet sich gegen die Kirchen des Ostens, denn von Byzanz bis zum ostsyrischen/chaldäischen Osten werden große Teile (und keineswegs nur sekundäre!) der Anaphora leise gesprochen.

e) Opfer

Als besonders gravierenden Punkt betrachtet A.A. die »Opferung des Leibes und Blutes Jesu Christi an Gott-Vater« (S. 4). Freilich weiß er: »Die anderen neuen Hochgebete folgen derselben Deutung, am massivsten das vierte: ›So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt« (S. 8). Wie allerdings die Kritik daran mit der Lehre des Tridentinum (Sessio XXII, cap. 1: »novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem ... – er [Christus] hat ein neues Pascha eingesetzt: sich selbst von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen zu opfern zum Gedächtnis seines Übergangs aus dieser Welt zum Vater ...«) zu vereinbaren ist, wird nicht deutlich.

Doch auch hierauf erstreckt sich sein Versuch, seine Bewertung durch den Vergleich mit den Hochgebeten des Ostens zu untermauern: »Eine Darbringung Christi oder auch nur eine konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte ist im Gedankengang der östlichen Anaphoren ausgeschlossen« (S. 5). Die Darbringung Christi prägt jedoch die Liturgie der ganzen Kirche: im byzantinischen Ritus sticht, schneidet

¹² B. D. Spinks: Addai and Mari and the institution narrative: The tantalizing evidence of Gabriel Qatraya. EL. 98 (1984) 60-67.

der Priester in der Proskomidie mit der »Lanze« das »Lamm«; und die Aufforderung des Diakons: »Θῦσον, δέσποτα – Opfere, Herr!« beantwortet er mit »Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ – Geopfert wird das Lamm Gottes ...«. In der ostsyrischen/chaldäischen Anaphora (d.h. Hochgebet) der Apostel Addai und Mari und ganz ähnlich in der damit eng verwandten maronitischen III. Petrus-Anaphora heißt es: ».. zum Gedächtnis des Leibes und Blutes deines Christus, welche wir Dir darbringen auf deinem reinen und heiligen Altar, wie Du uns gelehrt hast«.

Etwas verständlicher wird A.A.s Kritik allerdings, wenn man liest: »Denn die mit den Abendmahlsworten geschehene Konsekration mußte das »memores offerimus« als Aufopferung des Fleisches und Blutes Jesu Christi an Gott-Vater verstehen lassen« (S. 5). Wenn zuvor die Wandlung geschehen ist, wenn nun – »offerimus – So bringen wir ... dar« – über die Gaben auf dem Altar gesprochen wird, so klingt das für den modernen Leser leicht so, als würden die Gaben zuerst gewandelt zu Leib und Blut des Herrn und diese gewandelten Gaben dann nachträglich geopfert. Ein solches Nacheinander von Wandlung und Opferung wäre in der Tat anstößig; doch ist der Text so sicher nie verstanden worden. Ein Gebetstext muß ja nicht einsträngig sein. Wir kennen die Wiederkunftsreden Christi (Matth. 24 f. usw.), bei denen, wie ich schon im Religionsunterricht gelernt habe, die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt sich in der Darstellung durchdringen. Nichts hindert an der Annahme, daß die Darbringung als Thema den ganzen Kanon durchzieht, daß dabei die Darbringung der irdischen Gaben und das Opfer Christi ganz ähnlich als komplexe Einheit dargestellt erscheinen, ohne sich auf den Augenblick der Konsekration auszurichten.

V.2. Anhänglichkeit an das Alte

«Die Anhänglichkeit an das Alte« ist ein wesentlicher neuer Punkt in A.A.s Argumentation. Er erklärt sie durch »die allgemein-religiöse Sehnsucht nach dem Ewigen«, kritisiert sie, recht tückisch, mit der Bemerkung, »daß daraus Kirchenspaltungen hervorgehen konnten, wie es jetzt auch wieder droht und was zu beheben alle Anstrengung wert ist« (was ja doch für das Motuproprio spricht), und mit dem Hinweis auf den in der Tat richtigen und wichtigen Satz, »daß nicht der Brauch, sondern die Wahrheit entscheide« (S. 10).

Doch seine Begründung der »Anhänglichkeit an das Alte« greift zu kurz. Besinnung auf das Alte ist eine sinnvolle menschliche Tendenz, die davor schützt, zu leicht ephemeren Modeerscheinungen aufzusitzen. Es ist eine gute Regel, daß der seine Absicht begründen muß, der Neues einführen will, nicht zuerst der, der Altes bewahren will.

In der Liturgie aber ist noch etwas anderes wichtig. Liturgie vollzieht sich in einer Formensprache, in Zeichen, größtenteils kulturell geprägter Zeichen. Die Bedeutungshaltigkeit kulturell definierter Zeichen aber beruht auf beständiger, selbstverständlicher Anwendung. Das gilt insbesondere für die Sprache: ein Deutscher erkennt und empfindet »Mama« als kindlichen oder zärtlichen Ausdruck für »Mutter«, wenn er auch wissen mag, daß »mama« im Altindischen »mein« und im Georgischen »Vater« bedeutet – die beständige, selbstverständliche Anwendung hat dem Lautgebilde einen klaren Sinn gegeben, zudem eine reiche emotionale Konnotation. So ist diese Wortbedeutung willkürlicher Verfügung entzogen – man kann sich vorstellen, wie

ein Spiel verlief, das die Vertauschung etwa der beiden Wörter »schwarz« und »weiß« forderte. Ebenso bedürfen die Zeichen der Liturgie beständiger, selbstverständlicher Anwendung, um Bedeutung zu haben.

»Man braucht ihn [den Ritus] nicht zu verstehen, sondern muß sich nur sicher sein, daß er ›immer‹ in Geltung war.« Hier irrt A.A.: eben weil der Ritus »immer« in Geltung war, versteht man ihn.

Wenn aber A.A. schreibt: »Entgegen steht der altkirchliche Satz, daß nicht der Brauch, sondern die Wahrheit entscheide«, so kann andererseits der Brauch der Kirche dafür sorgen, daß die Wahrheit entscheidet und nicht ephemere Meinungen. Womit der Brauch freilich ein Ärgernis darstellt für die, deren Anliegen diese Meinungen sind.

V.3. Der Mythos vom edlen Wilden

Die Argumentation A.A.s hat sich bisher als wenig überzeugend erwiesen, das wirkliche Motiv seiner Kritik am römischen Kanon bleibt verborgen. Einen Schlüssel allerdings bieten diese Sätze: »In seiner vorliegenden Gestalt«, so schreibt A.A. über den römischen Kanon, »ist es obendrein ein »Gebetsproblem«. ... sind heute zum Verständnis, wie Jungmann sagt, liturgiegeschichtliche Spezialkenntnisse nötig. Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so »einfach« formuliert sein, daß man es ohne Spezialstudium mitbeten kann? Es heißt doch das Evangelium auf den Kopf stellen, wenn das Zentralgebet der Eucharistie allein den Weisen und Klugen zugänglich wäre, den Unmündigen aber verschlossen bliebe (vgl. Mt. 11,25)« (S. 8).

Liturgiegeschichtliche Spezialkenntnisse sind in der Tat nötig, um die geschichtliche Entwicklung des römischen Kanons zu verstehen – das liegt im Wesen der Sache. Aber wer ihn ohne solche Kenntnisse hört, wird schwerlich irgendein »Gebetsproblem« verspüren – der Text ist klar und eindrucksvoll. Doch A.A. wünscht mehr: einen »kohärenten, für alle faßlichen Gedankengang«, und der wäre: »... der sich im Geist vergegenwärtigt in Brot und Wein, auf daß wir uns ihm eingliedern und er uns mitnimmt durch den Tod zu seiner und unserer Auferstehung«. »Im Geist vergegenwärtigt in Brot und Wein«, »uns ihm eingliedern« – verglichen mit solchem Theologen-Jargon ist der Text des römischen Kanons für den schlichten Christen doch wohl sehr viel leichter faßlich. Ein »Gebetsproblem« ist dieser Kanon eher für den Theologen, der andere Aussagen darin sucht, als dieser Kanon sie anbietet.

Aber es geht um mehr als ein einfaches psychologisches Mißverständnis. »Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so ›einfach‹ formuliert sein, daß ...«; und dann: »Karl Rahner SJ hat die Idee einer »Kurzformel des Glaubens« in die Welt gebracht, nämlich in einer dem Christentum entfremdeten Welt den christlichen Glauben auf eine knappe Formel zu bringen.«

Hierhinter scheint ein bekanntes Ideal durch: der schlichte, einfach denkende Mensch, dessen unverbildet-ungebildetes Denken den Maßstab setzt, einen Maßstab, der höheren Wert hätte als der eines überzüchtet-scholastischen Denkens, als die Beachtung überfeinerer Reinheitsregeln. Dahinter verbirgt sich ein Ideal: das des Edlen Wilden, das seine Wurzeln in der Idealisierung der Barbaren, der Goten etwa, in der Spätantike hat und das in der Neuzeit durch J.J. Rousseau wirkmächtig wurde.

Aber der Edle Wilde war niemals ein wirklicher Mensch – sieht man sich die Wirklichkeit der Völker von den Goten der Antike bis zu den Indianern der Neuzeit an, so erscheinen sie anders, als dieses Ideal es will. Er war vielmehr stets Projektionsfläche moderner intellektueller Menschen – dem vielgenannten Indianerhäuptling Seattle mußte bekanntlich ein von modernen Autoren verfaßter Text in den Mund gelegt werden, damit »seine« Rede dem Ideal entsprechen und vor einigen Jahrzehnten Breitenwirkung erzielen konnte. Ebenso ist der einfache Mensch, der zwar den römischen Kanon nicht mitbeten kann, wohl aber unter »im Geist vergegenwärtigt« und »uns ihm eingliedern« sich etwas vorstellen kann, eine Projektionsfläche moderner Theologen.

Doch es scheint noch eine tiefere Ebene durch: der Edle Wilde ist in der Regel kein Ideal, dem man selbst entsprechen will, sondern das man seinen Zeitgenossen vorhält. Was aber hat es auf sich mit den Menschen, auf die dieses Ideal projiziert wird?

Diese »Unmündigen«, denen »das Kerngebet der Liturgie« angepaßt werden soll, sind offenkundig die einfachen Laien, denen demnach nicht zugetraut wird, sich anspruchsvollen Texten zuzuwenden, an ihnen zu wachsen. Im Kern zeigt sich hier Geringschätzung der Laien.

Was aber bedeutet das für die von A.A. intendierte Liturgie?

Ein Kunstwerk kann man nicht allein für andere machen; es gelingt nur, wenn man es auch für sich schafft. Dies gilt auch für liturgische Texte. Wenn nun Fachleute, die die von A.A. angesprochenen liturgiegeschichtlichen Spezialkenntnisse besitzen, damit also zu den »Weisen und Klugen« zu rechnen wären, Texte für die »Unmündigen« entwerfen, so kann folglich daraus kein gültiges Werk entstehen.

Die ausschlaggebende Frage ist: muß der einfache, »unmündige« Christ einfach und unmündig bleiben – oder kann er sich entwickeln, kann er an anspruchsvollen Texten, anspruchsvoller Lehre und rituellen Regeln mit symbolischem Tiefgang wachsen? Letztlich steht das Ideal der einfachen Liturgie, der einfachen Glaubenslehre für ein statisches, das Ideal des scheinbar eher statischen überlieferten Ritus in all seiner Komplexität aber für ein dynamisches Menschenbild.

Drei Themata, die in A.A.s Text erscheinen, schließen sich diesem Mythos des Edlen Wilden an: Einfachheit, Freiheit und – negativ – Reinheit. Sie sollen deshalb noch überdacht werden:

a) Einfachheit

»Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so »einfach« formuliert sein, daß man es ohne Spezialstudium mitbeten kann? Es heißt doch das Evangelium auf den Kopf stellen, wenn das Zentralgebet der Eucharistie allein den Weisen und Klugen zugänglich wäre, den Unmündigen aber verschlossen bliebe (vgl. Mt. 11,25)«, meint A.A..

Doch wenn im Matthäus-Evangelium die Unmündigen den Vorzug erhalten gegenüber den Weisen und Verständigen, so heißt das nicht, daß etwa Unbildung ein christliches Ideal wäre. Vielmehr geht es darum, die Anmaßung der durch Bildung bevorzugten gegenüber dem einfachen Volk zurückzuweisen. Zwar werden die Apostel in der Apostelgeschichte als »agrámmatoi« und »idiôtai« (4, 13) bezeichnet, doch heißt das nicht, daß sie das blieben. Den meisten Schriften des Neuen Testaments je-

denfalls ist anzumerken, daß die Autoren ausgesprochen schriftkundig waren. Und Paulus betet für die Philipper um »Einsicht und Verständnis ..., damit ihr beurteilen könnt, worauf es ankommt« (Phil. 1, 9–10); er schreibt: »Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war« (I. Kor. 13, 11).

Und die Texte des Neuen Testaments – die (schon genannten) Wiederkunftsreden, das Johannes-Evangelium, die Paulusbriefe – sind durchaus nicht einfach (wie schon im Neuen Testament selbst – II. Petr. 3, 15 f. – festgestellt wird). Diese Texte aber sind, anders als das Hochgebet, wirklich an das Volk gerichtet. Und wie könnte es möglich sein, »den christlichen Glauben«, also etwa die Trinitätslehre und die Christologie, »auf eine knappe Formel zu bringen«?

b) Freiheit

Hinter den von ihm hochgeschätzten Hochgebeten der »*Traditio apostolica*« und der gallikanischen Liturgie erkennt A.A. eine in seinen Augen vorbildliche liturgische Freiheit der Frühzeit: »Wir haben hier ein Hochgebet sozusagen in einem Zug, das jeweils frei formuliert werden konnte« und, auf das gallikanische Hochgebet bezogen, »Es strukturiert sich gleichfalls anhand weniger formelhafter Vorgaben und erlaubt wiederum, den Gesamttext frei zu gestalten¹³« (S. 2). Zum Schluß erklärt er Gregor d. Gr. um seiner Toleranz in Hinblick auf die künftige englische Liturgie willen zum letzten »Papst der ›liturgischen Freiheit‹« (S. 10). Das ist überzogen; die liturgischen Vereinheitlichungstendenzen des XI. Jahrhunderts waren noch fern. Aber die liturgische Freiheit, die A.A. zuvor beschrieben hatte, war nicht sein Ziel; er läßt seinem Missionar Augustinus die Wahl nur zwischen der römischen und der gallikanischen Liturgie.

Jene archaische Freiheit war seinerzeit förderlich, sie bot den Raum, die großen liturgischen Texte zu schaffen. Doch die Texte, die dann im christlichen Altertum geschaffen wurden, die Anaphoren (Hochgebete) Basileios d. Gr., des Jakobus, des Markus, des Johannes Chrysostomos, Theodors von Mopsuestia oder eben der römische Kanon, sind unüberbietbar; die Kirchen, die noch weiterhin Anaphoren hinzufügten, die westsyrische, die äthiopische, haben jenen an späteren nicht Gleichwertiges mehr zur Seite stellen können. Über die Anaphora Theodors von Mopsuestia schreibt Bernard Botte O.S.B., ein reformfreundlicher Liturgiewissenschaftler, der schon als Consultor an der präkonziliären Kommission und am II. Vaticanum und dann im Consilium zur Ausführung der Liturgie-Konstitution mitarbeitete¹⁴: »Das ist vielleicht kein literarisches Meisterwerk; aber es ist ein christliches Gebet von unbestreitbarem Reichtum, dessen biblische Inspiration einen machtvollen Eindruck erzeugt. Heute noch kann jeder von uns es zu seinem machen, ohne ein Wort daran zu ändern, und darin einen passenden Ausdruck seines Glaubens und seiner Frömmigkeit finden. In dieser Zeit der Reform und der Anpassung spricht man davon, neue

¹³ M. Smith: *La liturgie oubliée. La Prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003, 369-459.

¹⁴ Les anaphores syriennes orientales. In: *Eucharisties d'orient et d'occident II* (Lex Orandi 47), Paris 1970, S. 7–24.

Gebetsformeln zu verfassen, vor allem unter den jungen Christen [(von 1970!)]. Aber welcher Liturgiker wird Gebetsformeln verfassen können, die in fünfzehn Jahrhunderten noch lesbar sein werden und die die Kraft und die Tiefe dieser alten Texte werden bewahrt haben? Ich fürchte, daß es so etwas kaum gibt und daß wir riskieren, ein überquellendes Aufblühen von Tand zu sehen, dessen die künftigen Generationen schnell werden müde werden.«

Und natürlich ist jene liturgische Freiheit immer nur eine Freiheit des Zelebranten; das versammelte Volk ist abhängig von seiner schöpferischen Kraft. Ich habe schon Zelebranten erlebt, zu deren schöpferischer Kraft ich sehr viel weniger Vertrauen hätte als zu der der Bischöfe und Priester des christlichen Altertums.

c) *Reinheit*

Einen »direkten Bruch mit der Alten Liturgie« wirft A.A. dem vor, der »die Mundkommunion für die grundsätzlich einzige Form hält.« Hier geht es mir weder um die Frage die Mundkommunion selbst noch um die Frage, wieso eine liturgische Entwicklung gleich ein »Bruch« sei. Es geht vielmehr um das, was A.A. außer des liturgiegeschichtlichen Arguments gegen die Mundkommunion anführt: »vielmehr wäre es ein Bruch auch mit einer der wesentlichen Neuerungen in Jesu Verkündigung, nämlich seiner Überwindung der kultischen Reinheit. ... wofür als Inbegriff die »unreinen Hände« stehen. Jesus hat sich darüber hinweggesetzt: Unrein macht nicht, was der Mensch ausscheidet, sondern »was aus dem Herzen kommt, das macht den Menschen unrein« (Mt. 15,18).«

Aber wird denn in den Evangelien gegen die kultische Reinheit gekämpft, oder geht es um etwas ganz anderes? Diese Frage sei zunächst anhand der Evangelientexte geprüft.

In drei Evangelien wird geschildert, wie Pharisäer (oder Pharisäer und Schriftgelehrte) das Essen mit unreinen Händen tadeln und von Jesus scharf zurechtgewiesen werden. Zweimal jedoch sind es Jesu Jünger (Mt. 15, 1) oder einige seiner Jünger (Mk. 7, 1 f.), die so essen, und einmal nur (Lk. 11, 37) wird das auch von Jesus selbst gesagt. Dies bei einer Gelegenheit, da Jesus bei einem Pharisäer zu Gast war. Dreimal insgesamt aber war nach Lukas Jesus bei einem Pharisäer zu Gast, und zweimal (7, 36; 14, 1) blieb sein Essen unbeanstandet. Offenbar aß Jesus selber in der Regel mit reinen Händen.

Und die Kirche hat in der Folge die »kultische Reinheit«, die rituellen Waschungen hochgehalten. Schon im IV. Jahrhundert ist die Händewaschung der Priester in der Messe bezeugt, von Cyrill von Jerusalem¹⁵, von Theodor von Mopsuestia¹⁶, von den Apostolischen Konstitutionen¹⁷. Sie blieb bis heute bestehen in der römischen Messe ebenso wie in den meisten östlichen Liturgien. Und so, wie vor dem Morgengebet die Juden sich waschen, primär die Hände waschen, wie der zugehörige Segensspruch zeigt, so wuschen sich auch die frühen Christen die Hände vor dem Morgen-

¹⁵ Ed. Johannes Quasten: *Florilegium Patristicum*, Fasc. VII, Pars II, Bonn 1935.

¹⁶ Ed. E. Tonneau et R. Devreesse: *Les homélies cathédétiques de Théodore de Mopsueste*. Studi e testi 145, Città del Vaticano 1948.

¹⁷ VIII. Ed. F. X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolicae I*, Paderborn 1905.

gebet¹⁸. Bei den heutigen Juden haben sich die Waschungen vor dem Morgengebet noch weiter ausgedehnt; ähnlich halten es bis heute die westsyrischen Christen.

Worum es in den Evangelien wirklich geht, das zeigt die Rede Jesu bei Lukas 11: »(39) Nun, ihr Pharisäer, ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, euer Inneres aber ist voller Raub und Bosheit. ... (41) Gebt jedoch als Almosen, was darin ist [*Einheitsübersetzung*: was in den Schüsseln ist], und siehe, alles ist euch rein.« [*Elberfelder Übersetzung*] Es geht demnach um die Wertlosigkeit rituellen Handelns, wenn dem die Lebenspraxis nicht entspricht – ein Thema, das schon aus dem Alten Testament wohlbekannt ist. Im nächsten Vers wird noch einmal ganz klargestellt, daß das Ethos des praktischen Lebens nicht gegen die formalen Gebote ausgespielt werden soll: »Denn ihr verzehntet die Minze und die Raute und alles Kraut und übergeht das Gericht und die Liebe Gottes; diese Dinge hättet ihr tun und jene nicht lassen sollen.« Dem entspricht auch, was bei Matthäus (23, 2 f.) darüber zu finden ist: »Auf Moses Lehrstuhl haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. (3) Alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet; aber handelt nicht nach ihren Werken!« Es geht um die Lebenspraxis, um soziales Handeln.

Es geht noch um etwas anderes. Bei Matthäus heißt es im nächsten Vers: »Sie binden aber schwere und schwer zu tragende Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit ihrem Finger bewegen.« Die Menschen werden belastet mit hypertrophen Geboten, die sich im Leben des einfachen Volkes kaum verwirklichen lassen. Die Reaktion von Pharisäern: »Diese Volksmenge [óchos] aber, die das Gesetz nicht kennt, sie ist verflucht!« Dieses Zitat aus dem Johannes-Evangelium (7,49) paßt zu den anscheinend schon mit Hillel (Abôth 2, 5) beginnenden Abwertungen und Verwünschungen des 'am ha'ares, des »Volks des Landes«, im Thalmud. Und ein Jahrhundert nach der Zeit Jesu definiert Rabbi Me'îr: »Wer ist 'am ha'ares? wer seine Nahrung nicht im Stand ritueller Reinheit ißt« (Berachoth 47b). So schließt sich der Kreis zu den Zitaten aus den synoptischen Evangelien.

In den Evangelien wird durchaus nicht gegen die kultische Reinheit gekämpft, sondern die Volksverachtung verurteilt und soziales Handeln angemahnt.

Ob es bei der Mundkommunion wirklich um kultische Reinheit geht, kann hier außer Acht gelassen werden. Die Evangelien jedenfalls stehen der kultischen Reinheit nicht entgegen. Der Edle Wilde des Mythos allerdings wird sie nicht beachten.

VI. Gregor d. Gr.

»Ein allerletztes Wort noch« widmet A.A. Papst Gregor dem Großen, so sei ihm auch hier das Schlußwort gewidmet.

A.A. kritisiert den Satz des *Motu proprio* »*Summorum pontificum*«, Papst Gregor d.Gr. habe angeordnet, »daß die in Rom gefeierte Form der heiligen Liturgie –

¹⁸ Ed. B. Botte: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution.* Münster 1963.

¹⁹ Mündlicher Hinweis von P. Willibrord Heckenbach OSB.

sowohl des Meßopfers als auch des *Officium Divinum* – festgelegt und bewahrt werde« (»*Sacrae Liturgiae tam Missae Sacrificii quam Officii Divini formam, uti in Urbe celebrabatur, definiri conservarique iussit*«). Der Papst begründet diese Aussage nicht, aber auch A.A.s Begründung seines Widerspruchs dagegen: »wie heute in jedem Kirchenlexikon nachzulesen ist« (S. 10) ist ähnlich wertlos. Wie dieser Satz des *Motu proprio* historisch zu beurteilen ist, kann hier nicht nachgeprüft werden. Doch unter Gregor d. Gr. wurde dem *Liber pontificalis* zufolge der zentrale Teil der römischen Liturgie, der römische Kanon, um die Worte »*diesque nostros in tua pace disponas*« im *Hanc igitur* erweitert; er erhielt so seine endgültige Gestalt, die erst unter Papst Johannes XXIII. durch die Einfügung des heiligen Joseph verändert wurde.

Und auch der gregorianische Choral dürfte unter Papst Gregor d. Gr. in etwa seine bleibende Gestalt erreicht haben. Bei den Melodien der Sonntage von Septuagesima bis Quinquagesima, die etwas später eingeführt wurden, zeigt sich schon ein etwas veränderter Stil¹⁹; und die in karolingischer Zeit neu eingeführten Feste zeigen eine deutliche stilistische Abweichung²⁰.

Den unter dem NS-Regime aufgekommenen Mythos von einem fränkischen Ursprung charakterisiert der deutsch-israelische Musikwissenschaftler Peter E. Gradenwitz²¹ so: »... Die dokumentarisch beweisbaren und aus eigener Erfahrung zu erlebenden historisch-musikalischen Fakten haben ›rassisch‹ und politisch indoktrinierte Mitläufer der ›Lehrmeister‹ in den zwölf Jahren des ›Tausendjährigen Reiches‹ nicht von abstrusen ›Korrekturen‹ der Geschichte abhalten können. ... 1934 hatte bereits Dr. Joseph Schmidt-Jörg ... für eine ›wissenschaftliche Rettung‹ des gregorianischen Gesangs plädiert, indem er dem als ›jüdisch‹ überlieferten Stil ›fränkische‹, soll heißen germanische Stilgrundlagen ›attestiert‹ ...«.

Papst Gregor d. Gr. als Eponymus der römischen Liturgie zu wählen, ist also wohlbegründet.

²⁰ R. L. Crocker: *Matins antiphons at St. Denis*. *J. Am. Mus. Soc.* 39 (1986) 441–490.

²¹ So singet uns von Zijons Sang. In: *Jüdische Lebenswelten*, hrsg. von Andreas Nachama – Julius H. Schoeps – Edward van Voolen, Band »Essays«. Frankfurt a. M. 1991, S. 189.

Der Mater-Ecclesiae-Titel auf dem Zweiten Vatikanum

Diskussionen, Polarisierungen und die päpstliche Proklamation

Von Achim Dittrich, Hütschenhausen

Das Zweite Vatikanum (1962–65) erbrachte als dogmatisches Hauptdokument neben der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« auch die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« (LG), deren Schlusskapitel von der Gottesmutter handelt. Wie nie zuvor auf einem Konzil ist in LG VIII die Mutter Jesu theologisch beschrieben worden. Eigentlich sollte Maria mit einem eigenen Schema gewürdigt werden, doch nach der Abstimmung vom 29. Oktober 1963 – Josef Ratzinger wertete sie als »geistige Wasserscheide«¹ – wurde der umfangreiche Marien-text als Kapitel an die Kirchenlehre angeschlossen – eine Orientierung, die seither von der Mariologie, nicht aber von der Ekklesiologie beachtet wird.²

Es war ein abruptes Ende, welches das sogenannte »Marianische Zeitalter« (1830–1963) auf dem Konzil erfuhr.³ Kurz zuvor schien die »marianische Bewegung« von einem Gipfel zum nächsten zu stürmen: 1950 die Definition der *Assumptio Mariae*, 1954 das Marianische Jahr mit Proklamation der *Regina coeli* samt der Hundertjahrfeier der Definition der *Immaculata conceptio*, 1958 die der Marienerscheinung von Lourdes. Dazu hatte sich seit Beginn des Jahrhunderts eine wissenschaftliche Bewegung gebildet, die regelmäßig auf internationalen Kongressen über die Themen der Mariologie und Marienverehrung diskutierte; mit den Kongressen von Rom 1950 und 1954 sowie Lourdes 1958 hatte sie große Beachtung in der theologischen Welt gefunden; daneben erschienen mariologische Periodika und Lexika, wurden mariologische Gesellschaften gegründet, die in vielen Ländern – auch in Deutschland – ab 1950 den theologischen Diskurs mitbestimmten.

Etwa jede vierte Eingabe der Bischöfe für die Findung der Konzilsthemata ging bis 1961 auf die Marienfrage ein, wobei von diesen knapp 500 Eingaben etwa 400 eine positive Marienrede wünschten, 100 aber keine Thematisierung Mariens.⁴ Die marianische Bewegung kollidierte mit der biblischen, ökumenischen und auch liturgischen Bewegung, die alle auf das Konzil einwirkten. Nach der knappen Niederlage im Oktober 1963 musste die marianische Bewegung auf dem Konzil zurücktreten,

¹ J. Ratzinger, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln ⁴1997, S. 16.

² Typisch für die Ignoranz der Ekklesiologen ist das Werk des Jesuiten A. Antón Gomez, *El Misterio de la Iglesia*, 2 Bde., Madrid 1986/87, der zwar sein Opus Maria widmet, aber LG VIII nicht beachtet. Viele Kirchenlehren seit 1964 beschränken sich auf kurze Hinweise.

³ Zum »Marianischen Zeitalter« vgl. den gleichnamigen Band der Mariologischen Studien (Bd. XIV, Regensburg 2002, hg. v. A. Ziegenaus). 1830 fand eine Marienerscheinung in Paris statt, in deren Folge eine intensive Phase des zunächst nur frommen, dann auch theologischen Interesses an der Mutter Jesu begann.

⁴ Vgl. M. Hauke, *Die marian. Aussagen des II. Vatikanischen Konzils...*, in: *Sedes Sapientiae* Nr. 1/2012, S. 62f.

was sich in der theologisch durchaus sinnvollen Integration der Marienlehre in die Kirchenlehre im Rahmen von *Lumen Gentium* ausdrückte. Gewünscht hatten sich viele ein eigenes Schema samt der Definition Mariens als Mittlerin aller Gnaden. Jene Titulierung sahen die progressiven Theologen aber als Ausdruck der zu überwindenden, neuscholastischen Schultheologie, ebenso den Mater-Ecclesiae-Titel.⁵ Papst Paul VI. ist über die Bedenken theologischer und ökumenischer Art hinweg gegangen und hat die relationale Erhabenheit der Gottesmutter über die Kirche herausgestellt, als er in dem feierlichen Rahmen der Konzilsversammlung 1964 allen Gläubigen die Verehrung Mariens als Mutter der Kirche empfahl.

Die theologiegeschichtliche Herkunft des Titels

Bevor der Werdegang des Marienthemas auf dem Konzil unter besonderer Berücksichtigung des Mater-Ecclesiae-Titels nachvollzogen wird, soll die Herkunft dieses Devotionstitels in den Blick genommen werden. Es zeigt sich als Defizit der Konzilszeit, dass damals der Titel nicht hinreichend erforscht war; daher gab es viel Platz für Mutmaßungen. Carlo Balic, der Hauptredakteur des Marienschemas bis Oktober 1963, rechtfertigte den Titel in alter Manier mit dessen Verwendung bei den Päpsten Benedikt XIV. und Leo XIII.; seine Opponenten, die Periti Yves Congar und René Laurentin, argumentierten zunächst historisch und meinten, dem Titel eine schwache Tradition attestieren zu können, beginnend im 12. Jahrhundert; darüber hinaus sei der Titel selten verwendet worden.⁶ Diese Disqualifizierung wurde von den Titelgegnern vielfach zitiert und fand erst im November 1964 eine gewisse Erwiderung durch Gabriele Roschini, der in einer beachteten Publikation die Traditionsgeschichte des Titels vertiefte.⁷ Seither wurden immer wieder kleinere Beiträge über den Titel veröffentlicht und die Behauptung Laurentins allmählich widerlegt, umfassend durch die Monographie »Mater Ecclesiae« (2009)⁸, in der der Titel inhaltlich an die Evangelien angeschlossen und implizit in der Väterzeit angesiedelt wird, besonders bei Augustinus; durch das ganze Mittelalter und die Neuzeit lässt sich in überraschender Breite die Überlieferung des Titels bzw. Gedankens verfolgen.

Der lateinische Kirchenvater Augustinus hat Maria in die Kirche eingeordnet als *supereminens membrum*, aber mit seiner vielbeachteten Rede von der *mater membrorum* sowie der vorgängigen Empfängnis Christi im gläubigen Herzen Mariens als liebevoller Mitwirkung legte er nach Irenäus (»Nova Eva«) einen weiteren Grund für die soteriologische Betrachtung der Mutter Jesu, von der Inkarnationstheologie

⁵ Die Charakterisierung als Mutter der Kirche ist ein christologisch motivierter Ausdruck, der die Verbindung von Christus und seiner Kirche betont; vgl. Fußnote 8.

⁶ Carlo Balic O.F.M., Leiter der Päpstlichen internationalen Akademie für Mariologie (PAMI) in Rom; Yves Congar O.P., Dozent in Paris; René Laurentin, Dozent in Paris und in Angers.

⁷ G. M. Roschini O.S.M., *Maria santissima solennemente proclamata da Paolo VI. 'Madre della Chiesa'*, in: *Marianum* 26 (1964), S. 296-330 (zuvor gekürzt erschienen im »Osservatore romano«, 22.11.1963, S. 1-3).

⁸ Achim Dittrich, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009 (Bonner Dogmatische Studien, Bd. 44), Echter-Verlag, 1168 S.

her.⁹ Origenes steuerte mit seiner theologischen Beachtung Mariens unter dem Kreuz (Joh 19,25ff) ebenfalls einen Ansatzpunkt bei, von dem aus das lateinische Mittelalter Maria im Kontext der Passionstheologie würdigen konnte.¹⁰ Das ambrosianische *Typus ecclesiae* stellt ebenfalls ein Moment dar, das in der Patristik und in der Zeit ihrer Wiederentdeckung seit dem 16. Jahrhundert von Bedeutung war, aber nicht als eigentlicher Ausgangspunkt des Mater-Ecclesiae-Gedanken gelten kann.

Der Schriftzug »Mater Ecclesiae« auf dem römischen Magus-Epitaph aus dem späten fünften Jahrhundert dürfte ein Schreibfehler des Steinmetzen sein und eigentlich die »Mutter Kirche« meinen.¹¹ Doch bei Ephräm und Papst Leo I. klingt die Geburt der Kirche mit der Christusgeburt aus Maria deutlich an. Als erstmalige theologische Rede von einer Mutter der Kirche findet sich ein Text aus dem achten Jahrhundert, von Beda Venerabilis, dem großen angelsächsischen Benediktiner. Beda spricht allerdings nicht von Maria als Mutter der Kirche, sondern vom Heiligen Geist, in einer Expositio über das Hohelied: »Mater et genitrix Ecclesiae praesentis... gratia Spiritus Sancti«.¹² Unabhängig von Beda spricht ein Autor aus dem gallischen Kloster Ferrières in seinem Apokalypsen-Kommentar von der Mutter der Kirche und meint damit Maria: Berengaudus. Er schrieb in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und stand dem bekannten Abt Lupus nahe; die gelegentliche Zuordnung ins 11. oder 12. Jahrhundert dürfte mittlerweile obsolet geworden sein.¹³ In der Expositio Berengaudi heißt es zu *Offb 12,4*: »Possumus per mulierem in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae; quia cum peperit, qui caput est Ecclesiae: et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae«.¹⁴ Berengaudus spricht von Augustinus her und formuliert eine Paradoxie: *Maria ist Mutter und zugleich Tochter der Kirche!* Der biblische Bezugspunkt ist nicht die Himmlische Frau aus *Offb 12,1*, sondern die Gottesmutter, die Mutterschaft zum Haupt der Kirche, bei *Offb 12,4*.

Die Berengaudus-Handschrift fand ab dem 11. Jahrhundert zunächst in Nordfrankreich (Le Bec, St. Viktor) und England (Canterbury, Oxford) Verbreitung, auszugswise wurde sie in der wirkmächtigen *Glossa ordinaria* zitiert. Es fällt auf, dass der Mater-Ecclesiae-Titel besonders von den Orden der Benediktiner, der Kartäuser und Jesuiten gepflegt wurde:¹⁵ Rupert von Deutz spricht im 12. Jahrhundert von Ma-

⁹ Aurelius Augustinus nennt Maria *Supereminens membrum ecclesiae* (Sermo Denis 25,7); sie habe »plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur« (De Sancta Virginitate, 6: PL 40,399); vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.41–57 (Kap. 1.7).

¹⁰ Vgl. *M. Schmaus*, Mariologie (1961), S. 283; vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S. 526f. u. 1015f.

¹¹ Der Epitaph, ein Grabstein für den verstorbenen Jungen Magus, befindet sich im Lateranmuseum in Rom; vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.64–70 (Kap. 1.8.3).

¹² *Beda Venerabilis* (+ 735), In Cantica Canticorum allegorica expositio : PL 91,1183A-C (Liber V); vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.84–88.

¹³ *Berengaudus Ferrariensis*, Expositio super septem visiones libri Apocalypsis : PL 17,765–971; Migne hat den Text in den Ambrosiaster-Band eingeordnet, da vom 11. bis 16. Jh. der Kommentar auch irrtümlich dem Kirchenlehrer Ambrosius zugeordnet wurde, was seiner Verbreitung allerdings förderlich war. Ausführlich zu Inhalt u. Autorenfrage der Expositio Berengaudi vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.90–129 (Kap. 2.3).

¹⁴ PL 17,876CD; nur der erste Teil wurde ab dem 12. Jh. in der *Glossa ordinaria* zitiert, als Ps.-Ambrosius-Text.

¹⁵ Alle genannten Theologen werden in Bezug auf den Mater-Ecclesiae-Titel referiert bei *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.155–460; am besten sind sie zugänglich über das Inhaltsverzeichnis der Monographie.

ria als *mater ecclesiarum*, die pseudepigraphische Messerklärung Albertus Magnus' von *figura ecclesiae et mater*; der Titel bzw. Gedanke findet sich auch bei Petrus Olivi, Lambert Gueric von Huy, Nikolaus von Lyra, Ludolf von Sachsen, Dionysius Carthusianus, Laurentius Justiniani und Antonin von Florenz.

Von großer Bedeutung war sein liturgisches Auftauchen in einer erweiterten Version des *Salve Regina*, die erstmals im Hartker-Antiphonar von St. Gallen nachzuweisen ist, verfasst vor 1200.¹⁶ Dieses um den sog. *Virgo-Tropus* erweiterte *Salve Regina* fand in der benediktinischen Liturgie eine gewisse Verbreitung und wurde noch im frühen 16. Jahrhundert in England vertont.¹⁷ Im Tropus heißt es: »*Virgo clemens, virgo pia, Virgo dulcis, o Maria. Exaudi preces omnium, ad te pie clamantium. Virgo, Mater ecclesiae, aeternae porta gloriae, ora pro nobis omnibus...*«.¹⁸ Hier klingen sowohl die geistliche Mutterschaft Mariens für die Gläubigen als auch ihre verdienstliche Gottesmutterschaft an.

Der *Mater-Ecclesiae*-Titel hat im Hochmittelalter seine größte Verbreitung und Würdigung erfahren, vor 1964. Wie verbreitet das *Salve Regina* mit dem *Virgo-Tropus* doch gewesen sein muss, zeigt die Verteidigung der Antiphon und des *Mater-Ecclesiae*-Titels durch den Kontroverstheologen Petrus Canisius gegenüber den Reformatoren, in seinem bekannten Ingolstädter *Mariale*.¹⁹ Schön formuliert ein anderer Jesuit der ersten Generation, Hieronymus Nadal: »*Mater est utraque utriusque; Ecclesia Mariae, Maria Ecclesiae*«.²⁰ Die weitere Liste positiver Titel-Zeugen ist lang und kontinuierlich: Cornelius a Lapide, Francisco Suárez, Angelo Paciuchelli, Georg Reismiller, Jean-Jacques Olier, Pierre Nicole, Alfons von Liguori, Benedikt XIV., Gioacchino Ventura, Pierre Jeanjacquot, Johannes Th. Laurent, Matthias J. Scheeben und Leo XIII. Im 19. Jahrhundert verstärkte sich seine Präsenz wieder; durch Scheebens Rezeption sowie die päpstliche Verwendung durch Leo XIII. (Enzyklika *Adiutricem populi*, 1895) fand er Aufnahme im 20. Jahrhundert. Jean-Baptist Terrien würdigte den *Mater-Ecclesiae*-Titel in seinem mariologischen Standardwerk am Anfang des 20. Jahrhunderts.²¹ Kardinal Mercier von Mecheln kämpfte für die Definition des *Mediatrix*-Titels und würdigte ebenso die Mutter der Kirche (1915).²² Ein starker Impuls war die Kirchen-Enzyklika *Pius' XII.* von 1943: »*Mystici corporis*«. Die päpstliche Qualifizierung: »*Ita quidem, ut quae corpore erat nostri Capitis Mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris titulum, eius membrorum omnium Mater*«, kam einer neuerlichen Würdigung Mariens als Mutter der Kirche gleich und hat dem Titel bis zum Konzil starken inhaltlichen Rückhalt gegeben.²³ Zu erwähnen sind die positiven Verwendungen des oft von Berengaudus direkt zitierten *Mater-Ecclesiae*-

¹⁶ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S. 134–143.

¹⁷ Eine der Vertonungen geschah durch den Renaissance-Komponisten William Cornysh (+ 1523); vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S. 143.

¹⁸ Hartker-Antiphonar (ms 390/91, St. Gallen).

¹⁹ *Petrus Canisius*, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, Ingolstadt 1577: »*Hinc illa non modo Dei, sed etiam Ecclesiae Mater effecta est...*« (Liber V, 1).

²⁰ *H. Nadal*, *Adnotationes et meditations in evangelia quae in ss. Missae... leguntur*, Antwerpen 1595, S. 616.

²¹ Jean-Baptiste Terrien S.J., *La Mère des Dieu et la mère des hommes...*, 2 Bde., Paris 1896-1902 (1954).

²² Vgl. zu Kardinal Mercier: Dittrich, *Mater Ecclesiae* S. 456ff.

²³ *Pius XII.*, *Mystici corporis*: AAS 35 (1943) S. 193–248, hier S. 247f.

Titels durch die Jesuiten Henri de Lubac, H. Rahner, S. Tromp und C. Straeter sowie durch H. Barré, J. Vodopivec, Th. Koehler, T. Gallus, E. M. Llopart und A. Rivera. Auch Alois Müller (Fribourg) und Michael Schmaus (München) würdigten vor dem Konzil den Mater-Ecclesiae-Titel.²⁴

Ein wichtiges Vorspiel der theologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil war der beachtete Internationale Mariologische Kongress von Lourdes 1958, der unter der Überschrift »Maria et Ecclesia« stand. Es wurden in vielen Sprachsektionen unzählige Vorträge gehalten, die bis 1962 in sechzehn Bänden veröffentlicht wurden: der sechste Band mit den zumeist spanischen Beiträgen war titulierte: *De Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in corpus Christi*, der dritte Band, in dem sich die 22 deutschsprachigen Beiträgen finden: *De parallelismo Mariam inter et Ecclesiam*.²⁵ Hinsichtlich der Spannung und Konfrontation der diversen Beiträge in Lourdes prägte Heinrich M. Köster die Unterscheidung der damaligen Mariologie in eine ekklesiologische und eine christologische.²⁶ Der Kongressleiter Balic forcierte ein Votum für die Definition einer Maria Corredemptrix, konnte es aber gegen die Widerstände aus Deutschland und den USA nicht durchsetzen. Gérard Philips, der wie Balic auf dem Konzil bestimmend für die Ausformulierung des Marienkapitels werden sollte, referierte in Lourdes zur Einheit Christi mit seiner Kirche und sagte dabei: *Maria est et in et supra Ecclesiam*.²⁷ Während Jean Galot eher positiv vom Lourdes-Kongress als wichtiger Vorarbeit zu LG VIII spricht, problematisierte Laurentin die offenkundige Spaltung unter den Mariologen als »Question mariale«.²⁸

Am Vorabend des Konzils, das Papst Johannes XXIII. 1959 ankündigte, gab es also eine intensive, aber polarisierte Diskussion in der Mariologie, vorrangig in der westlichen Welt. Hinzu traten andere theologische Tendenzen, welche die Schultheologie, die Reichweite des päpstlichen Lehramtes, das Verhältnis von Papst und Bischöfen bzw. Konzil, die zeitgemäße Form der Liturgie, das genaue Verständnis der Offenbarung samt Bibel, das Verhältnis zur Welt, zu den »getrennten Brüdern« sowie zu den nichtchristlichen Religionen betrafen.

*Der Mater-Ecclesiae-Titel in der Vorbereitungsphase (1959–62)*²⁹

In der populären Konzilshistorie wird oft der Eindruck erweckt, dass das Marienschema vom Frühjahr 1963 ganz plötzlich einen neuen Titel erhalten habe: nämlich

²⁴ Vgl. zu den genannten Theologen: *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.446–548 (Kap. 3.8 u. 3.9).

²⁵ *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici Mariaini in civitate Lourdes, anno MCMLVIII celebrati*, Vol. I–XVI, Rom 1959–62; vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.528–537 (Kap. 3.9.9).

²⁶ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S. 529, Fußn. 1240.

²⁷ Ebd. S.530.

²⁸ Ebd. S.536. Laurentin publizierte seine Überlegungen unter dem Titel « La question mariale » 1963 in Paris (dt. 1965); vgl. *Antonelli*, *Dibattito* 297ff.

²⁹ Mittlerweile ist die Textgenese des Marienschemas bzw. -kapitels auf dem II. Vatikanum bestens dokumentiert durch die beiden Werke: *E. M. Toniolo*, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II*, Rom 2004 (= *Toniolo*, *BMV Vat II*); und: *Cesare Antonelli*, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padua 2009 (= *Antonelli*, *Dibattito*).

De Beata Virgine Maria, Matre Ecclesiae. Dabei hatte der Marientext seit 1960 mehrfach seinen Titel geändert. So trug der auf der ersten Vollversammlung der Vorbereitenden Theologischen Kommission vom Sekretär Sebastian Tromp³⁰ vorgelegte Text der *Quaestio mariana* den Titel: *De Maria, Matre Christi Capitis et Ecclesiae*.³¹ Von Anfang an also war der Mater-Ecclesiae-Titel in der Überschrift. Tromp drängte auf eine Integration des Marientextes in das Kirchenschema und präsentierte im September 1961 das Gesamtschema *De Ecclesia et de Beata Virgine Maria*, dessen fünftes Kapitel über Maria handelte, unter der Überschrift: *De Maria, Matre Jesu et Matre Ecclesiae*; letzteres war von Pater Balic erarbeitet worden, in drei Redaktionen unter dieser Überschrift.³² Bis November 1961 reichten die Kommissionsmitglieder, darunter Laurentin, Anmerkungen ein, die unter anderem zu mehrmaliger Abänderung der Überschrift des Marienkapitels führten. Vor allem durch Laurentins Kritik, so belegen die Texte aus dem PAMI-Archiv, änderte Balic die Überschrift ab, in: *De Maria, Mater corporis mystici* (4. Redaktion, 22.11.1961).³³ Interessant ist die Anmerkung von Peritus G. Jouassard, der den Marientext für wenig anschlussfähig an die Kirchenkonstitution hielt: der Mater-Ecclesiae-Titel solle dies überspielen, sei aber einseitig, da Maria »uti nos, Ecclesiae membrum« sei.³⁴ Balic änderte abermals die Überschrift und präzierte: *De Maria, matre capitis et matre membrorum Corporis mystici* (5. Redaktion, 20.1.1962); er drängte nun offen auf ein eigenes Marienschema, erhielt bewusst im Text den Mater-Ecclesiae-Titel, gegen die Opposition von Laurentin und Congar.³⁵ Die sechste Redaktion legte Balic erweitert als eigenständiges Schema vor, mit der Überschrift: *Constitutio de Beata Virgine Maria, matre Dei et matre hominum* – zur großen Kommissionsitzung im März 1962, die das selbstständige Marienschema akzeptierte. Zwar war der Mater-Ecclesiae-Titel aus der Überschrift verschwunden, aber im Text selbst wurde er als Superlativ einer Reihe genannt, wo Maria zunächst als *Ecclesiae membrum* erschien, dann als *exemplar* und schließlich als *mater*.³⁶ Es kam wegen der Eigenständigkeit des Textes zur Konfrontation zwischen Sekretär Tromp und Bearbeiter Balic; letzterer konnte sich vorerst durchsetzen. Am 20. Juni beschloss die Vorbereitende Zentralkommission unter Leitung von Kardinal Ottaviani, dass der Marientext eigenständig gefasst bleibe. Die Aufmerksamkeit richtete sich nun auf die umstrittene Formfrage des Textes sowie auf die Behandlung des Mediatrix-Titels, denn 200 Bischöfe wünschten eine Definition, was allerdings von Johannes XXIII. ausgeschlossen worden war. So endete die vorbereitende Phase und das Konzil begann am 11. Oktober 1962, doch die Texte

³⁰ Zum einflussreichen Sekretär der Theologischen Kommission (1960–65) Sebastian Tromp S.J. vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S. 491–497 u. S.584ff sowie S.615ff.

³¹ Vgl. Toniolo, *BMV Vat II*, S.23f.

³² Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* 581. Die 3. Redaktion Balic' ist dokumentiert bei Antonelli, *Dibattito* S.103–109.

³³ Dokumentiert bei Antonelli, *Dibattito* S.124–129; ebd. S. 113 findet sich die Begründung für Laurentins Kritik: der Mater-Ecclesiae-Titel sei zu streichen, da er erst mit Berengaudus (+ 1125) auftauche, insgesamt selten und erklärungsbedürftig sei – ein gesichertes Todesdatum von Berengaudus gibt es aber nicht, wahrscheinlicher lebte er im 9. Jahrhundert.

³⁴ Die Anmerkung Jouassards ist dokumentiert bei Antonelli, *Dibattito* S.112f.

³⁵ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae*, S.584; Antonelli, *Dibattito* 137.

³⁶ Toniolo bietet alle Redaktionen im synoptischen Vergleich: *BMV Vat II*, S. 80–179.

von *De Ecclesia* wie auch *De Beata Virgine Maria matre Dei et matre hominum* wurden den Vätern erst am 23. November ausgehändigt, gebunden als ein Heft, obwohl es sich damals um zwei Konstitutionen handelte.

Die Diskussion des Mater-Ecclesiae-Titels auf dem Konzil

In der ersten Konzilsperiode (11.10. bis 8.12.1962) wurde *De Beata* im Plenum nicht direkt diskutiert, obwohl Kardinal Ottaviani, Präfekt des Heiligen Offiziums, sehr für seine Verabschiedung geworben hatte. In der ersten Dezemberwoche wurde *De Ecclesia* diskutiert, wobei auch *De Beata* zur Sprache kam, dessen Integration in die Kirchenkonstitution angemahnt wurde.³⁷ Schriftlich äußerten sich während der ersten Periode unter anderem Bischof J. A. Satowaki (Kagoshima) sowie der Weihbischof von Krakau, Karol Wojtyła, die beide den Mater-Ecclesiae-Titel einforderten. Kardinal Giovanni Montini (Mailand) forderte am 5.12. im Plenum – wie Wojtyła – die Integration des Marienschemas sowie die Verwendung des Titels »Mutter der Kirche«. Auch Erzbischof Leon J. Suenens (Mecheln) sprach sich in der Kardinalskommission für die Integration und den Titel aus. Dennoch entschied die Koordinierungskommission am 24.1.1963, dass *De Beata* eigenständig bleiben solle.³⁸

Im Mai 1963 erhielten die Konzilsväter das Marienschema erneut zugeschiedt, mit gleichem Text, aber anderer Überschrift: *De Beata Virgine Maria, Matre Ecclesiae*; Papst Johannes XXIII. hatte im April die Vorlage Kardinal A. G. Cicognanis bestätigt.³⁹ Im Sommer gingen in Rom Stellungnahmen der Bischöfe zu diesem neutitulierten Schema ein: der Straßburger Erzbischof J. J. Weber schickte ein ausführliches Plädoyer für die neue Überschrift und unterstrich, dass »Maria non solum figura Ecclesiae est, sed eius Mater«. ⁴⁰

Am 3. Juni 1963 starb Johannes XXIII., Kardinal Montini wurde zum neuen Papst gewählt: Paul VI. Im Sommer 1963 waren 103 schriftliche Anmerkungen bei der Theologischen Kommission zu *De Beata* eingegangen, wovon eine Vielzahl die Integration des Marienschemas in *De Ecclesia* forderte, nicht wenige aber den engen Zusammenhang zwischen Maria und Kirche mit dem Mater-Ecclesiae-Titel gewürdigt sehen wollten.⁴¹ Der Erzbischof von Philadelphia, J. J. Krol, monierte dagegen den Titel und schlug stattdessen »Mater Redemptoris« vor. Prominent unter den Einsendungen waren die von Kardinal A. Bea und Patriarch Maximos IV. Saigh, die beide einen ekklesiologischen Rahmen für den Marien text empfahlen, den Mater-Eccle-

³⁷ Vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae 588f.

³⁸ *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.592f.

³⁹ Ebd. S. 553 u. 592f; am 22. April 1963 hatte Papst Joh. XXIII. das Marienschema unter abgeändertem Titel, der nicht mit der Theol. Kommission abgesprochen worden war, bestätigt. Vgl. auch *Toniolo*, BMV Vat II 186 u. *Antonelli*, Dibattito 250f.

⁴⁰ *Erzbischof J. J. Weber* (Straßburg), AS II/3, 810f; interessanterweise wurde Weber von Congar beraten, der zunächst mit seiner Empfehlung für einen prophylaktischen Minimalismus im Marienschema keinen Eindruck beim Erzbischof machen konnte, später schon; vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.592.

⁴¹ Vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.594f.

siae-Titel allerdings als inopportun und schwierig ablehnten.⁴² Das Argument der ökumenischen Inopportunität wurde nun von vielen angeführt.⁴³ Die Erzbischöfe L. Jäger (Paderborn) und A. Lefévre (Rabat) bemängelten den Mater-Ecclesiae-Titel, ebenso Bischof P. Rusch (Innsbruck), M. J. A. Pourchet (S. Flori) und Patriarch P. Meouchi (Antiochien), die die Zugehörigkeit Mariens zur Kirche erwähnt wissen wollten. Demgegenüber betonten einige Bischöfe, dass Maria nicht nur Exempel oder Figur der Kirche sei, so die Erzbischöfe A. Rodriguez y Olmos, D. L. Capozzi, J. D'Avack, J. Gawlina, M. M. Dubois, P. Dalmais und Th. B. Cooray aus Ceylon, die Bischöfe P. L. Seitz und F. Bonomini aus Como (»Maria vera matre Ecclesiae«) sowie viele andere, auch ein ostafrikanisches Sammelvotum, das als Überschrift wünschte: »De Maria, matre et typo Ecclesiae«.⁴⁴ Diese Einsendungen verdeutlichen, dass es zwar einflussreiche Kritiker des Titels gab, aber der Anzahl nach ebenso viele explizite Unterstützer. Zu einer Abstimmung über den Titel selbst ist es auf dem Konzil nicht gekommen; die Entscheidung fiel letztlich in der Theologischen Kommission.

Die Aufmerksamkeit richtete sich zu Beginn der zweiten Konzilsperiode auf die Frage nach der Selbständigkeit des Marienschemas, die nichts mit dem Mater-Ecclesiae-Titel zu tun hatte; denn viele Unterstützer der Eigenständigkeit konnten mit dem wenig bekannten Titel nichts anfangen, aber manche Fürsprecher einer Integration des Marienschemas plädierten für den Titel, so die Kardinäle L. Suenens, S. Wyszynski (polnisches Votum), Abt C. Butler (englisch-irischer Vorschlag) und R. Silva Henriquez (chilenischer Vorschlag) sowie Papst Paul VI. selbst. Der englische und chilenische Vorschlag für eine Kirchenkonstitution inklusive Marienkapitel wurde im Sommer 1963 von Laurentin zu einer Conflatio zusammengeführt, in der der Mariologe aus Angers den Mater-Ecclesiae-Titel zunächst verdünnte: *Mater in ecclesia*, und schließlich strich.⁴⁵

Im August 1963 tagten im Vorfeld der zweiten Sitzungsperiode die deutschsprachigen Bischöfe in Fulda. Der führende Peritus Karl Rahner, neben Josef Ratzinger, Otto Semmelroth und Alois Grillmeier, problematisierte das aktuelle Marienschema aus der Feder Balics und verwies auf die Ökumene. Untheologisch empfahl er, auf dessen Integration zu drängen, um »jene Theoreme« aus dem Schema »zu tilgen, die theologisch nicht genügend gereift sind und die ökumenisch nur unabsehbaren Schaden anrichten würden«.⁴⁶

Es ist enttäuschend, dass nicht die bereits in der Patristik sichtbare, enge Verbundenheit von Maria und der Kirche den einflussreichen Jesuiten dazu führte, die Inte-

⁴² Ebd. S.594f.

⁴³ Das gleichzeitige Lob Kardinals Bea für die vorherige Überschrift: *De Beata V. Maria, Mater Dei et Mater hominum*, ist schwer nachvollziehbar; er lobt die Unterscheidung der Mutterschaften, aber zweitens ergibt sich aus ersterer – und kein Protestant akzeptiert den Titel »Mater hominum«, der m. E. weitreichender ist als »Mater ecclesiae«. Es fragt sich, ob bei der empfohlenen ökumenischen Zurückhaltung eine katholische Marienrede im Hinblick auf protestantische Kritik überhaupt möglich ist (vgl. Dittrich, Prot. Mariologie-Kritik, Regensburg 1997).

⁴⁴ Vgl. Dittrich, Mater Ecclesiae S.596ff.

⁴⁵ Vgl. Dittrich, Mater Ecclesiae S.601f.

⁴⁶ K. Rahner, zitiert nach Antonelli, Dibattito S.259ff, hier 260; vgl. auch Dittrich, Mater Ecclesiae S.601ff.

gration in *De Ecclesia* zu empfehlen, sondern taktische Gründe fern jeder Theologie. Dieser einzelne Hintergrund gibt den Kritikern recht, die feststellten, es sei bei der Integration vorrangig um eine Zurücksetzung der Marienlehre gegangen. Beachtenswert bleibt, dass die Hauptkritik Rahners den Aussagen über die Mittlerschaft und Miterlöserschaft Mariens gilt, nicht dem Mater-Ecclesiae-Titel, den er im vielgelesenen Kleinen Konzilskompodium als mehrdeutig, aber korrekt verstehbar bewertet.⁴⁷ Das Votum der Fuldaer Versammlung 1963 war insgesamt ein vernichtendes für das Marienschema von Balic; Bischof Volk versah es noch mit zusätzlichen Anmerkungen, die explizit gegen den Mater-Ecclesiae-Titel sprachen.⁴⁸ Die spanische Bischofsversammlung dagegen begrüßte den Mater-Ecclesiae-Titel, ebenso das Mediatrix-Motiv, und bestand auf der Eigenständigkeit des Marienschemas.

Zur Beginn der zweiten Konzilsperiode war der Druck, das Marienschema in *De Ecclesia* zu integrieren, sehr groß geworden; der Papst empfahl zwei Referate im Konzilsplenum, die vor einer Entscheidung die Gründe klären sollten. Kardinal Rufino Santos (Manila) sprach am 24. Oktober 1963 für die Eigenständigkeit des Marienschemas, Kardinal Franz König (Wien) für die Integration in *De Ecclesia*; am 29.10. schritt man zur Abstimmung, mit dem knappen Ergebnis von 1.074 gegen und 1.114 Stimmen für die Integration, das nicht dem Konsensprinzip des Konzils entsprach – die Versammlung war gespalten.⁴⁹

Es ist zu betonen, dass die Integrationsbefürworter nicht mit Gegnern des Mater-Ecclesiae-Titels gleichgesetzt werden dürfen. Am 30.9. hatten die Erzbischöfe Di Caverleone und D'Avack sowohl für die Integration wie für die Erhaltung der Rede von Maria als Mutter der Kirche geworben.⁵⁰ Dennoch war nun für die Theologische Kommission und den neu ernannten Redakteur des Marienkapitels, Gérard Philips, der Mater-Ecclesiae-Titel kein Thema mehr und wurde – trotz vieler Einsendungen – nicht weiter verwendet; der Streit konzentrierte sich erneut auf den Mediatrix-Titel, der schließlich in beiläufiger Form als Frömmigkeitstitel erwähnt wurde (LG 62).

Es wird immer wieder unzutreffend kolportiert, die Mehrheit des Konzils habe gegen den Mater-Ecclesiae-Titel gestimmt, dabei war es eine Mehrheit in der Theologischen Kommission, die den Titel nicht duldet; besonders Congar polemisierte gegen ihn, während Laurentin ihn mit theologischen Argumenten zu disqualifizieren suchte. Unübersehbar ist jedoch, dass in der Kommission kaum jemand aktiv für den Titel eintrat; man meinte, dem Wunsch des Papstes und einer großen Zahl von Konzilsvätern damit Genüge zu tun, dass man indirekte Formulierungen in LG VIII verwendete. Maßgeblich war nun der Textbearbeiter Philips und seine Berater, der sich gegen Balic durchsetzen konnte und LG VIII ein neues Gesicht gab.⁵¹ Philips wertet die Haltung der Kommission hinsichtlich des Mater-Ecclesiae-Titels als »prudente

⁴⁷ K- Rahner / H. Vorgrimler, Kl. Konzilskompodium, Freiburg ¹¹1976, S.121.

⁴⁸ Vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.602f; Bf. H. Volk war von der Titel-Kritik K. Barths inspiriert – vgl. *Dittrich*, Marienrede von M. Luther bis K. Barth, in: *EphMar* (2007) S.251–281.

⁴⁹ Vgl. *Toniolo*, BMV Vat II S.193.

⁵⁰ Vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae S.604.

⁵¹ Vgl. *Dittrich*, Mater Ecclesiae 617ff; *Hauke*, a.a.O. S.64f.

abstinence«⁵², sieht sie aber als Entsprechung der Mehrheitsmeinung in der Konzils-aula, was eine Mutmaßung ist – eine eigene Abstimmung wurde nicht angestrebt, da sie eventuell ein ähnliches Ergebnis wie die vom 29. Oktober 1963 gebracht hätte.

Die Kommission verlegte sich auf die vermeintliche Umschreibung dessen, was der Mater-Ecclesiae-Titel aussagen könnte. So paraphrasierte man in LG 53 die Ausdrucksweise von Benedikt XIV. aus der Goldenen Bulle von 1748, wonach die Kirche Maria als *amantissimam matrem* verehere. LG 54 verwendet den bekannten Buchtitel Terriens: *Mère de Dieu, mère des hommes*, allerdings abgeschwächt bzw. seltsam spezifiziert: *Mater Christi... mater hominum, maxime fidelium*; LG 61 spricht hochmittelalterlich von der *Mater in ordine gratiae*.⁵³

Viele schöne und wichtige Einzelmotive der Mariologie seit der Väterzeit finden sich in LG VIII, aber nur in einem groben Rahmen angeordnet, ohne schlüssige Verbindung.⁵⁴ Und irgendwie erscheint es unaufrichtig, Motive inhaltlich darlegen zu wollen, aber aus taktischen Gründen die klare Titulierung zu unterlassen.⁵⁵ In einer dogmatischen Konstitution kann sinnvoll und differenziert über komplexe Motive, wie das der geistlichen Mutterschaft und ihrer Bezogenheit auf Christus und die Kirche, gesprochen werden, zumal wenn es sich nicht um eine Neuheit, sondern um ein seit über 1.000 Jahren präsenten Motiv handelt. Der Eindruck bleibt, dass in der Theologischen Kommission Tendenzen vorhanden waren, die traditionelle Marienlehre selbst zu relativieren – eine Wirkung, die unmittelbar nach 1963 auch einsetzte.

Bischof C. Mingo (Monreale) kritisierte am 16. September 1964 die Bearbeitung von LG VIII – das frühere Schema sei radikal verstümmelt worden, und dessen frustrierte Befürworter sollten nun noch auf den päpstlich verbürgten Mater-Ecclesiae-Titel verzichten: »Relationes inter B. Virginem et Ecclesiam non exhauriuntur in typologia: Maria est vera ‚Mater Ecclesiae‘!«⁵⁶ Der Titel drücke gut die Intention des Marienkapitels aus und müsse restituiert werden, so äußerte sich auch Bischof Hervás y Benet (Ciudad Real) im Namen von 80 spanischen Bischöfen. Die Gegenseite beharrte auf der Inopportunität des Titels, so Kardinal E. Léger (Montreal). Kardinal Döpfner (München) lobte für die deutschen Bischöfe die neue Fassung von LG VIII: »Hoc in Maria, Matre fidelium, in qua totum Ecclesiae munus anticipatur et recapitulatur, singulari modo impletum est.«⁵⁷

Auf der 82. Generalkongregation des Konzils am 17. 9. 1964 ging das Pro und Contra zu LG VIII und dem päpstlich gewünschten Mater-Ecclesiae-Titels weiter.

⁵² G. Philips, in: *Du Manoir*, De Maria VIII, S. 63 (Paris 1971).

⁵³ Vgl. Dittrich, Mater Ecclesiae S.661–668 (Erläuterung von LG VIII); ebenso Hauke, a.a. O. S.67f.

⁵⁴ Vgl. Dittrich, Mater Ecclesiae S.668–682; auch P. Hünermann, in: HTHKZVK II, S. 535 (Freiburg 2004).

⁵⁵ Diese »Unaufrichtigkeit« resultiert m. E. aus der Unklarheit des Adressaten der Konzilstexte, die weniger der kirchlichen Binnenwirklichkeit zugeordnet waren, sondern mehr den nichtkatholischen Mitchristen und der Weltöffentlichkeit; doch auch pastoral motivierte Konzilstexte sind keine Presseerklärungen, sondern Erklärungen des Glaubens, die ohne den kirchlichen Kontext nicht in Gänze verstanden werden können. Sie sollen zwar rational nachvollziehbar sein, können aber dem weltlichen bzw. außerkirchlichen Verständnishorizont nicht untergeordnet werden; Konfrontation und Diskrepanz zwischen kirchlichem Reden und weltlichem Verstehen sind unumgänglich.

⁵⁶ Bf. C. Mingo, Acta synodalia III/1,472; vgl. Dittrich, Mater Ecclesiae S.632.

⁵⁷ Erzbischof J. Döpfner (Konzilsmoderator), AS III/1, 450.

Ein unerleuchteter Beitrag kam vom mexikanischen Bischof S. Méndez Arceo (Cuernavaca), der allerdings nicht repräsentativ für die meisten mexikanischen und auch argentinischen Bischöfe ist, die nämlich den Titel forderten; Méndez erhielt Wiederrede von Bischof L. Castàn Lacoma (Sigüenza).⁵⁸ Erzbischof L. Jäger und Weihbischof A. Ancel sprachen gegen den Mediatrix-Titel.⁵⁹

Die polarisierte Konzilsversammlung wurde am 18. 9. durch die Worte von Kardinal Frings (Köln) zu einer Kompromisshaltung ermutigt: Niemand wolle die Ehre Mariens mindern, aber in einem dogmatischen Text könnten nicht alle persönlichen Vorlieben berücksichtigt werden, gerade wenn sie umstritten seien; die ökumenische Wirkung sei zu bedenken. Ähnlich sprach Kardinal B. Alfrink (Utrecht), im Namen von 124 Konzilsvätern, und verlangte konkret die Streichung des Mediatrix-Titels.⁶⁰

Paul VI. wünschte die Verwendung des Mater-Ecclesiae-Titels. So tagte am 23. 9. die Theologische Kommission und besprach die über Kardinal Ottaviani mitgeteilte Frage des Papstes nach Erweiterung der Lauretanischen Litanei. Die Frage, ob es ratsam sein, *Mater Ecclesiae* sowie *Mater unitatis* und *Mater gentium* einzufügen, wurde mehrheitlich verneint, mit Unterstützung des Rates des Heiligen Offiziums.⁶¹ Die *Animadversio* von Bischof H. Volk (Mainz), Konsultor der Kommission, kann als mehrheitliche Auffassung der deutsch- und französischsprachigen Bischöfe sowie der Theologischen Kommission gelten: »Non est dubium, ‚Mater Ecclesiae‘ intellegi posse, sed nititur suppositis theologicis, quae claritate carent. B. Maria V. Mater nostra non esse potest, nisi prius Pater coelestis in ordine gratiae per Filium incarnatum nobis esset Pater. [...] Deficiente ergo suppositione loquendi de Patre quodam Ecclesiae non videtur oportum in textibus Concilii loqui de B. V. ut Matre Ecclesiae«. ⁶²

Nach der Sichtung einiger Emendationen sowie Einarbeitung von geringfügigen Modifikationen wurde am 18. November 1964 über LG VIII abgestimmt; die bis zuletzt schriftlich geäußerten Wünschen nach Aufnahme des Mater-Ecclesiae-Titels waren unbeachtet geblieben. 2096 Konzilsväter stimmten für, 23 gegen das Marienkapitel. Am gleichen Tag kündigte Paul VI. in seiner öffentlichen Generalaudienz an, dass er den Titel »Mutter der Kirche« zum Abschluss der Konzilsperiode proklamieren werde.⁶³

Mit Henri de Lubac allerdings kann man im Nachhinein als »Hauptthema des Marienkapitels die Mutterschaft Mariens im Verhältnis zur Kirche sehen: Maria ist *Mut-*

⁵⁸ Bf. Méndez Arceo ordnete Maria – Kirche – Gläubige linear, wonach Maria als Mutter der Kirche die Großmutter der Gläubigen wäre – *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.635f; Maria kann als »Kirche in Person« gelten (H. U. v. Balthasar), Maria u. Kirche sind perichor einander verbunden.

⁵⁹ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.636f.

⁶⁰ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.637f.

⁶¹ Vgl. *Antonelli*, *Dibattito* 532ff (»Il titolo ‚Mater Ecclesiae‘ alla Commissione dottrinale«, 23.9.1964); *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.641.

⁶² *Animadversiones ad Cap. VIII schematis ‚De Ecclesia‘ ad titulos ‚Mater Ecclesiae‘ et ‚Mediatrix‘*, verfasst von Bf. Volk, unterschrieben von 44 Konzilsvätern – zitiert nach *Antonelli*, *Dibattito* 539ff. Nach der gleichen Logik dürfte die Kirche nicht von Maria als »Mater Dei« sprechen, ja die Rede von Gott als Vater könnte als missverständlicher Anthropomorphismus verstanden werden. Analoge Ausdrücke können nicht gegen Missverständnis geschützt werden, gerade wenn sie ohne ihren Kontext gelesen werden.

⁶³ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.648.

ter für die Kirche. Da LG VIII wesentlich auf die pilgernde Kirche schaut, wäre Maria, die als von Ewigkeit für ihr Mutteramt erwählt und als bereits endgültig vollendet dargestellt wird (LG 53 u. 67), durchaus als *Mater Ecclesiae* ansprechbar gewesen; sie befindet sich als *Tochter Adams* grundsätzlich im Rahmen der erlösungsbedürftigen Menschheit und mittels der Erlösung durch Christus in der *communio sanctorum*, nicht aber in der pilgernden Kirche als ordinäres Glied; sie muss als vorgängiges und herausragendes, als bereits vollendetes *membrum supereminens et singulare* (LG 53) aufgefasst werden. Das Fehlen eines klaren, und doch differenzierten Kirchenbegriffs als Basis für LG VIII kann als Ursache angesehen werden, warum die Einfügung des Mater-Ecclesiae-Titels mit Verweis auf eine mögliches Missverständnis abgelehnt wurde.⁶⁴

Die Proklamation des Mater-Ecclesiae-Titels

Noch als Kardinal hatte Giovanni B. Montini am 5. Dezember 1962 auf dem Konzil über die Kirchenkonstitution gesprochen, im Sinne einer strikten Christozentrik die Integration der Marienlehre begrüßt und für den Mater-Ecclesiae-Titel geworben: »Cum animi gaudio audivi in hoc Concilio glorificari S. Joseph, Ecclesiae Patronum; cum gaudio etiam maiore accipio fore ut Beata Maria Virgo ut Mater Sanctae Ecclesiae a Concilio honoretur.«⁶⁵ Montini zeigte sich in seinem Plädoyer sehr konsequent; Laurentin wertet die Darlegung von 1962 als Vorentwurf der Proklamationsrede vom November 1964.⁶⁶ Als Papst warb er weiterhin für die Verwendung des Titels in *Lumen gentium*, so am 14. August 1963 in Castel Gandolfo: »Madre della Chiesa«; am 11. Oktober formulierte er klar: »Fà, o Maria, che questa sua e tua Chiesa, nel definire se stessa, riconosca Te per sua Madre e figlia e sorella elettissima.«⁶⁷ Kardinal Wyszynski griff das Anliegen auf mit einer Petition, der Mater-Ecclesiae-Titel solle feierlich vom Papst definiert werden; unterstützt wurde er von den franziskanischen Bischöfen unter Leitung von L. Pierantoni sowie durch die Gruppe um Erzbischof A. Silva Santiago.⁶⁸ Der Wunsch des Papstes, im Marienschema möge von der *Mater Ecclesiae* gesprochen werden, wurde von den Sodalen der Theologischen Kommission weitgehend abgelehnt.⁶⁹ Kardinal Wyszynski und Erzbischof Sigaud unterstützten im Sommer 1964 erneut eine Proklamation des Titels durch den Papst.

⁶⁴ Dieses Kapitel aus der Monographie stellt eine gutes Fazit zu LG VIII und dem Mater-Ecclesiae-Titel dar (Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.672f); De Lubac hat sich zu LG VIII ausführlicher geäußert (»Geheimnis aus dem wir leben«, Einsiedeln 1967) und sieht in LG 53 die *Mater Ecclesiae* ausreichend dargelegt; seltsam ist seine Wahrnehmung, Papst Paul VI. hätte vom Konzil gar nicht erwartet, in LG VIII explizit vom Mater-Ecclesiae-Titel zu sprechen (vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.511).

⁶⁵ AS I/4, 292; Kardinal Montini hatte sich am 20.6.1962 bei der Schluss-Sitzung der Vorbereitenden Zentralkommission gegen die Darstellung des Mediatrix-Motivs gewendet.

⁶⁶ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.591.

⁶⁷ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.612; erneut sprach Paul VI. von der *Mater Ecclesiae* am 4.12.1963.

⁶⁸ Ebd. S.627f; Erzbischof De Proenca Sigaud schlug im Sommer 1964 erneut eine päpstl. Proklamation vor.

⁶⁹ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.614ff (Exkurs Theologische Kommission).

Paul VI. proklamierte schließlich selbst den Titel, und zwar so, dass er doch seinen Bezug zur Kirchenkonstitution erhielt, bei der feierlichen Schlussabstimmung und Promulgierung von *Lumen gentium*, am 21. November 1964. In seiner diesbezüglichen Rede im Petersdom vor den 2.156 Konzilsvätern würdigte er die Kirchenlehre der Konstitution,⁷⁰ nicht ohne den Primat des Papstes im Kontext des Bischofskollegiums zu unterstreichen. Im zweiten Teil der Rede pries er Maria, besonders in ihrem Verhältnis zur Kirche: »O Deipara Virgo Maria, Ecclesiae Mater augustissima. Tibi universam Ecclesiam atque Oecumenicum Concilium commendamus«. Der Papst betonte, dass man über die Kirche nicht nachdenken könne, ohne auf Maria als deren Bild und erhabenstes Mitglied zu schauen. Die eigentliche Proklamationsformel lautet: »Igitur ad Beatae Virginis gloriam ad nostrumque solacium, Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populus christiani, tam fidelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant; ac statuimus ut suavissimo hoc nomine iam nunc universus christianus populus magis adhuc honorem Deiparae tribuat eique supplicationes adhibeat.«⁷¹

Die meisten Konzilsväter unterbrachen hier die Rede des Papstes mit stehendem Beifall, kirchenkritische Autoren versuchten später die eindeutige Situation umzudeuten in eine Reserviertheit vieler Bischöfe, was aber nur für einige wenige zutraf; die anschließenden Kommentare zeigen, dass die Lösung des Papstes, mit einer Proklamation den Mater-Ecclesiae-Titel zur Geltung zu bringen, für klug und angemessen gehalten wurde. Paul VI. und seine Nachfolger verwendeten seither den Titel regelmäßig.⁷²

Der Jesuit Candido Pozo gibt wie Jean Galot und René Laurentin dem Titel durchaus doktrinales Gewicht und sieht ihn über LG 53 hinaus gehen – als Interpretationskriterium des ganzen Marienkapitels LG VIII.⁷³ Tatsächlich verstand Paul VI. seine Proklamation im Petersdom im Kontext der feierlichen Verabschiedung der Kirchenkonstitution als Besiegelung nicht nur des Marienkapitels, sondern der ganzen Kirchenlehre.⁷⁴ Maria ist nicht ohne die Kirche zu verstehen, ebenso kann die Kirche nicht ohne Maria verstanden werden.

Die Rezeption und ein Ausblick

Das Zentrum der katholischen Kirche ist die Stadt der Apostel Petrus und Paulus – in Rom aber kann man den Mater-Ecclesiae-Titel dank der Initiative des seligen Johannes Pauls II. nicht übersehen.⁷⁵ In großen Lettern prangt am Vatikanischen Palast

⁷⁰ Vgl. ebd. S. 649–659 (Würdigung LGI-IV).

⁷¹ Paul VI., Rede in St. Peter am 21.11.1964: AAS 56, 1015; vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.690–702, hier S.694.

⁷² Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.773ff (Joh. Paul II.) u. S.835ff (Benedikt XVI.).

⁷³ C. Pozo, La proclamación de María Madre de la Iglesia y el camino futuro de la Mariología, in: *María en la obra de la salvación* (BAC 360), Madrid ²1990, S. 54-64, hier S.58ff. Auf S. 62 resümiert Pozo: »El título encierra así una afirmación de trascendencia de María con respecto a la Iglesia.«

⁷⁴ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.699.

⁷⁵ Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae* S.775f. sowie Kap. 6.8.2.

zum Petersplatz hin seit 1981 der Titel unter dem blauen Mosaik mit Maria und Jesus – »Ganz Dein« steht ebenfalls dabei: »Totus tuus« – diese Aussage ist bleibende Aufforderung an die Gläubigen, sich ganz und gar Christus zu verbinden, was nicht gelingt ohne die gleichzeitige Verbundenheit mit seiner Mutter, die er den Gläubigen zur geistlichen Mutter gegeben hat.

Auch in der Theologie, die im deutschen und französischen Sprachbereich dem Titel weitgehend ablehnend gegenübergestanden hatte, fanden sich zunehmend Unterstützer einer erneuerten Marienrede samt Verteidigung des Mater-Ecclesiae-Titels. Hans-Urs von Balthasar hat mit Josef Ratzinger und Leo Scheffczyk seit dem postkonziliaren Scheidungsjahr 1971⁷⁶ für die Erhaltung der Mariologie und Marienverehrung gestritten und den Titel anerkannt.⁷⁷ Ratzinger, auf dem Konzil kein Befürworter des Titels, näherte sich ihm als Glaubenspräfekt an und ließ ihn schließlich 2005 im Kompendium des Weltkatechismus explizit erklären; er verwendet ihn nun als Papst regelmäßig, in Würdigung seines Vorgängers Paul VI. und des Zweiten Vatikanums.⁷⁸ Auch Karl Rahner, der eher zur Fraktion der Titel-Gegner gehört hatte, konnte schlussendlich Maria als Mutter der Kirche ehren, wenn er 1984 in seinem Beitrag »Mut zur Marienverehrung« feststellt, es habe schon immer die »Kirche als ganze .. eine Beziehung zu Maria« gehabt.⁷⁹

Der Mater-Ecclesiae-Titel hat seit 1964 einen vielfachen Niederschlag im Leben der katholischen Kirche gefunden, der irreversibel erscheint.⁸⁰ Das *Missale romanum* nennt in der Oration zum 1. Januar Maria die Mutter der Kirche, das *Missale marianum* kennt gleich drei Devotionsmessen unter diesem Titel; die Lauretanische Litanei, der »Olymp marianischer Titulierungen«, führt nun die Mater-Ecclesiae-Anrufung auf.⁸¹ Im Katholischen Weltkatechismus (1992) wird er erwähnt, im dazugehörigen Kompendium (2005) ausführlich geschildert.⁸²

⁷⁶ 1971 fand in Rom jene Bischofssynode statt, auf der unter anderem der Zölibat als Zugangsbedingung zur Priesterweihe von Paul VI. bestätigt wurde. In Folge der Synode agierten die sog. progressiven Theologen wie Hans Küng offen gegen Papst und die bestehende Kirche, da sie ihre Reformbestrebungen nicht in der Kirche weiterführen konnten. Markant ist das intern. Zeitschriftenprojekt »Concilium«, von dem sich nach 1971 all jene Theologen zurückzogen, die ihre Treue zur Kirche nicht aufkündigen wollten, prominent Von Balthasar und Ratzinger. Es kam 1972 zur Gründung der kirchlich orientierten Zeitschrift »Communio«.

⁷⁷ H. U. v. Balthasar / J. Ratzinger, *Maria. Kirche im Ursprung*, Freiburg 1980 (Einsiedeln 41997); vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S. 789ff.

⁷⁸ Zu Josef Ratzinger bzw. Benedikt XVI. vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.800ff u. 835ff; zum Weltkatechismus vgl. Fußn. 82.

⁷⁹ Mut zur Marienverehrung. Anthropologische u. glaubensmäßige Zugänge zur heilsgeschichtl. Bedeutung Marias, in: Für eine neue Liebe zu Maria, Freiburg 1984, S.9–33 (= SzTh 16, Zürich 1984, S.321–335; auch in: GS IX, 2004), hier S. 32: »Man mag von dem Titel Marias als der ‚Mutter der Kirche‘, den das Konzil vermied und den Papst Paul VI. dennoch aufgriff, denken, wie man will, bezüglich seines genauen Inhaltes und seiner Verständlichkeit; die Kirche als ganze« habe in allen Zeiten die Hl. Jungfrau verehrt.

⁸⁰ Vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* 834.

⁸¹ *Missale romanum* (1970), »Hochfest der Gottesmutter Maria« (1. Jan.); vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* S.754–762.

⁸² So ist der erste Teil des Kath. Weltkatechismus titulierte: »Maria – Mutter Christi, Mutter der Kirche« und unter den Nrr. 964–71 wird die enge Verbindung Mariens mit Jesus von LG 57f her geschildert; vgl. Dittrich, *Mater Ecclesiae* 821ff.

Man kann Maria als Mutter der Kirche durchaus im Sinne einer geistlichen Mutterschaft für die Gläubigen verstehen, aber der stärkere und einfachere Sinn ist der, den schon Berengaudus skizziert hat: Da Maria Jesus Christus im Glauben und im Leiblichen zur Welt gebracht hat, deshalb ist sie nicht nur Mutter Gottes, sondern auch Mutter der Kirche. Denn wie die Person Jesu als wahrer Mensch und wahrer Gott gilt, so kann die Kirche nicht von Christus getrennt werden – die Kirche ist mit Paulus gesprochen der »Leib Christi«. Wie der Mater-Dei-Titel vom Ephesinum her stammt, als personale Ausformung des funktionalen Theotokos-Ausdrucks, so stammt der Mater-Ecclesiae-Titel vom II. Vatikanum her und steht für die marianische Kirchenlehre jenes Konzils. Dieser Zusammenhang sollte stärker beachtet werden, denn die Wertschätzung der Kirche als *Corpus Christi mysticum* hat nach 1964 abgenommen.⁸³ Der Mater-Ecclesiae-Titel verdeutlicht uns aber genau diesen wichtigen Zusammenhang: Die Kirche gehört untrennbar zu Jesus Christus!

⁸³ Dies bedauerte H. de Lubac in: *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967.

Liturgische Anregungen aus der Offenbarung des Johannes¹

Klaus Berger, Heidelberg

Liturgie ist sinnlich fassbarer gemeinschaftlicher Vollzug von Frömmigkeit. Insofern ist die Offenbarung des Johannes ein durch und durch liturgisches Buch. Vergessen wir nicht: Nur in diesem Buch des Neuen Testaments kommen zwei hebräische Wörter jeder christlichen Liturgie gemeinsam vor: Amen und Halleluja, letzteres im Neuen Testament nur hier. Denn das Judentum ist die Quelle auch unserer Liturgie. – Dieser liturgische Charakter reicht von den Hymnen über die zahlreichen antiphonarischen Stücke, von Szenen mit Weihrauch am himmlischen Altar bis zum ersten christlichen Beleg für das dreimalheilig in Offenbarung 4. Aber davon abgesehen ist es mit der liturgischen Rezeption dieses Buches nicht weit her gewesen.

Beginnen wir mit den Protestanten. Obwohl hier programmatisch das *Sola Scriptura* gilt, die Schrift mithin die allein gültige und ausschließliche Grundlage für Glaube, Kirche und Leben war, konnte ich nirgends eine nennenswerte Beeinflussung durch die Offenbarung des Johannes in Ritus oder Architektur ermitteln – ausgenommen chiliastische Sekten, die dann in die USA auswanderten und ihre Lehrhäuser wie den Tempel nach Offenbarung 22 bauten. Angesichts des *Sola scriptura* ein erstaunlicher Tatbestand. Selbst das Dreimalheilig gibt es, wenn überhaupt, dann nur nach Jesaja 6,9. Doch die älteste christliche Liturgie, die den Namen Liturgie verdient hat, bietet die Offenbarung des Johannes. – Dabei war es Erik Peterson gewesen, der als protestantischer Exeget angesichts der Entdeckung des Gottesdienstes in der Offenbarung des Johannes katholisch wurde. Im Zeitalter des aufblühenden Faschismus fand er heraus, dass in der Offenbarung des Johannes der christliche Gottesdienst das Gegenbild zur staatlich-totalitären Inszenierung politischer Macht war. Auch die Offenbarung des Johannes kämpft bereits gegen die Anbetung der römischen Kaiser. Es wäre daher an der Zeit, angesichts mancherorts spürbarer liturgischer Versteppung die Elemente des Widerstands in der Offenbarung des Johannes neu zu entdecken. Denn solche Elemente hatten das Überleben der jungen Christenheit im Würgegriff des staatlichen Kultes gesichert. Wie immer, wenn sich das Christentum der zweckmäßigen Anpassung an das Heidentum zu erwehren hatte, um nicht unterzugehen, geschah auch in der Offenbarung des Johannes die kritische Selbstbesinnung im gezielten Rückgriff auf Schrift und Propheten des Judentums. –

¹ Hinweis der Redaktion: Der vorliegende Beitrag ist die deutsche Originalfassung eines Vortrages, der am 9. Juli 2012 in Cork (Irland) gehalten wurde und voraussichtlich 2013 in englischer Sprache erscheinen wird: J.E. Rutherford – V. Twomey (Hrsg.), *Eucharist: Sacrifice and Communion. Proceedings of the Fifth Fota International Liturgical Conference, 2012, Dublin – New York 2013*. Der Verfasser bereitet derzeit einen umfangreichen Kommentar zur Offenbarung des Johannes vor (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

Die scheinbar unüberwindlichen Mauern des Staatskults zerbröselten angesichts des transzendenten Gottes und seines heiligen Volkes. Die Orientierung an gewissen jüdischen Grundsätzen hat das Christentum öfter vor dem Schlimmsten bewahrt, zum Beispiel im Kampf gegen die Gnosis.

Besonders seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts begann man, die jüdischen Texte aus Qumran ernster zu nehmen, eben nicht mehr nur als Produkte einer »Sekte«. Besonders wichtig wurden deren Beziehungen zur Hekhalot-Literatur, denn deren Vorstufen konnte man weitgehend in den Qumran-Texten finden. Hier hat wohl auch Etliches aus dem Jerusalemer Tempel-Kult die Zerstörung des Tempels überlebt. Da die Offenbarung des Johannes wohl vor 70 n.Chr. entstanden ist, darf man annehmen, dass viele Dinge hier aufgehoben sind. So kann wohl gelten: Die Offenbarung des Johannes ist Zeugnis frühchristlicher und damit frühjüdischer Liturgie; sie ist bereits stark an der Hekhalot-Mystik orientiert. Und es wäre hilfreich, Anregungen aus dieser Tradition wieder aufzugreifen. Denn vom Judentum gerade in seiner liturgischen Gestalt lernen bedeutet überleben lernen.

Kultgemeinschaft mit den Engeln

Die jüdischen und ostkirchlichen Liturgien betonen diesen Punkt sehr stark. Die neueren und neuesten westlichen Fassungen verkürzen je nach Bedarf. Diese Abkürzungen bis hin zu der Formel »mit allen Engeln« sind nur scheinbar zweckmäßig. Denn die Nennung der vielfarbigen und vielgestaltigen Himmelsmächte bedeutet eine Multiplikation der Herrlichkeit Gottes. Wer an dieser Stelle »keine Zeit« hat, versäumt die Wahrnehmung dessen, dass Gott kein Punkt ist, sondern der Eine in unmessbarer und unvorstellbarer Vielfalt ist, Reichtum und nicht armselige Verkümmern zu einem Punkt. Engel stellen die vielen Seiten des unfassbaren Gottes dar. Nur plurale Aussagen sind angesichts der Herrlichkeit des Einzigen möglich. Die Kultgemeinschaft mit den Engeln nennt jede Präfation vor dem Trishagion.

Das basileomorphe Element

Darunter versteht man den Thron Gottes als Mitte. In Offenbarung 4 ist der Thron Gottes Anfang, Höhepunkt und bleibende Mitte der Kulthalle Gottes, die wie nebenbei auch die ganze Heilsgeschichte umfasst. In der kaiserlichen Stiftskirche St. Simon und Juda in Goslar ist noch in der Domvorhalle der Kaiserthron zu besichtigen, mit den lebenden Wesen und Cheruben auf den massiven steinernen Balustraden. In der Basilika stand, als sie noch bestand, dieser kaiserliche Thron als direktes Abbild von Gottes Thron in der Mitte des Domes. Wenn der Kaiser zu Besuch war, durfte er darauf sitzen. Ähnlich war es im Aachener Münster. – Leider ist der Sitz seit fast tausend Jahren verwaist. Doch – nur wenn es darüber einen Gott gibt, könnte unter sehr differenzierten Umständen ein Alleinherrscher ertragbar sein.

Widerstand gegen den »allmächtigen« Staat bzw. Kaiser

Die Offenbarung des Johannes zeigt: Liturgie ist politisch, weil Politik liturgisch ist (H. Becker). In ihrer Neigung zur Selbstinszenierung sind Politiker überaus leicht zu Allmachtsphantasien verführbar. Die Offenbarung des Johannes entlarvt das und bietet zugleich das göttliche Urbild an. Denn die Offenbarung des Johannes bezieht den Staatskult der teuflischen Nachahmung. So entsteht aus Offenbarung 11–18 die Gestalt des Antichrist. Diese Gestalt entspricht der starken Hervorhebung der Christologie. Denn immer wieder stehen Herrscher an der Schwelle zur Selbstvergötzung. Denn das Teuflische ist immer die Nachahmung des legitim Messianischen. Besonders während des Dritten Reiches wäre ein solches Denkmuster hilfreich gewesen. Auch in der Gegenwart kommt es nun allerdings nicht darauf an zu fragen, wer denn nun der Antichrist ist. Doch Tendenzen mit dem Anspruch, ohne Gott das Heil zu schaffen, gibt es zuhauf.

Anbetung

Zusammen mit Kniebeuge und Lob Gottes ist Anbetung der dritte Weg, auf dem in der Offenbarung des Johannes das Erste Gebot liturgisch umgesetzt wird. Für die Offenbarung des Johannes ist 5,11–13 zu nennen: »Und ich schaute [...] und hörte den Gesang unzähliger Engel, der laut ertönte: Macht, Reichtum. Ich hörte, wie alle Geschöpfe riefen: Lobpreis, Ehre, Herrlichkeit und Macht dem Thronenden und dem Lamm für immer und ewig!« Die Anbetung vollzieht sich hier als eine doxologische (mit nominalen Attributen ausgestattete) Akklamation (Zuruf).

Wenn ich als Katholik das Stichwort »Anbetung« höre, denke ich an den Hymnus des hl. Thomas von Aquin: *Adoro te devote* – Gleichzeitig aber bemerke ich, dass in der üblichen Gemeindefrömmigkeit Anbetung kaum noch vorkommt. Fragt man nach, so wird als Begründung zumeist der Zeitmangel angegeben. Die radikale Verkürzung aller liturgischen Abläufe lässt ein Klima von Hast und Eile entstehen. Denn er anbeten will, muss zuvor »seine Wege sammeln« (Augustinus). Und wenigstens versuchen, ganz zu werden, um sich geben zu können.

Kniebeuge/Proskynese

Fast alle einschlägigen Stellen der Offenbarung des Johannes berichten neben den Akklamationen vom anbetenden Niederfallen. – Zum Beispiel Offenbarung 11,16: »Und die 24 Ältesten, die Gott gegenüber auf ihren Thronen saßen, fielen anbetend vor Gott auf ihr Angesicht und riefen gemeinsam: Dank sei dir, Gott, Herr über alle Dinge, der du bist und der du warst. Dank sei dir, dass du die Macht ergriffen hast und dass du unser König bist.« Die Proskynese steht immer im Anfangsteil der Begegnung mit Gott oder seinem Engel. In der radikalen Form liegt dann der Mensch so flach auf der Erde, dass der erscheinende Engel oder Bote Gottes ihm mit dem

Arm helfen muss, damit er aufstehen kann. Denn Proskynese ist Eingeständnis menschlicher Schwäche, denn in der Gegenwart Gottes oder seines Boten kann ein Mensch nicht einfach stehen bleiben. Er braucht vielmehr eine himmlische Stärkung. Das »Stehen« in Röm 5,2 ist aus der Szenerie der Audienz zu erklären. Wer die Gnade des Herrschers gefunden hat, darf stehen. Die Versöhnungstheologie, die Paulus hier nennt, setzt wohl im Bild die vorangehende Proskynese voraus.

In Liturgie und Volksfrömmigkeit der Gegenwart dagegen verschwindet die Proskynese (nur noch von Klerikern zu Karfreitag und bei Weihen) und die Kniebeuge (selbst wenn der Liturge ausdrücklich dazu auffordert, wie am Karfreitag). Das Verschwinden auch der Kniebeuge offenbart den Verlust eines Verstehens der Gesamtheit der Liturgie.

Gerade weil das Numinose auch im Falle der Proskynese in der Regel unsichtbar bleibt, wird die leibhaftige Reaktion der Menschen um so wichtiger, weil sie die Unsichtbarkeit der anderen Hälfte der Szene wettmacht.

Weihrauch

Der Gebrauch von Weihrauch war Ausdruck einer ganzheitlichen Liturgie, in der auch das Riechen und »ein Feuerchen« in den Kult gehörten. In Offenbarung 8,3 berichtet der Seher Johannes davon, dass ein Engel sich vor dem Brandopferaltar aufstellte und sein goldenes Räuchergefäß mit Feuerbrand füllte. »Dazu bekam er eine Menge Weihrauch, den er, vermischt mit den Gebeten aller Heiligen, auf dem goldenen Räucheraltar direkt vor dem Thron verbrennen sollte. So stieg der Duft des Weihrauchs [...] vor Gott auf.« – Da der Weihrauch auch auf der religiösen Gegenseite (Kaiserkult) der göttlichen Verehrung eines Menschen diente, war der Konfliktfall damit gegeben, wenn beide Forderungen aufeinander trafen: die alleinige göttliche Verehrung des Gottes Israels und Jesu Christi – oder die göttliche Verehrung des römischen Kaisers.

Nun gibt es den Konflikt um die rituelle kultische Verehrung (noch dazu mit Weihrauch) nicht mehr. Die Frage nach Gott oder Götzendienst scheint sich verschoben zu haben. Dennoch gibt es im modernen Führerkult und in seinen Transformationen genügend analoge Probleme. Fast unausweichlich ist angesichts der Arbeitslosigkeit das Karrieredenken die stärkste Kraft, die in Richtung Götzenverehrung zieht. Weihrauch macht positiv die Alleinanziehung Gottes sichtbar. Dadurch, dass – wie in der Offenbarung des Johannes – der Weihrauch das Gebet darstellt, werden auch die Beter in ihrer Gesamtheit einbezogen in das Opfern von Weihrauch.

Schließlich geht es hier darum, dass man Kult auch riechen kann. So ist der katholische Kult dadurch anthropologisch »gereift«, weil er das Geruchsorgan, das Tanzen (Ministrieren), das Berühren z.B. des Bodens in der Kniebeuge mit einbezieht. Diese anthropologische Ausrichtung kann man nur als weise bezeichnen. Sie wird durch eine Orientierung an der Offenbarung des Johannes jedenfalls sehr gestärkt.

Siegeslieder

Nicht berücksichtigt blieben bisher in der Formgeschichte (auch in meiner eigenen: Formen und Gattungen im Neuen Testament, 2006) die Siegeslieder der Offenbarung des Johannes. Dieser Charakter betrifft einen Großteil der Hymnen und Lieder dieses Buches. Für diese Siegeslieder ist der Name Epinikion im griechischen Kulturbereich längst traditionell. Denn ein Epinikion ist »ein von einem Chor vortragener Preisgesang auf einen Sieger«, zum ersten Mal belegt im Jahre 520 v. Chr. für den Olympiasieger Glaukos. Während die Anfänge der Epinikien in kriegerischen Auseinandersetzungen liegen, gibt es sie seit der späten archaischen Zeit auch bei Festspielen.

Das griechischsprachige Judentum, das die Septuaginta hervorbringt, zeigt eine Vorliebe dafür, Psalmen als Siegeslieder zu benennen. Öfter ersetzt bei dem griechischen Übersetzer Theodotion das »*eis nikos*« (für den Sieg) das sonst häufigere »*eis telos*« (am Schluss). So kommen bei den griechischen Übersetzern der hebräischen Psalmen rund 20 Psalmen zu dem Titel »Siegeslied«. Dazu tritt noch Psalm 8,1 (für Salomon, zum Sieg) und Psalm 8,10. Bei Gregor von Nyssa werden die Psalmen generell *epinikioi hymnoi* genannt.

Dieser Titel wird auch auf das Trishagion (Dreimal Heilig) angewandt, das bis heute in der griechischen Kirche den Titel »Epinikion« trägt (vgl. z. B. die Jakobus- und die Chrysostomus-Liturgie). Die Offenbarung des Johannes spielt insofern in diesem Prozess eine wichtige Rolle, als die Szene in 5,5 mit der Proklamation beginnt: »Siehe, gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, zu öffnen das Buch und seine sieben Siegel.« Insbesondere die Hymnen in 11,13 und 17f, aber auch in 12,10 und in Kapitel 19,2–8 sind zweifellos Siegeshymnen aus dem Bereich des Lammes.

In den späteren liturgischen Texten wird besonders Christus, das österliche Lamm, als Sieger gefeiert, so etwa im *Victimae paschali laudes* (*mors et vita duello conflixere mirando: Dux vitae mortuus regnat vivus; surrexit Christus a mortuis vere, tu nobis victor, rex miserere*). Oder im Exsultet (*Christus ab inferis victor ascendit*).

Fazit: In der Offenbarung des Johannes ist der Sieg des geschlachteten Lammes über die Weltmacht Rom das zentrale Thema. Alle Hymnen und Loblieder stehen zu diesem zentralen Thema in engster Beziehung. Auch die sogenannten Überwinder-sprüche am Schluss der sieben Gemeindebriefe (»Dem Sieger will ich geben« etc.) leben in dieser Tradition.

Nähme man dieses Thema in die Praxis der Verkündigung und Volksseelsorge auf, dann könnte es vielfach die depressiven und resignativen Züge beseitigen. Die ganze Welt paganer Könige und Reiche ist seit dem 1. Weltkrieg sukzessive (z.B. durch das Christ-Königs-Fest) durch das Bild Christi als des Königs und Siegers ersetzt worden (*Christus vincit, Christus regnat, Christus, Christus imperat*). Erst kürzlich konnte ich entdecken, dass das häufigste Gebet in den Glockeninschriften des Mittelalters lautet: *O rex gloriae Christe veni nobis cum pace*. Wie zu Zeiten der Offenbarung des Johannes gibt es daher auch heute die Möglichkeit einer öffentlichen

politischen Wirksamkeit der Offenbarung des Johannes. Der Glaube an Jesus Christus ist damit die konkrete und sinnvolle Alternative zu den Diktaturen und Weltreichen.

Denn der Kampf um die Herzen der Völker wird im Bereich der Bilder und Zielvorstellungen geführt, entschieden aber wird er an einem glaubwürdigen messianischen Anführer. Am Ende geht es nicht um abstrakte Ideen und Programme, sondern um einen Menschen.

Ist das Lamm der Apokalypse das Passahlamm?

In der neueren katholischen Theologie gerade in Deutschland ist man wohl doch allzu gern bereit gewesen, alle Lämmer des Neuen Testaments über einen Kamm zu scheren. Und man hat es verknüpft mit der älteren und meines Erachtens nicht mehr haltbaren Theorie, der Verfasser des Johannesevangeliums und der der Offenbarung des Johannes seien identisch. Daher setzte man das AMNOS von Joh 1,29 gleich mit dem ARNION von Offenbarung 5,6 und beide Tiere überdies mit dem leidenden Gottesknecht nach Jesaja 53, der nur wie ein Lamm (*probaton, amnos*) seinen Mund nicht auf tut, der aber selbst kein Lamm ist (auch nicht metaphorisch). Das Schaf von Offenbarung 5 hat überhaupt gar nichts mit Sünden zu tun, und es steht auch nicht für den rettenden Auszug aus Ägypten. Das Schaf von Offenbarung 5 ist zwar geschlachtet, doch nicht zur Sühne, sondern um alsbald als Löwe der König der Könige zu sein. Der Märtyrer wird König, und das stolze Rom wird versenkt.

Die Frage nach der Würdigkeit

Eine der typischen sprachlichen Kleinformen der hellenistischen Antike im Umkreis des Neuen Testaments ist die Formel »*axios estin*«. Denn der personalen Eigenart des Glaubens an den Messias entspricht auch die Frage nach der persönlichen Würdigkeit aller einzelnen. Dass Würdigkeit so häufig thematisiert wird, findet seine Entsprechung in der häufigen Betonung der Heiligkeit. Denn nur wer würdig ist, kann dem Heiligen standhalten. Und wer »würdig« ist, kann zur Entstehungszeit der Offenbarung des Johannes jedes Amt bekleiden. Daher finden wir in den Inschriften für Künstler, Volkshelden oder Mäzene oft das Attribut »würdig ist er«. Daher ist nach der Offenbarung des Johannes Jesus Christus würdig, jede Art Ehre zu empfangen. »Würdig« ist in der Offenbarung des Johannes daher eine akklamativ zuerkannte Qualität Gottes und des Lammes. Und die Frage nach der Würdigkeit durchzieht auch alle alten orientalischen Liturgien; die Formel »es ist würdig und recht« ist vom Anfang des eucharistischen Hochgebets her jedem geläufig. Vor der Kommunion sagt man nur noch einmal »Domine, non sum dignus«, nur Gebete wie dieses, die vom *indignus famulus tuus* sprechen, sind verschwunden. Dass in aller Regel alle sich für würdig halten (und zu einhundert Prozent zur Kommunion gehen), ist meiner Ansicht nach ein Unding. Dass in den jüngeren westlichen Liturgien das Thema Würdigkeit fast ganz verschwunden ist, signalisiert nur den Verlust der Dimension

der Heiligkeit. In vielen neueren theologischen Kommentaren zur Eucharistiefeier finde ich das *Gloria in excelsis Deo* vollständig unterbewertet und vernachlässigt. Als Anwalt der Liturgie der Offenbarung des Johannes halte ich das für höchst bedauerlich. Nochmals: Würdig sind nach der Offenbarung des Johannes nicht Menschen, sondern Christus, das Lamm.

Allgemeines Priestertum?

Besonders in der ökumenischen Diskussion ist es üblich geworden, aus der Verwendung von Exodus 19,6 in 1 Petrus und in der Offenbarung des Johannes das »allgemeine Priestertum aller Gläubigen« als christliche Lehre herzuleiten. In der Offenbarung des Johannes gilt das für 1, 6; 5, 10; 20,6. – Doch leider geben auch diese Stellen der Offenbarung nicht her, was man oft gerne daraus ableiten möchte: eine Aufhebung der Unterschiede zwischen Priestern (Ältesten) und Laien oder zwischen Männern und Frauen in der Liturgie. Und »allgemein« ist das Priestertum hier auch nicht. Vielmehr ist königlich und priesterlich die Gemeinde im Ganzen, und zwar im Unterschied zu den Heidenvölkern, die beides nicht sind. Als priesterliches Königtum sind vielmehr alle Christen Eigentum Gottes, nämlich heilig.

Der Wechselgesang

Das auf Antrieb dominierende liturgische Merkmal des in der Offenbarung des Johannes Geschilderten ist der Wechselgesang zwischen unterschiedlichen Gruppen in dem großen Szenario des himmlischen Gottesdienstes. Mit einem etwas unscharfen Begriff nennt man ihn antiphonarisch oder responsorisch.

Offenkundig ist, dass dazu an allererster Stelle die Beantwortung einer Textvorgabe mit »Amen« (Nehemia 8,6; 1 Korinther 14, 16) oder mit »Halleluja« gehört. Der liturgisch-theologische Sinn der Antiphonen im Gottesdienst liegt darin, dass gegliederte Fülle hör- und sichtbar wird. Erst durch die verschiedenen Beiträge, die ordentlich aufeinander abgestimmt sind, kann ein Ganzes entstehen. Diese Ordnung nennt man »Harmonie«. Es ist erwartbar, dass die Vor- und Urbilder dieser himmlisch-irdischen Ordnung in jüdischen visionären Himmelsreisen nachzulesen sind. In jedem Fall ist diese harmonische Ordnung streng abgezirkelt. Ein liturgisches Chaos ist das genaue Gegenteil. Denn für jeden Beitrag gibt es eine räumliche und zeitliche Festlegung. Insofern ist das Zuhören und Reagieren im Miteinander den Zufallsprodukten von Laienspielern entgegengesetzt. Dieselbe präzise Ordnung findet sich auch in den Schilderungen des Endgerichts, Posaunensignale geben den zeitlichen Plan wieder. Die erste und letzte Posaune sind dabei die wichtigsten Signale. Da es sich um himmlische Herrscharen handelt, deren Erzfeldherr Michael ist, sollte man nicht vergessen, daß der Sitz im Leben dieser Darbietungen nicht das Festspielkonzert ist, sondern die Militärmusik. Schließlich ist es eine Ordnung um Leben und Tod.

Kritisch ist diese Konzeption apokalyptischer Musik einzubringen gegen noch immer wirksame Tendenzen, die für den Gottesdienst jede Ordnung ablehnen (und zwar als »gesetzlich«), weil man irrtümlich meint, so etwas wie ungezügelter menschliche Spontaneität sei das Geheimnis des Schöpferischen in der Schöpfung.

Fazit: Der Wechselgesang in der himmlisch-irdischen Liturgie ist Merkmal der göttlichen Überfülle, der harmonischen Schönheit und der göttlichen Ordnung, die diesen Gottesdienst auch in die Ordnung des Kosmos einfügt. Letzteres kann man am besten erkennen an der syrischen Adam-Apokalypse (Patrologia Orientalis 1,1), die das Stundengebet der Kirche einordnet in die Ordnung der Gestirne und der Himmelsräume.

Übersicht über die antiphonarischen Stücke der Offenbarung des Johannes:

4,8.11 (Vier lebende Wesen = LW): Trishagion – Antwort der Ältesten als Axios-Akklamation

5, 9-14: Neues Lied – Antwort (Engel, LW, Älteste) – Antwort der ganzen Schöpfung – Amen-Antwort der LW und Ältesten

7,10–12 »große Zahl« (Kirche) – Amen-Antwort der Engel, Ältesten, LW

(Bericht über Lied in 14,2f) Lied in 15,3b–4

19,1b–2.3 mit Halleluja eingeleitete Antwort der »großen Menge«

19,4b: Amen, Halleluja

19,24 Älteste

22,16–20 Schlussdialog: Jesus: Ich bin..., – Geist und Braut: Komm!, Hörer: Komm! Seher Johannes: Wer will, nehme..., ich bezeuge... 22, 20 Jesus: ja, ich komme bald – Seher Johannes: Amen, Komm, Herr Jesus

Dieser Schlussdialog ist ein komplexes Gebilde mit fünf verschiedenen Sprechern bzw. Rufern. Weil Jesus als der Lebendige dargestellt wird (wie in 1,9f), ist seine Ankündigung, er werde bald kommen, glaubhaft. – Der Ruf »Komm, Herr (Jesus)!« ist hier daher im Rahmen von Naherwartung zu verstehen. Anders in 1 Korinther 16, 22 und Didache 10, 6, wo der Ruf »Unser Herr Komm!« die Funktion einer Gerichtsandrohung hat.

Ich halte es für einen Irrtum, den Ruf »Unser Herr komm!« zur frühchristlichen Abendmahlsliturgie zu rechnen. Leider hat die sog. Lima-Liturgie diesen Irrtum befördert. Denn nirgends im frühen Christentum ist der Ruf »Unser Herr komm!« als Teil der Abendmahlsliturgie nachweisbar.

Die Rolle der 24 Ältesten

Die Ältesten könnten so etwas sein wie die Umsetzung des Zwölfergremiums für den maßgeblichen Gottesdienst im Himmel. So fällt zum Beispiel auf, dass sie sehr regelmäßig bei den Antiphonen beteiligt sind, und zwar als respondierende Gruppe. Im frühen Christentum stellen die 24 Ältesten die Summe der kirchlichen Hierarchie dar. Wegen der Anzahl (24 = 2mal 12) besteht eine erkennbare Beziehung zu dem Gremium der zwölf Apostel. – Die Rolle der 24 Ältesten in der Offenbarung erinnert an alttestamentlich-jüdische Priesterchöre. Eine direkte Herleitung beabsichtigt die

Offenbarung des Johannes jedoch nicht, auch fehlt in der Offenbarung des Johannes jeder Hohepriester, wird doch ausdrücklich erklärt, im Himmel gebe es keinen Tempel. – Die kollegiale Ältestenverfassung, die man oft mit Verweis auf das himmlische Gremium stützen möchte, kann allerdings eine Konzelebration bei der Eucharistie nicht stützen.

Die Ältesten legen ihre Kopfbedeckung ab

Der Hut des Geistlichen zählt nur noch bei sehr konservativen Gruppen zum priesterlichen Gewand. Nur bei Bischöfen ist das noch anders. Das Spiel »Mitra auf, Mitra ab« hat mich bei Pontifikalämtern stets interessiert. Dabei ist »Hut ab« bzw. »Mitra ab« stets ein Zeichen der besonderen Anbetung Gottes. Der Ursprung ist persisch, wie man aus der Chronik von Zuqnin weiß. – Wo also der Hut und das Liften des Hutes zur Kultur gehört, wird es auch liturgisch verstanden. Nun kann nicht die Liturgie von sich aus die Wiedereinführung des Hutes als männliches Modeattribut fordern. Daher plädiere ich dafür, dass man wenigstens bei Bischöfen den alten Ritus der Offenbarung des Johannes beibehält, das aber konsequent und gut geregelt, denn es gibt im ganzen nur wenige Zeichen für bischöfliche Demut in der Liturgie.

Eucharistie und das Essen von Gottes Wort

Die Offenbarung des Johannes kennt keine Feier der Eucharistie. Aber sie bezeugt archaische Vorstellungen, die es gestatten, Eucharistie leichter zu denken. Das Geheimnis bleibt dadurch bestehen, aber sein Ort wird klarer erfassbar. Denn das Geheimnis ist ähnlich wie die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus.

Ein nicht unwesentlicher Aspekt der Auffassung von der Eucharistie wird durch Offenbarung 10,8–9 erhellt. Der Seher Johannes wird aufgefordert, aus der Hand des Engels eine Buchrolle zu nehmen und sie zu essen. »Dein Magen wird davon bitter werden, doch schmecken wird sie honigsüß«. Denn, »du musst noch einmal Prophet sein über Völker, Nationen und viele Könige«. Diese Stelle nimmt Bezug auf Ezechiel 3,1–2: »Menschensohn, was du vor die hast, iss; verzehre diese Buchrolle da; dann mache dich auf und rede zum Haus Israel[...]«. – Im Unterschied zu Ezechiel kennt die Offenbarung des Johannes auch Bitteres. Neben der Heilsbotschaft steht die Gerichtsbotschaft.

Zu den Bindegliedern zwischen Altem und Neuem Testament gehört der Bericht über die Bekehrung der Aseneth: Der Engel, der Aseneth bekehren soll, bricht ihr ein Stück Honigwabe, das er ihr zu essen gibt: »Siehe doch, du aßest das Brot des Lebens und trankst den Kelch der Unsterblichkeit« (C. Burchard, S.681). Denn kleine Kinder bekommen Honig. Entsprechend in anderen Texten über die Bekehrung zum Glauben an Gott. In der koptischen *Historia Pachomii et Theodori* (ed. Amélineau): Der Tau, der vom Himmel kommt, wird zu einem Honigkuchen, und das sind alle die »Gaben« (Charismen), die vom Herrn kommen.

In allen genannten Texten wird die Begegnung von Gott und Mensch als Nahrungsvorgang (mit etwas Süßem) geschildert. Denn als Mitteilung einer abstrakten Theorie kann man sich diese Begegnung nicht vorstellen. Bei den Propheten (Ezechiel, Johannes) geht es ausdrücklich um etwas, das wir Inspiration nennen würden. Das, was aus dem Mund des Propheten herauskommt, muß vorher von Gott in ihn hineingelegt worden sein. Und was man in den Mund hineinlegt, wird gegessen. Der Weg über die Bilder vom Hören und Reden wird hier bei der Darstellung nicht gegangen. Denn Essen und Reden ist leibhafter. Wie man weiß, ist der Abstand zwischen Gehörtem und Geredetem oft recht groß. Aufnehmen der Nahrung scheint »identischer« zu sein.

Genau darin aber liegt die Bedeutung von Offenbarung 10 für die Eucharistie nach Joh 6. Denn nach Joh 6 kommt es darauf an, Jesus persönlich (mit Fleisch und Blut) zu essen und zu trinken. Denn nach Joh 1 ist er das Wort, das Mensch geworden ist. Wer ihn isst und trinkt, der nimmt ihn ganz in sein Herz auf.

Diese Beobachtung hilft uns, einen gewissen Mangel in der eucharistischen Frömmigkeit abzustellen. Das Erste und Wichtigste bleibt unbestritten, den Herrn anzubeten und dem Herrn zu danken. Aber oft fehlt hier an der persönlichsten Stelle der Gottesbegegnung das, was weiterführt, dass wir nämlich das Wort Gottes in uns aufnehmen und wie die Propheten fortan mit unseren Worten und Taten Zeugnis ablegen von diesem Wort. – Auf diese Worthaftigkeit der Eucharistie macht auch Joh 6,63 aufmerksam: Denn auf die Frage hin, was da vermittelt wird, lautet die Antwort: heiliger Geist. Dem entspricht vor allem, dass in den Epiklesen der alten Liturgien immer wieder und hauptsächlich vom heiligen Geist die Rede ist.

Fazit: Ähnlich wie Joh 6 klärt auch Offenbarung 10 eine wesentliche Voraussetzung für die Abendmahlstheologie der frühen Christen: Gottes Wort kann man essen. Im Abendmahl ist – wie das Johannesevangelium im Ganzen lehrt – Gottes Wort exklusiv auf Jesus konzentriert. Die Essbarkeit des Wortes Gottes ist auch daran ausgerichtet, dass das eucharistische Brot süß ist, nämlich ungesäuert. Es ist Zeichen des Lebens wie auch der Honig, der an seiner Stelle stehen kann. – Diese Beobachtungen sind dazu angetan, die gewöhnliche eucharistische Frömmigkeit kritisch zu inspirieren, denn im Lichte dieser Tradition ist diese Frömmigkeit oft zu subjektiv und zu gefühlig. Und dass Jesus als Gottes Wort zugleich Schöpfungswort ist, hilft unserem Glauben an die Realpräsenz, weil Jesus mit der Macht des Schöpfungswortes Brot und Wein konsekriert.

Fazit: Die Offenbarung des Johannes ist nicht einfach eine Bestätigung unserer liturgischen Kultur, sondern in der Tat ein Aufruf, zu den Grundlagen zurückzukehren – freilich nicht im Sinne eines blinden Biblizismus. Amt und Gottesdienst sind in der Kirche von der eschatologischen Zukunft her zu denken. Die Apostelkreuze an den Innenmauern jeder Kirche erinnern dran.

Zur Morgenröte der Neuzeit¹

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

Der Historiker Gebhard betont in seinem Vorwort seine Freundschaft zur Frankreich, denn Titel und Inhalt seines Buches könnten das Gegenteil vermuten lassen. Dieser Titel ist genial gewählt, denn unter dem Schein der Freiheit und Gleichheit verbergen sich Mord und Totschlag. Statt fraternité brachte das Ereignis am Morgen der Neuzeit, die Französische Revolution, die brutalité.

Der Verfasser beginnt mit einer Lagebeschreibung: Der Armut des niederen Klerus stand das fürstliche Einkommen des höheren gegenüber. Die Kirche war für Erziehung und Armenfürsorge zuständig. Die Dominikaner und Frauenklöster hatten guten Nachwuchs. Die Männerklöster befanden sich in einem beklagenswerten Zustand. Der Adel hatte Macht und konnte die Haushaltssanierung verhindern. 22 Millionen des dritten Standes lebte auf dem Land, Paris hatte 600.000 Einwohner.

Frankreich stand wegen der Kriege (in Amerika gegen den Erbfeind England) vor dem Bankrott. 1788 betrug die Staatsverschuldung 4 Milliarden Livres, der Schuldendienst verschlang 290 Millionen. Der Brotpreis stieg um 200%. In den verschiedensten Gruppen sammelte sich die Unzufriedenheit. Dazu kam die Mentalität der Aufklärung mit ihrer weltfernen, deistischen Gottesvorstellung. Nicht das breite Volk, sondern die Mittelschicht (Juristen, Pfarrer, Lehrer) waren dafür aufgeschlossen. So ist es kein Wunder, dass die Stände des Adels und des Klerus zur verfassungsgebenden Nationalversammlung später überliefen. Deshalb hob man die Steuerprivilegien des 1. und 2. Standes auf und verfasste die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte; die wurden die »Bibel der neuen Zeit« genannt. Die Erstürmung der Bastille, ein Gefängnis und Pulverturm, führte zu einem Blutbad. Das Morden forderte Hunderte und später Tausende Opfer. Der Autor schildert dann die moralisch abgerutschte Lage am Hof, Charakter und Eignung des Königs und der Königin, aber auch die aus Angst geschehene Emigration; bezeichnenderweise ließen sich dazu die ländliche Bevölkerung hinreißen, die die Schlösser plünderte und organisierte Bettlergruppen verstärkte. Die Verwaltung war ineffizient und wurde es immer mehr. Dass die Vertreter des Alten Regimes die Zeichen der Zeit nicht verstanden haben, zeigt ihr großspuriges Verhalten in der Emigration.

Das zweite Kapitel ist mit einem Wort Mirabeaus überschrieben: »Die Schwierigkeit einer Revolution liegt nicht darin, sie in Gang zu setzen, sondern sie in Schach zu halten«. Zur Tilgung der Staatsschulden griff man auf das Kirchengut zurück und gab Assignaten (Papiergeld) als Schuldschein für den erwarteten Verkauf. Gewinner war das Großbürgertum, das sich den Güterkauf leisten konnte, und die Kirche, die vom materiellen Ballast befreit war, Verlierer die Armen, die sich kein Kirchengut kaufen konnten und am ökonomischen Niedergang litten. Die Besoldung der Kir-

¹ Gebhard, Horst: *Liberté, Egalité, Brutalité. Gewaltgeschichte der Französischen Revolution*, Sankt Ulrich Verlag Augsburg 2011, ISBN 978-3-86744-179-7), 304 S., € 22,-

chendiener wurde zum Problem; noch mehr die Kündigung des Konkordats und die Wahl der Bischöfe (also ohne die Zustimmung des Papstes), und schließlich der Zivileid, den viele Priester ablehnten, aber 57% leisteten. Gebhard gibt eine Geographie der Eidleistung (53ff). In der Kirchenprovinz Rouen legten 2.202 Priester den Eid ab, 2.134 lehnten ihn ab. Im Elsass sprach sich die Mehrheit des Klerus gegen die Eidleistung aus. Das Volk, ja Ehen und Familien spalteten sich. Die Mönchsorden wurden aufgelöst, außer sie standen im Kranken- oder Schuldienst; ein gottgeweihtes Leben zählte in dieser utilitaristischen Welt nicht. Die Parteiungen unter den Revolutionären werden geschildert und dann die Symbolik der Hinrichtung des Königs, die gegen jeden Rechtsgrundsatz verstieß (65). Einzelne herausragende Gestalten der Revolution, z.T. mit zweifelhaftem Charakter, werden geschildert (Hanriot 83f), ebenso die letzte Nacht der Girondisten vor ihrem Tod. Ansprechend und interessant sind die Schilderungen einzelner revolutionärer Gestalten wie Charlotte Corday oder Marat, bis sich allmählich der Terror zu seinem Exzess entwickelte: Der allgemeine Wille trat an die Stelle des absoluten Königs als unbegrenzte Volkssouveränität, die aber nicht vom Volk, sondern durch Terrorgruppen ausgeübt wurde. Dieser Terror, der in Lyon durch Joseph Fouché und Collot d'Hebois ausgeübt wurde, forderte Hunderte von Toten, die durch Kanonenkugeln verstümmelt und dann von Soldaten erschlagen wurden, ebenso in Marseille und Toulous und in Nantes (20.000 Opfer!). Die Seiten (ab 108) wimmeln von Hinrichtungen und tötungssüchtigen Prokonsuln. Adlige, eidverweigernde Priester und Freunde von Emigranten waren besonders gefährdet. Die Kommissare erpressten die Angehörigen der Gefangenen und bereicherten sich persönlich (111). Dass diese Sadisten sittlich total abgerutscht waren, zeigen ihre Trunksucht und Schamlosigkeit, bei Hinrichtungen nackt neben barbusigen Frauen als Göttinnen der Vernunft zu sitzen (112). Acht von zehn Politikommissaren nahmen an der Dechristianisierungskampagne teil: Atheismuspredigten, auslöschen des »Saint« bei Ortsnamen, Wegnahme von Figuren usw. auf Friedhöfen. Offensichtlich hatten diese Dechristianisatoren ein persönliches Problem aus ihrer Vergangenheit mitgeschleppt. Sie machten Jagd auf Priester, waren aber früher selbst Priester oder Ordensangehörige. Carrier ließ als erster »Priesternoyaden« durchführen: 90 Priester kamen in der Loire um. Aus den Kathedralen wurden die Heiligenfiguren entfernt und durch Statuen von Brutus ersetzt.

Das »Verdächtigungsgesetz« vom 17. Sept. 1793 öffnete der Gesinnungsschnüflei und der Verdächtigung Tür und Tor. Der Bürgerausweis wurde Vorschrift, etwa zum Kauf von Lebensmitteln, wurde aber Aristokraten grundsätzlich verweigert: Ein Überwachungssystem, das an die Judenvernichtung in der Nazizeit erinnert. J. B. Cloet unterschrieb seine Briefe mit »erklärter Feind Gottes« (118). Es herrschte allgemeine Rechtslosigkeit!

Das fünfte Kapitel gilt Robespierre und Saint-Just. Es ist schwer, das Charakterbild Robespierres zu zeichnen. Der Ideologe will das Reich Gottes auf Erden gründen und schlittert in den gleichen Abgrund wie der Kommunismus mit dem Paradies auf Erden. Die »Ähnlichkeit« von Papst und Kirche mit Robespierre und dem Jakobinerklub kann allerdings nicht überzeugen (131), auch nicht der Vergleich mit den Inquisitionsprozessen, die trotz aller Grausamkeit eine Möglichkeit der Rechtfindung boten.

Saint-Just wird in seiner radikalen Forderungen geschildert: »Die Ausrottung aller, die anders gesinnt sind, ist das Ziel meiner Politik« (139); als Chirurg der Gesellschaft, der kranke Glieder wegschneidet. Eine Parallele zu Heinrich Himmler lässt sich ziehen.

Im sechsten Kapitel: »Sie kämpften um ihren Glauben« wird der Vendéekrieg »die längste und die blutigste der bürgerkriegsähnlichen Unruhen der Franz. Revolution« behandelt. Der Verfasser sucht eine objektive Beurteilung, indem er das Pro und Kontra in der Beurteilung des Vendéekrieges darstellt. Der Krieg hat seinen Ursprung, so Gebhard, nicht im Gegensatz des royalistisch eingestellten Adels und des katholischen Klerus zur Revolution – die Führer der Vendée waren ursprünglich dafür offen -, sondern im Glauben der von Grignon de Montfort geformten Bevölkerung. In Paris tat man die Erhebung als Adelskomplott und die religiösen Gefühle der Bevölkerung als Fanatismus ab (149). Anfänglich siegten die Vendéer, aber dann übten die Republikaner in sadistischer Quällust Rache: Die »höllischen Kolonnen« mordeten, vergewaltigten, verbrannten, es war »ein gigantisches Massaker«, z.B. fielen 15% (117.257) der Einwohner der Vendée der Unterdrückung zum Opfer, 20% des Wohnraumes wurde zerstört. 38% der Einwohner von Cholet wurden getötet. »Weil das Volk der Vendée nicht bereit war, sich der jakobinischen Ideologie zu unterwerfen, sollte es ausgerottet werden« (167).

Das siebte Kapitel handelt vom »Kampf gegen Kirche und Glauben«. Die Dechristianisierung hatte ein Vorspiel: Rückgang der geistlichen Berufungen; Spannungen im Klerus; Unabhängigkeit vom Papst in Fragen der Disziplin (= Gallikanismus) und die theologische Aufwertung der Pfarrer (als Nachfolger der Apostel) zerstörte die Autorität in der Kirche. Die Aufklärung forderte der Deismus und lehnte damit Offenbarung und Kirche ab. Spannungen zwischen den adligen Bischöfen und den nicht zum Bischofsamt zugelassenen, aber oft gebildeteren Professoren, aus deren Reihen später die konstitutionelle Bischöfe kamen vergifteten die Atmosphäre. Die Kirche hatte zwar enorme Einkommen – 24% des Bodens war in ihrer Hand –, musste aber damit die Krankenpflege und das Schulwesen bestreiten. Die Revolutionäre hatten die kirchlichen Schulen besucht.

Vorboten der Dechristianisierung waren die Amtsaufgabe heiratswilliger Priester. Der Erzbischof von Rom erschien mit 17 seiner bischöflichen Vikare und mit 400 Priestern vor dem Nationalkonvent und erklärt seine Abdankung; doch gab es auch glaubenstreue Bischöfe (174f). In den Septembermorden von 1792 zeigte sich der Hass und die Grausamkeit. Schließlich wurden alle Priester, nicht nur die Eidverweigerer, verfolgt, Ersatzkulte (Kult der Vernunft) und Revolutionskalender eingeführt, christliche Symbole wurden eliminiert. Der Kult der Vernunft stieß bei der Bevölkerung auf Widerstand, auch bei Robespierre, der als Ersatz ein Fest des höchsten Wesens vorschlug. Die christliche Tradition äffte man mit neuen Riten nach, etwa die Verehrung von Revolutionären, die Beerdigung oder Autodafes. Der Ikonoklasmus ist heute noch an den Kirchen festzustellen. Die Lage der Juden und Protestanten wird ebenfalls dargestellt. Die Revolution richtete sich allgemein gegen den Offenbarungsglauben.

Der Revolutionskalender sollte die christliche Tradition beseitigen. Kein Sonntag, Beginn der Zeitrechnung mit der Gründung der Republik, Abschaffung christlicher Feste und der Heiligen im Kalender.

Das achte Kapitel behandelt die Vernichtung des Priestertums und des Ordensklerus: Die Verfolgung geschah im Jahrhundert der Aufklärung, die sich der Toleranz rühmte und war von einer extremen Grausamkeit. Sie brachte den Untergang von über 8000 Priestern, Mönchen und Nonnen und mehreren Tausend Laien, die aus Glaubensgründen zu Tode kamen (205). Kirchengüter, irgendwann von Gläubigen gespendet, wurden nun vom Staat konfisziert. Man zwang die Priester zu heiraten und die Bestallungsurkunde zurückzugeben. Die Kirchen wurden geschlossen. Die Hälfte der Weltpriester hat den Bürgereid geleistet. Der Aufforderung zur Dessertion verweigerten sich die Mehrheit der Mönche und »eine Quasi-Einmütigkeit bei den Nonnen« (213). So beschloss man, die Ordensleute auf die Straße zu setzen, aber die Nonnen bildeten verborgene Konvente.

Das Martyrologium der Franz. Revolution ist lang, reich und vielfältig! (216): 870 sind als Heilige anerkannt: Die Emigranten wurden nicht immer gastfreundlich aufgenommen, doch dann auch mit großer Freundlichkeit. Man kann für England und für Genf gerade von einer ökumenischen Annäherung sprechen (218). Die deportierten Priester wurden unmenschlich behandelt. Der Vf. schildert dann das Leben der Geheimpriester, die Frage der »Wiederaufnahme« der abgefallenen Priester (225). Man nimmt 4000 umgekommene Priester an. Ab S. 228 werden die Morde an Priestern in verschiedenen Gegenden Frankreichs geschildert. Die Noyaden in Nantes waren zunächst Priesternoyaden. Um eine neue Welt zu begründen, musste man die alte, die Kirche, vernichten. Allerdings hat auch eine sehr große Zahl von Priestern ihr Amt aufgegeben und geheiratet (234), wobei die Heirat als glaubenswürdige Bestätigung der Amtsaufgabe galt, denn nicht Heiratende wurden deportiert. Einfache Leute, von allem Frauen, setzten sich für die eidverweigernden Priester ein und boykottierten die Idleistenden. »Niemals gab es so viele gute Messfeiern in Frankreich als zur Zeit der Schreckensherrschaft. Robespierre hat den Himmel bevölkert, die Religionen in Frankreich gereinigt und gerettet, und nur unwissend behauptet und geglaubt, er habe sie beseitigt (237).

Die 17.000–20.000 Priester, die ihr Amt aufgegeben haben – teils aus innerer Bejahung der Revolutionsziele, teils auf Druck ihrer Gemeinde, teils, weil die Berufung fehlte, konstitutionelle Priester, die in streng katholische Gebiete kamen und von der Gemeinde als Eindringlinge betrachtet wurden (»intrus«) – übernahmen Aufgaben in der Armee, bei der »Revolutionsverwaltung« oder zogen sich zu ihren Familien zurück, um später ihr Amt wieder aufzunehmen. Da die Behörden diese Taktik vermuteten, zwangen sie die Priester zur Heirat.

In den Archiven (239ff) finden sich Belege von Priestern, die später die Annullierung ihrer Ehe verlangten, um ihr Amt wieder ausüben zu können, oder die Anerkennung ihrer standesamtlichen Ehe wünschten. Die Zahlen schwanken gewaltig, aber Gebhard geht von 7.000 bis 8.000 Eheschließungen von Priestern aus. »Viele Priester wurden vor die Alternative Gefängnis oder Heirat gestellt« (241). So bekannte ein Priester: »Ich heiratete aus Angst und machte mich zum Skandal meiner Gläubigen.«

(242). Viele Priester setzten ihren Dienst nach der Heirat fort, weil sie unter Zwang handelten und die »Amtsniederlegung« nur als Formalie gegenüber der Revolutionsregierung betrachteten.

Neben Priestern waren Nonnen das Hauptziel der Verfolgung (243ff). Die beeindruckende Schilderung der Hinrichtung der Karmelitinnen vor Campiègne kann hier nicht wiedergegeben werden, ebenso der Märtyrertod der 32 Nonnen von Orange und der Ursulinen von Valenciennes. Sie wussten, für wen sie starben, während es die vielen Revolutionärinnen, die nach dem Schlagwort »Die Revolution frisst ihre Kinder« auch starben, es nicht wussten (vgl. S. 85 über die letzte Nacht der Girondisten).

Das 9. Kapitel ist den Kindern und Frauen während der Revolution gewidmet: Nach Gebhard brachte die Revolution die Gleichstellung der unehelich Geborenen mit den ehelich Geborenen. Den Kindern religiöse Gedanken beizubringen war verbotener Fanatismus. Die Einführung des Schulsports diente der vormilitärischen Ausbildung. Das Verhalten gegenüber den Königskindern, die z. T. in völliger Einsamkeit (Zimmer ohne Tageslicht) leben mussten, zeigt, dass es den Ideologen nicht um den Menschen ging. Im Vendéekrieg wurden Frauen und Kinder aufgespießt und in heiße Backöfen geworfen. Den Frauen wurde zwar des Scheidungsrecht und Geschäftsfähigkeit zuerkannt, aber kein Wahlrecht; die Menschenrechte galten eigentlich nicht für die Frau. Kämpferinnen für Frauenrechte wurden geschildert (261, 265), aber auch die Selbstdegradierung der Frauen, die an der Guillotine sitzend die Hinrichtungen genossen (268); allerdings waren Frauen auch tapfere Kämpfer für den Glauben, die Priester in ihren Häusern versteckten.

Das 10. Kapitel bringt den Ausklang: Als der Henker den Kopf Robespierres zeigte, klatschte die Menge 15 Minuten lang. Man hatte genug von den Ideologen und fand wieder Gefallen an Mode und Kultur. Aus dem Direktorium trat immer mehr die Gestalt Napoleons hervor, der bei aller Selbstherrlichkeit auch katholische Züge erkennen lässt. Er ermöglichte das Weiterleben der Katholischen Kirche und des Glaubens. Dem diente das Konkordat mit dem Papst und die Heimholung der konstitutionellen Kirche. Diese innere Aussöhnung zwischen Untergrundpriestern, Eidesleistern, emigrierten Priestern und Bischöfen war eine große Aufgabe; dabei führende Persönlichkeiten werden geschildert. Der Papst verlangte von den Konstitutionellen den Widerruf des Eides. War das der erste Schritt zur Überwindung des Gallikanismus?

Horst Gebhard, promovierter Historiker und katholischer Priester, hat einen griffigen und treffenden Titel für sein Buch gefunden. Obwohl er als Historiker mit seiner Methode: Zahlen und Fakten (die für sich selber sprechen!), arbeitet, stellt er gelegentlich geschichtstheologische Überlegungen an: War das Blut der Märtyrer auch für Frankreich der Same für eine neue Kirche? Gebhard zieht Vergleiche zu Untaten des Dritten Reiches: War die Revolution ein Genozid? Die SS-Division »das Reich« hat in Oradour bei Limoges ein Massaker angerichtet, das einer Greuelthat in der Vendée gleicht. »An beiden Orten starben über 500 Menschen, die man in die Dorfkirche getrieben hatte, im Gotteshaus eingeschlossen und darin verbrannt hatte, darunter 110 Kinder unter sieben Jahren«. (251). Der Massenmord ereignete sich, als die *Colonnes infernales* unter General Turreau durch die Vendée zogen.

Der Soziologe P. L. Berger² hat einmal geschrieben: Es gibt Taten, die zum Himmel schreien. Sie sind nicht nur ein Greuel, sondern scheinen die *conditio humana* überhaupt in Frage zu stellen. Sie sind nicht nur böse, sondern monströs. Taten, die zum Himmel schreien, schreien nach der Hölle«. Für dieses monströse Böse müsse es einen »Fluch von übernatürlichem Ausmaß« geben, d.h. Verdammnis. Derselbe Berger, der die Möglichkeit des Scheiterns eines Menschen auf ewig annimmt, meint, es sei unerklärlich, dass ein Kulturvolk wie das deutsche Greuelaten wie die Judenvernichtung durchführt. Dazu müsse man das Wirken eines anonymen Verneblers, also des Diabolos, annehmen, der zwar nicht den freien Willen auslöschen, aber in Form von tödlichen Gerüchten herrschen kann. Dann wäre die Französische Revolution, die mit der Erklärung der – von ihr keineswegs beachteten – Menschenrechte ein Werk Satans, der zwar nicht den freien Aufstand der Vendéer verhindern konnte, aber doch das kollektive Denken weithin bestimmte.

² Auf den Spuren der Engel, München 1974, 96ff.

Buchbesprechungen

Praktische Theologie

Laumer, August: *Karl Rahner und die Praktische Theologie, (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 79), Würzburg: Echter Verlag 2010, 491 S., brosch., ISBN 978-3-429-03266-1, Euro 42,-.*

Die vorliegende Habilitationsschrift hat der Verf. 2009 an der Universität Regensburg im Fach Pastoraltheologie eingereicht (bei Prof. Dr. Konrad Baumgartner). Laumer ist Regensburger Diözesanpriester und seit 2011 Juniorprofessor an der Universität Augsburg. Der Verf. zeigt, dass Rahners Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie – im Vergleich zu seiner Systematischen Theologie – in der Rezeption in den Hintergrund getreten ist. Rahners Entwurf hat – so Laumer – Meilensteine gesetzt und besitzt bleibende Bedeutung für die Pastoraltheologie. Im Kap. »Biographisch-bibliographische Kontexte« verweist der Verf. auf Rahners Seelsorgstätigkeit in Wien und in Niederbayern während des Zweiten Weltkriegs, seine Mitautorschaft beim »Wiener Memorandum«, seine wichtige Publikation »Sendung und Gnade« und seine umfangreiche »Briefpastoral«. Rahner verstand sein Priestertum und seine Ordensexistenz immer »als Auftrag zur Seelsorge« (119). Das Kap. über die Entstehung des »Handbuchs der Pastoraltheologie« (1964 bis 1972) zeigt, dass Rahner sein Handbuch-Projekt »gegen heftige Widerstände durchsetzte« (274). Pastoraltheologie sollte – so der Jesuit – nicht nur eine »Seelsorgstaktik« bieten; vielmehr verstand er dieses Fach als »wissenschaftlich-theologische Reflexion des Selbstvollzugs der Kirche in der jeweiligen Gegenwartssituation« (275). Andere Systementwürfe wiesen seinerzeit eine stark christologische Fundierung auf. Im Kap. über Rahners Konzeption der Praktischen Theologie kommt Laumer zu dem Ergebnis, dass diese Konzeption – abgesehen von manchen Unschärfen etwa bei den methodischen Fragen der theologisch-soziologischen Situationsanalyse – »relativ geschlossen und stringent« (383) ist. Für Rahner ist die Praktische Theologie die Wissenschaft vom »Leben der Kirche«. Dabei findet durchaus auch das Anliegen der Mystagogie Berücksichtigung. Der Verf. geht auch der Frage nach, welches Echo Rahners Ansatz in der Theologie ausgelöst hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Rahners praktisch-theologische Konzeption in den 1970er bis 1990er Jahren die »Grundlage« für die in den katholisch-theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraumes vertretenen neuen Ansätze von Pastoraltheologie bildete (vgl. 455). Laumers Untersuchung ist mit gro-

ßem Gewinn zu lesen; sie trägt dazu bei, die eigene Reflexion über das Verständnis der Praktischen Theologie zu schärfen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Exegese

Jan Flis, *Vater unser im Himmel. Tiefsinnige Schönheit des Herren- und Kirchengebetes. Verlag Berger, St. Pölten-Stettin 2011, ISBN 978-3-85028-527-9, 315 S., Euro 17,90.*

Univ. Prof. Dr. theol. habil. Jan Flis, geb 1945, hat seit 2004 den Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese an der Universität Stettin inne. Voraus ging eine Dozentur an der Katholischen Universität Lublin und im Priesterseminar. Seit 2005 ist er auch Lehrbeauftragter für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten. Er ist der Verfasser der polnischen Bibelkonkordanz und Autor zahlreicher polnischer und deutscher Veröffentlichungen. Zugleich ist er Pfarrer in Sigmundshergberg und Rodingersdorf, Niederösterreich. In seinem Buch über das Vaterunser legt er nicht nur eine wissenschaftliche Untersuchung des Herrengebetes vor, sondern es gelingt ihm auch, Liebe und Begeisterung für dieses Gebet zu wecken. Den allermeisten Christen ist dieses Gebet so selbstverständlich, dass sie seine unvergleichbare Schönheit und inhaltliche Tiefe gar nicht wahrnehmen. Diesem Trend will Flis entgegensteuern und so bringt er in lebendiger und ansprechender Weise nahe, welcher Schatz uns im Vaterunser gegeben ist.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile, in die genaue Einzeluntersuchung des Vaterunser in der Anrede und in seinen sieben Bitten, und in eine Textsammlung von Kommentaren und Aussprüchen über das Vaterunser. So zeigt Flis, dass seine Interpretation des Herrengebetes keineswegs die einzig mögliche ist, sondern dass man an kein Ende kommt, wenn man sich in das Vaterunser vertieft.

Nach dem Vorwort und einer Einleitung folgt als erstes ein neunseitiger Hymnus auf das Vaterunser, in dem die leidenschaftliche Liebe des Verfassers zu diesem Gebet zum Ausdruck kommt: »O Vaterunser, Gebet der Kirche! Sei gelobt und gepriesen jetzt und in Ewigkeit! Du Meisterwerk Jesu Christi, du Zusammenfassung des ganzen Evangeliums (Tertullian), du Mittelpunkt der Heiligen Schrift (Katechismus der kath. Kirche, 2762ff), du Perle des Neuen Testaments, du vollkommenstes Gebet (vgl. hl. Thomas von Aquin), du unser unbe-

greifbarer Schatz, sei gelobt und gepriesen jetzt und in Ewigkeit!« (S. 21).

Im ersten Hauptteil des Buches („Das Vaterunser – ein vertrauensvolles Gebet der Kirche als Familie Gottes“) wendet sich der Autor nach einleitenden Beobachtungen der Anrede: »Vater unser im Himmel« zu und untersucht sie Wort für Wort. Wie wunderbar ist es doch, dass wir Gott unseren Vater nennen dürfen.

Dann fasst er die ersten drei Bitten zusammen unter der Überschrift: »3-strophiger Lobpreis zu Ehren Gottes«. Jesus lenkt unseren Blick zuerst auf Gott und sein Reich. »Durch Christus, mit Christus und in Christus sind die Betenden miteinander als Familie Gottes verbunden und preisen den allmächtigen Gott-Vater. Sie beten: *Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden*. Diese drei kurzen Strophen scheinen ins innerste Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes einzudringen, wenn wir in der Heiligung des Namens des Vaters das Geheimnis des Vaters, in der Verwirklichung des Gottesreiches das Geheimnis des Sohnes Gottes und in der Verwirklichung des Willens Gottes zur Liebe das Geheimnis des Heiligen Geistes erkennen« (S. 81).

Die nächsten drei Sätze des Vaterunsers haben eindeutig bittenden Charakter; daher nennt sie Flis ein »3-strophiges Flehen«. »Mit den Schlüsselworten des vorherigen Hymnus: ...*wie im Himmel, so auf Erden* scheinen wir von der göttlichen auf die irdische Ebene hinabzusteigen [...] In den drei Sätzen, die etwas länger sind als die vorherigen, erbiten wir das, was uns als nötig erscheint« (S. 83). Die Bitte: *Unser tägliches Brot gib uns heute* bildet das Zentrum des Vaterunsers. »Mit diesem Satz wenden wir uns an *unseren Vater im Himmel* und bitten um *unser tägliches Brot*. Zugleich bekennen wir dabei unser kindliches Vertrauen, wir flehen auch um das *Brot* im übertragenen Sinne und um das übernatürliche *Brot* der Eucharistie und des Wortes Gottes« (S. 89). Alle drei Bitten zusammen weisen wieder auf die Dreifaltigkeit hin: In der Bitte um Brot begegnen wir dem Geheimnis Gott Vaters, die Bitte um Vergebung der Schuld stellt eine Beziehung zur Erlösungstat des Sohnes her, in der Bitte um Bewahrung vor der Versuchung erkennen wir das Wirken des Heiligen Geistes, der bei Jesus war, als er in der Wüste vom Teufel versucht wurde.

In der siebten Bitte: *sondern erlöse uns von dem Bösen!* sieht Flis einen zusammenfassenden Schlusssatz, der an alles vorher Gesagte anknüpft und ausdrückt, dass »nur Gott in Frage kommt, wenn es um unsere Erlösung geht« (S. 106). Der Verfasser wei-

tet den Blick auf das Geheimnis des Bösen überhaupt, legt dann das Geheimnis der Erlösung dar und schließt mit der Betrachtung des Wortes »Amen«. Daran fügt sich eine persönliche Reflexion des Verfassers über die ersten und letzten Worte des Herrengebets an, betitelt mit: Das Vaterunser – ein Ozean des Gebetes.

Der zweite, etwas umfangreichere Teil des Buches („Ein Gebet – viele Interpretationen“) gibt verschiedene Interpretationen des Vaterunsers wieder. Zuerst folgen 15 Auslegungen, die das Vaterunser im Ganzen betreffen, dann Erklärungen der einzelnen Bitten, schließlich ausdrucksstarke Beispiele der Auslegung. Dabei erweist Flis einen unglaublich breiten Horizont; er führt Franz von Assisi an und Christoph Kardinal Schönborn, sein Spektrum reicht von den Kirchenvätern bis zu unbekanntem Autoren in Mexiko und Nicaragua, von Sören Kierkegaard bis Karl Rahner und vielen anderen. Drei Beispiele mögen genügen:

Das Vaterunser »ist das Gebet der Heiligen und der Sünder, der aus der Not des Daseins Rufenden und der beschaulichen Mystiker. Es ist »der himmlischen Lehren Zusammenfassung« (Hl. Cyprian von Karthago, S. 185).

»Die Worte sind schlicht, die Sätze kurz, und was es meint, liegt klar und groß zutage. So einfach ist Jesu Gebet, dass wir gar nicht merken, wie tief es ist. So wie die reine Luft ist es und der weite Himmel droben, wie Sonne und Berg und Ebene; ganz selbstverständlich kommt es uns vor, weil es so natürlich, so wahr, so ganz göttlich ist« (Romano Guardini, S. 187).

»Die Apostel baten Jesus: Lehre uns beten! Er lehrte sie ein herrliches Gebet: das *Vaterunser*. Ich stelle mir vor, wie Gott jedes Mal, wenn wir das *Vaterunser* beten, auf uns schaut. ›Seht, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand« (Jer 18,6). Wir sind in seinen Händen, mit denen er uns geformt hat, und er schaut uns an. Wie wunderbar ist doch die zärtliche Liebe unseres großen Gottes« (sel. Mutter Teresa, S. 181).

Als Pendant zum Hymnus auf das Vaterunser am Anfang des Buches findet sich am Ende ein Klagegedicht, in dem das Vaterunser selbst zu Wort kommt und den Christen seine leidvolle Situation darlegt.

Mit viel Humor und Beredsamkeit weiß Flis die Schönheit des Herrengebets zu beleuchten und eine neue Liebe zu ihm zu entfachen. Möge sein abschließender Wunsch in Erfüllung gehen: »wenn dieses Buch es ermöglicht, besser als bis jetzt zu beten, ist das für mich und für alle, deren Auslegungen und ausdrucksstarke Beispiele hier zu finden sind, eine außerordentliche Freude« (S. 302).

Josef Seeaner, St. Pölten

Praktische Philosophie

Johannes Duns Scotus. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Tobias Hoffmann (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 2) Freiburg im Breisgau 2012, 318 S., ISBN 978-3-451-34039-0.

Die theologisch-philosophische Konzeption von Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) kann man in mehrerer Hinsicht als bahnbrechend bezeichnen, denn sie beeinflusste maßgebend die spätere Entwicklung des theologisch-philosophischen Denkens. Die rezensierte Publikation *Johannes Duns Scotus. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz* stellt in gewisser Hinsicht die Landkarte dar, in der die von Scotus bewirkten Rupturen und Neuanfänge in der Ethik abgelesen werden können. Autor und Übersetzer ist Scotus-Forscher Tobias Hoffmann, der an der Katholischen Universität von Amerika in Washington tätig ist. Ich konzentriere mich hier hauptsächlich auf die einführende Studie.

Hoffmann hat die wichtigsten Texte zur Ethik des Duns Scotus gewählt und nach systematischen, nicht chronologischen Kriterien geordnet. Dies hat den Vorteil, von verschiedenen Gesichtspunkten her Scotus' Auseinandersetzung mit den Grundthemen der Ethik wie Willensfreiheit, Verhältnis von Wille und Verstand, Selbstbewegung des Willens, die Verbindung der Tugenden sowie eine innovative Auffassung des Naturgesetzes betrachten zu können.

Nach eigener Aussage verfolgt der Autor ein bescheidenes Ziel: Die Studie möchte den ersten Kontakt mit dem ethischen Denken von Duns Scotus für Nichtspezialisten ermöglichen. Bei der Darstellung äußert der Autor sehr selten seine persönliche Auffassung zu gegenwärtigen Forschungsdebatten, aber der reiche Fußnotenapparat bietet Hinweise auf die Quellen, in denen sich solche Debatten abspielen. Das Hauptziel der Publikation ist eher pädagogisch-didaktisch. Diesem Zweck sind auch die Ausdrucksweise und der Stil angepasst: beide sind klar und leserfreundlich.

Der erste übersetzte Text kommt aus Scotus' Metaphysikkommentar IX, q. 15. Das Thema dieser Quästion ist der Unterschied zwischen rationalen und irrationalen aktiven Vermögen. Diesen von Aristoteles diskutierten Unterschied interpretiert Scotus als Unterschied zwischen Natur und Willen. Das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen diesen Vermögen besteht in der Weise, wie sie ihre Akte ausüben, d. h. ob sie von außen oder von selbst determiniert sind. Wird der Unterschied zwischen rationalen und irrationalen Vermögen als Unterschied von Wille und Natur verstanden, so hat das die Konsequenz, dass der Verstand kein ratio-

nales Vermögen ist. Nur der Wille kann als rationales Vermögen im wahren Sinne bezeichnet werden. Der Wille ist nämlich von selbst indeterminiert und bestimmt sich von selbst. Diese Merkmale machen den Willen im ganzen Universum einzigartig.

Die Psychologie der Freiheit ist im Text von Lectura II, d. 25 präsentiert, der chronologisch der früheste dieser Textsammlung ist. Die zentrale Frage dieses Textes ist, wie der Willensakt entsteht. Die Meinungen von Scotus' Vorläufern können in zwei Gruppen eingeteilt werden: 1. Die Totalursache des Willensaktes ist der Wille allein, während der Verstand nur das Hindernis der Unwissenheit beseitigt, woraufhin sich der Wille von selbst bewegt (Heinrich von Gent). 2. Die Totalursache ist der erkannte Gegenstand in der Vorstellung (Gottfried von Fontaines). Duns Scotus weist beide Positionen ab. Zur ersten bemerkt er, die Kausalität des Gegenstandes werde ungenügend gewürdigt (intensivere Liebe einer Fliege wäre vollkommener als weniger intensive Liebe Gottes), die zweite Position würde zu Determinismus führen. Scotus wählt den »Mittelweg« und schreibt sowohl dem erkannten Gegenstand als auch dem Willen spezifische Kausalität zu, wobei die Kausalität des Willens als vollkommener bezeichnet wird. An diese Position knüpft später Petrus Aureolus an. Duns Scotus revidiert aber diese Auffassung in der späteren Phase seines Lehrens und stimmt sachlich mit der Position des Heinrich von Gent überein.

Der dritte übersetzte Text (Ordinatio II, d. 6, q. 1), gleichwohl einem hochtheologischen Problem gewidmet (der Sünde Luzifers), hat seinen systematisch-philosophischen Kern in der Frage, ob auch im Fall der Unfehlbarkeit des Verstandes der Wille falsch handeln kann. Der intellektualistischen Lösungsstrategie nach ist solche Abweichung von Verstand und Wille unmöglich. In Scotus' Auffassung ist der Wille ebenso wie die Vernunft *vis collativa*, das heißt ein diskursives Vermögen, das mentale Relationen hervorbringen kann. Als im Vergleich zur Vernunft stärkeres Vermögen kann der Wille daher die richtige Verstandeserkenntnis »auf den Kopf« stellen. Die Sünde besteht also im Willen selbst und ist nicht auf einen Verstandesirrtum zurückzuführen.

Der folgende Text (Ordinatio II, d. 6, q. 2) vergegenwärtigt und vertieft die Problematik der Freiheit aus der Sicht von Duns Scotus. Mit anderen Denkern seiner Zeit sagt Scotus, rationale Geschöpfe finden ihre Erfüllung in der Schau Gottes, insbesondere in der unmittelbaren Liebe zu Gott. Aber nach Scotus ist das Streben nach der Glückseligkeit nicht notwendigerweise mit einem sittlichen Wert verbunden. Während Thomas von Aquin einen Motivationsmonismus lehrt (der Wille will alles der

Glückseligkeit wegen), vertritt Scotus einen Motivationsdualismus. Demzufolge gibt es im Willen zwei gegensätzliche Motivationen/Neigungen, zwischen denen die Willensentscheidungen oszillieren. Die erste Motivation/Neigung ist zum Angenehmen (*affectio commodi*) beziehungsweise zur Maximierung des persönlichen Vorteils, die zweite ist die Motivation/Neigung zum Gerechten (*affectio iustitiae*), der gemäß das jeweilige Gute um seiner selbst gewollt wird, d. h. aufgrund seines inneren Wertes. Durch diesen Motivationsdualismus trennt Scotus die Sittlichkeit von der Glückseligkeit: Sittliches Handeln verfolgt in der Regel nicht das Endziel der Glückseligkeit, sondern einen Wert als solchen, der durchaus mit der persönlichen Glückseligkeit unvereinbar sein kann. In diesem Sinn ist die Ethik von Duns Scotus anti-eudaimonistisch und anti-naturalistisch, womit sie vom systematischen Gesichtspunkt der kantischen Ethik ähnlich ist.

Der nächste Bruch, mit dem Scotus das spätere ethische Denken beeinflusste, ist seine Neukonzipierung der damals herrschenden Meinung von der Verbindung der Tugenden. Diesem Thema ist hauptsächlich Ordinatio III, d. 36 gewidmet. In der aristotelischen Tradition ist die Klugheit (*prudentia*) die Tugend, die alle moralischen Tugenden verbindet (denn ohne Klugheit gibt es keine moralischen Tugenden, und ohne die moralischen Tugenden gibt es keine Klugheit); in der stoisch-patristischen Tradition sind die Kardinaltugenden komplementär. Scotus setzt sich mit diesen Traditionen auseinander, indem er sagt, die Tugenden seien nicht verbunden, sondern könnten getrennt gehabt werden: Da die Aktivitäten, durch welche die Tugenden entstehen, separat sind, können auch die Tugenden als Resultate dieser Aktivitäten getrennt sein. Auf diese Weise vermeidet Scotus auch ein theoretisches Problem: Die Verbindung der Tugenden impliziert zirkuläre Prioritätsbeziehungen. Die Klugheit ist nach allgemeiner Auffassung ein Habitus des Verstandes, die moralischen Tugenden versteht Scotus als Habitus des Willens. Nach Scotus entsteht die Klugheit aus richtigen ethischen Urteilen, während die moralischen Tugenden dadurch entstehen, dass der Wille frei entscheidet, der richtigen Einsicht des Verstandes zu folgen. Daraus folgt, dass die Klugheit auch ohne moralische Tugenden existieren kann, nämlich wenn es ein richtiges Verstandesurteil gibt, der Wille es aber nicht ausführt. Zudem besitzt nach Scotus jede moralische Tugend ihre eigene Klugheit, d. h. es gibt eine Vielzahl von Klugheiten. Von der Klugheit als solcher kann man nur im weiteren Sinne sprechen; Scotus versteht sie als Einsicht in das erste praktische Prinzip (das Gebot der Gottesliebe). Scotus diskutiert die Verbindung der theologischen Tu-

genden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und kommt zum Schluss, dass sowohl die moralischen als auch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung ohne Liebe nur als unvollkommene Tugenden existieren können. Die Liebe verleiht allen Tugenden den Vollkommenheitscharakter und das echte christliche Ethos.

Der letzte analysierte Text ist Ordinatio III, d. 37, in dem Scotus seine originelle Theorie des Naturgesetzes konzipiert. Das entscheidende Problem der Ethik als solcher besteht in der Beantwortung der Frage, worin die ethischen Normen letztendlich gründen. Ist es die natürliche und notwendige Richtigkeit, die vom Verstand erkannt wird, oder ist es die Entscheidung des obersten Gesetzgebers, in der die Normen ihre Promulgation finden? Scotus setzt sich mit diesen Problemen in der Beantwortung von zwei Fragen auseinander: Ob alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz gehören, und ob Gott von ihnen befreien kann. Die scotische Naturgesetzkonzeption hat zwei Ebenen: Das Naturgesetz im strengen Sinne und im weiteren Sinne. Zur ersten Ebene gehören analytisch notwendige präskriptive Sätze und solche, die syllogistisch daraus abgeleitet werden können. Zur zweiten Ebene gehören solche Sätze/Normen, die mit den ersten in der „größeren Übereinstimmung“ stehen. Inhalt der ersten Gruppe bilden grundsätzlich das evidente und analytische Gebot der Liebe zu Gott, denn Gott ist das höchste Gut und es wäre widersprüchlich, dass dieses Gut nicht geliebt werden soll. Von diesem Gebot kann Gott nicht befreien, denn sonst würde Gott etwas Widersprüchliches zu sich selbst erlauben. Anders ausgedrückt, zum Naturgesetz im strengen Sinne gehören die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs. Zum Naturgesetz im weiteren Sinne gehören solche Normen, die in der „größeren Übereinstimmung“ mit ihm sind (z. B. bezüglich des Privateigentums oder der Monogamie). Diese Normen sind nicht analytisch und notwendig wahr, sondern sie sind von Gott offenbart. Dennoch sind sie nicht irrational und willkürlich. Vielmehr sind die Normen beider Gruppen auf natürliche Weise vom menschlichen Verstand mit einem unterschiedlichen Grad der Sicherheit/Notwendigkeit/Gültigkeit erkennbar. Offenbarung steht nicht im Widerspruch zur natürlichen Erkenntnis des Menschen. Wir stimmen mit Hoffmanns These überein, Scotus sei ein gemäßigter Voluntarist, denn Gott lügt nicht und er handelt rational, was impliziert, dass er den menschlichen Verstand nicht in den Irrtum führen kann und dass seine Rationalität von der des Menschen auch natürlich erkennbar ist. In diesem Zusammenhang ist die vom Autor angegebene Anmerkung zur gegenwärtigen Diskussion über diese Problematik sehr hilfreich.

Der letzte Abschnitt besteht in der Auswertung der Grundcharakteristik der Ethik von Duns Scotus als Abstandnahme vom Naturalismus. Freiheit und Ethik beginnen nach Scotus dort, wo die Natur (notwendigkeit) endet (S. 46). Die Ethik von Duns Scotus beginnt nicht bei der Deskription der natürlichen Anlagen des Menschen, in denen sich seine Primärgüter zeigen, sondern bei den analytisch evidenten Prinzipien, die als feste Grundlage der Ethik fungieren können. Den ethischen Wert besitzt nur das, was sittlich richtig ist, und nicht das, was die affektive Konstitution des Menschen zum Ausdruck gibt.

Die rezensierte Publikation entsteht aus der ausgezeichneten Kenntnis der vielen Winkel des scotischen Denkens und seiner relevanten Interpretationen. Der lateinische Text wurde gelegentlich verbessert und teilweise sind zutreffendere Quellenangaben gemacht worden (siehe z. B. S. 110, Anm. 33). Der Autor formuliert in verständlicher Weise für eine breitere Leserschaft die Grundprobleme der scotischen Ethik und die Hauptargumente ihrer Lösung. Hoffmann situiert das Denken von Duns Scotus nicht nur in den damaligen historisch-philosophischen Kontext, sondern auch im Rahmen seiner Biographie. Zugleich wird auf die Entwicklung des scotischen Denkens hingewiesen, auf seine unmittelbare Nachfolger und seinen weiteren historisch-philosophischen Einfluss. Hoffmanns Interpretationen entstanden aus einer gründlichen Arbeit mit dem Primärtext, was der Leser im Original »verifizieren« kann. Zusammen mit der Lektüre der rezensierten Publikation sei auch das Buch *Johannes Duns Scotus. Pariser Vorlesungen über Kontingenz und Wissen*, Herder 2005 (Verfasser ist J. R. Söder) empfohlen. Beide Publikationen ergänzen sich thematisch: durch die Lektüre von beiden Büchern kann der Leser ein plastisches Bild vom ethischen Denken des Duns Scotus gewinnen. Der Autor bietet klare Vergleiche von Scotus' Denken mit seinen maßgebenden Zeitgenossen. Alle genannten Merkmale der Arbeit von Hoffmann machen das Buch lesenswert. Es ist ein willkommener Beitrag zur Vertiefung und Propagierung der Philosophie von Duns Scotus nicht nur im deutschsprachigen, sondern auch im mitteleuropäischen Raum. Das in der Einführung gestellte Ziel, den ersten Zugang zu Scotus' ethischem Denken zu ermöglichen, ist vollkommen erfüllt. Nach dem rezensierten Buch können nicht nur Scotus-Spezialisten greifen, sondern grundsätzlich alle, die sich für die mittelalterliche Philosophie und ihre Bedeutung in ihrem engeren oder breiteren historisch-philosophischen Kontext interessieren.

Michael Chabada, Bratislava

Zweites Vatikanum

Brunero Gherardini: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs. Übersetzt von Claudia Barthold, Mülheim/Mosel: Carthusianus Verlag (Peter Barthold, Poststr. 5, D-54486 Mülheim/Mosel, E-Mail: carthusianus@t-online.de) 2010, ISBN 978-3-941 862-01-2, 239 S., € 17,80.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde von Papst (1958) Johannes XXIII. (1881–1964) am 11. Oktober 1962 eröffnet und von Papst (1963) Paul VI. (1897–1978) am 8. Dezember 1965 abgeschlossen. In vier Sitzungsperioden wurden viele Beschlüsse gefasst und Dekrete verabschiedet, wobei ein lehrmäßiger Unterschied zwischen einer Konstitution (über die Kirche, Liturgie, Offenbarung) und einfachen Erklärungen (über die christliche Erziehung, Massenmedien, Religionsfreiheit, Beziehungen zu anderen Religionen einschließlich Judentum) besteht. Auch wenn kontroverse Dokumente ihrer kanonischen Natur nach nicht in dem Maße einen bindenden Inhalt haben wie dogmatische Konstitutionen, sind sie doch Ausdruck des lebendigen Lehramts der Kirche und somit auch ernst zu nehmen. Für die authentische Interpretation der Konzilstexte in Kontinuität mit der Tradition ist das Magisterium der Kirche zuständig, das die katholische Lehre festlegt und auf mögliche offene Fragen antwortet. Die Schwierigkeiten, das Zweite Vatikanische Konzil richtig zu begreifen, entstammen zum Teil den Konzilsdokumenten selbst, die nicht immer in wünschenswerter Klarheit abgefasst oder undeutlich sind, und darum einer lehramtlichen Auslegung bedürfen.

Der Verfasser, geb. 1925 in Prato / Toskana, emeritierter Theologieprofessor an der Päpstlichen Lateranuniversität für Ekklesiologie und Ökumenismus sowie amtierender Kanoniker der Päpstlichen Basilika St. Peter in Rom, konstatiert mit der vorliegenden kritischen Sichtung der theologischen Kernprobleme manche Fehlinterpretationen oder fehlende Interpretationen der Konzilstexte, die allzu oft durch die Berufung auf einen diffusen »Geist des Konzils« entstanden sind. In neun Kapiteln geht er auf den Wert und die Grenzen des Zweiten Vatikanums, die Tradition, die Liturgie, das Problem der Religionsfreiheit, den Ökumenismus und die Gefahr des Synkretismus sowie die Lehre über die Kirche in Lumen gentium ein, womit er sich de facto gegen eine Umdeutung (Paradigmenwechsel) des Konzils wendet, in Italien repräsentiert von Giuseppe Dossetti, dem Gründer der »Schule von Bologna«, die zunächst unter Giuseppe Alberigo und dann Alberto Melloni eine ausdrückliche »Hermeneutik der Diskontinuität«, also eine Hermeneutik

des Bruchs entwickelt hat, welches das jüngste Konzil wie eine Wasserscheide darstellt. Unzählige Beispiele auf der ganzen Welt zeigen, wie weit eine derartige Spaltung in das Denken und Handeln der Gläubigen vorgedrungen ist.

Ein ausführliches Abkürzungs- und Literaturverzeichnis mit Veröffentlichungen des Verfassers erleichtert die Orientierung beim Durchgang durch wichtige Konzilsdokumente mit den zentralen Themen wie Tradition, liturgische Reform, Religionsfreiheit, Ökumenismus und Wesen der Kirche sowie ihre Verfassung im Lichte des unveränderlichen Glaubens nach dem Grundsatz des hl. Vinzenz von Lerin (gest. 450 bei Nizza): »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est« (Commonitorium, Kap. 2, 5), wodurch eine überzeitliche kirchliche Norm für die Interpretation der kirchlichen Glaubenslehre gegeben wurde, die von bleibender Aktualität ist.

Emil Valasek, Kevelaer (Niederrhein)

Theologie des 20. Jahrhunderts

Siano, Paolo M.: La Massoneria tra esoterismo, ritualità e simbolismo, vol. I. Studi vari sulla Libera Muratoria, Frigento: Casa Mariana Editrice 2012, 544 S., ISBN: 8890561149, ISBN 13: 9788890561146, 20,- Euro.

»Die Freimaurerei zwischen Esoterismus, Ritualen und Symbolismus« – so lautet der Titel des in Italien erschienenen Werkes über einige in Öffentlichkeit kaum wahrgenommene Gesichtspunkte der Freimaurerei. Der Verfasser, Mitglied des an P. Maximilian Kolbe orientierten Ordens der »Franziskaner der Immaculata«, ist bereits im Jahre 2003 durch eine von der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommene Doktorarbeit über die Beziehung P. Kolbes zur Freimaurerei hervorgetreten und hat in den letzten Jahren eine ganze Reihe von sachlichen, gut dokumentierten Aufsätzen veröffentlicht, die nun im vorliegenden Band mit einigen Erweiterungen auch als Monographie verfügbar sind. Darunter befindet sich auch ein Beitrag, den unsere Zeitschrift vor einigen Jahren in deutscher Übersetzung veröffentlicht hat: »Die Freimaurerei und die ›Kultur des Todes‹«, FKTh 24 (2008) 123–141. Die italienische Neufassung ist durch Ergänzungen bereichert (S. 391–476).

Die Ausrichtung der Arbeit wird deutlich in der Einführung (S. 7–12). Der Verfasser hebt mit aller Klarheit die Unvereinbarkeit der Freimaurerei mit dem katholischen Glauben hervor, vermeidet aber dabei oberflächliche Pauschalurteile, die von der

konkreten Wirklichkeit nicht gedeckt sind. Für seine Ausführungen stützt er sich hauptsächlich auf die Veröffentlichungen, die von der Freimaurerei selbst verantwortet sind. Das »Wesen« der Freimaurerei sieht P. Siano in drei Elementen: »1) *Humanismus* (subjektivistisch, *relativistisch*, antidogmatisch); 2) die vom inneren Wesen her magischen *Rituale* [la *ritualità* intrinsecamente magica]; 3) den *Esoterismus*, der auf die *Vergöttlichung des Initierten* zielt (die große Versuchung der teuflischen Schlange!). Vor allem durch die Theorie der *Einheit und Harmonie der Gegensätze* ist der freimaurerische Esoterismus offen für die ›Verehrung‹, den ›Kult‹ oder die ›Sympathie‹ gegenüber der Wirklichkeit, die wir Katholiken ... mit den folgenden Namen bezeichnen: Luzifer ...« (S. 10f). Der Verfasser weiß sehr wohl um die von Leo Taxil am Ende des 19. Jahrhunderts verbreiteten Märchen über den Satanskult der Logen, die in der verbreiteten Form nicht der Wirklichkeit entsprachen. Er zeigt gleichwohl eine innere Dynamik, die bereits in den untersten drei Graden der Maurerei den Okkultismus fördert. Der freimaurerische Kult des Großen Baumeisters des Universums sei innerlich und objektiv gnostisch, esoterisch und luziferisch (S. 11). Diese Thesen sind zweifellos eine Herausforderung für die Kreise, die für eine Vereinbarkeit zwischen christlichem Glauben und Freimaurerei eintreten. P. Siano unterscheidet sehr wohl zwischen den verschiedenen Ausrichtungen innerhalb der Freimaurerei, betont aber den Gegensatz zum katholischen Glauben schon für die weniger radikalen Logen. Damit entspricht er dem Urteil der Glaubenskongregation aus dem Jahre 1983, wonach die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar ist (vgl. AAS 74, 1984, 300).

Die Arbeit bietet am Beginn ein bislang unveröffentlichtes Kapitel der erwähnten Doktorarbeit, erweitert durch den neuesten Stand der Forschung: »Die Freimaurerei vom 18. Jh. bis zum Beginn des 20. Jh.s, zwischen Geschichte, Riten und Esoterismus« (S. 13–115). Erwähnenswert ist dabei unter anderem der Hinweis auf den Einfluss der Kabbala (jüdische Gnosis) (S. 29–33; 65–66), deren androgynes Gottesbild eine Brücke bildet zum zeitgenössischen Feminismus. Danach folgen Ausführungen über die »Unvereinbarkeit zwischen Freimaurerei und katholischer Kirche« (S. 117–193). P. Siano kommt zum Ergebnis, dass auch die »reguläre« Freimaurerei des angelsächsischen Bereiches, die oft als rein philanthropische Organisation vorgestellt wird, mit ihren rituellen Praktiken innerlich bereit mache für eine Verherrlichung Satans, die in manchen Logen unmittelbar zu magischen Praktiken führe (S. 192). Diese Gefährdung wird dann

vertieft in einer Abhandlung über den »freimaurerischen Luziferismus« (S. 195–283). Sie gilt vor allem für die »Meister« des 30. und 33. Grades. Die esoterische Komponente zeigt sich freilich schon bei den Ritualen des 3. Grades, wobei Siano den »symbolischen Tod« hervorhebt (S. 285–389). Es folgt die Neuauflage des bereits erwähnten im FKTh übersetzten Artikels, über den Beitrag der Freimaurerei zur gegenwärtigen »Kultur des Todes« (S. 391–476). Der Sammelband wird abgeschlossen durch eine Studie über »Unterwelt und Teufel in der gnostischen und esoterischen Kultur« (S. 477–529), mit einem eigenen Kapitel über »Teufel und Freimaurer« (S. 516–529). Hilfreich sind schließlich die Verzeichnisse der Personen und Themen, die ein gezieltes Nachschlagen gestatten. Da es sich nur um einen ersten Band handelt, dürfen die Leser gespannt sein auf die Fortsetzung. Wer die gegenwärtige »Kultur des Todes« überwinden will, sollte an den Ergebnissen der Studien von P. Siano nicht vorbeigehen. *Manfred Hauke, Lugano*

Kirchengeschichte

Christian-Frederik Felskau: Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag. Leben und Institution, Legende und Verehrung, 2 Bde (Bd 1: Kap. 1-3: Vita, gegründete Institutionen; Bd 2: Kap. 4: Verehrungsgeschichte, Literaturverzeichnis, Anhang), Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2008, ISBN 978-3-88309-427-4, 606/1235 S., € 160.

Die am 12. November 1989 erfolgte Heiligspredigung der 1874 selig gesprochenen Agnes von

Böhmen (1211–1282) war dem im römischen Exil verstorbenen Prager Erzbischof Josef Kardinal Beran (1888–1969) ein Herzensanliegen. Ihr hat er sein während der lange andauernden Konfignierung (1949–1964) geschriebenes Buch gewidmet: »Blahoslavená Anežka Česká« (Die selige Agnes von Böhmen), 1974 in der Tschechischen Akademie zu Rom erschienen (vgl. Rez. von Emil Valasek, in: Theologische Revue. 1977, Nr. 4, Sp. 289 f).

Nun hat ein junger deutscher Historiker die bedeutendste Kloster- und Hospitalgründerin des europäischen Spätmittelalters einer eingehenden Untersuchung und Betrachtung unterzogen, die noch über Agnes' »vita religiosa« hinausgeht, indem er elementare Einsichten in die außerklösterlichen Kontakte der Prager Klarissen schildert. War doch die fromme und energische Klosterfrau königlicher Abstammung zugleich eine kluge Ratgeberin im Königshaus der Přemysliden: 1249 hat sie ihren Bruder, König Wenzel I., mit seinem Sohn Ottokar / Přemysl versöhnt, und auch in dem Streit zwischen ihrem Neffen Ottokar / Přemysl II. und Rudolf I. von Habsburg hat sie eine diplomatische Rolle gespielt. Die Vita »Candor lucis aeternal« (vgl. auch Johannes Schneider OFM: Candor Lucis Aeternal - Glanz des Ewigen Lichtes. Die Legende der heiligen Agnes von Böhmen, Mönchengladbach: B. Kühlen-Verlag 2007) und andere Legenden schildern ihre Heiligkeit, Demut sowie Nächstenliebe zu ihren Mitschwestern, den Armen und Verlassenen. Das Werk ist ein ungemein umfangreicher Beitrag zur Bohemistik. Dem jungen Wissenschaftler wäre zu wünschen, sich auf diesem Gebiet weiter betätigen zu können.

Emil Valasek, Kevelaer (Niederrhein)

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 Stichelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stichel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Klaus Berger, Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Kisselgasse 1

Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg

Pfarrer Dr. Achim Dittrich, Hohlstr. 1 b, 66882 Hütschenhausen, Deutschland

Dr. Wilfried Haßelberg-Weyandt, Lessingplatz 6, 09130 Chemnitz

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

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 86399 Bobingen