

# INHALTSVERZEICHNIS



## ABHANDLUNGEN

- Braun, Karl: *Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten Geschiedenen* ..... 288–299
- Bruns, Peter: *Egredia beatorum certamina myrtyrum – Eine kleine Relecture der Cordubenser Martyrien (9. Jahrhundert)* ..... 241–261
- Gaál, Imre von: *Die christozentrische Wende. Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikts XVI.* ..... 161–176
- Hauke, Manfred: *Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme* ..... 1–21
- Hofmann, Peter: *Paramente am Leib der Liturgie. Der liturgiewissenschaftliche Beitrag von Joseph Braun SJ (1857–1947) und seine systematisch-theologische Bedeutung* ..... 81–93
- Kreiml, Josef: *»Am Ende dieser Tage sprach Gott zu uns durch seinen Sohn« (Hebr 1,2)* ..... 126–135
- Młynski, Josef: *Wem muss geholfen werden? Der Sozialarbeiter angesichts von Problemen der Gegenwart und Gefahren für das Individuum* ..... 37–51
- Neuman, Veit: *Ausflug aus dem Kernland der Reformation zu Pfeifferings »Pietà«* ..... 52–67
- Podzielnny, Janusz: *Die bioethischen Herausforderungen für den modernen Menschen in der Sicht des Dokumentes der polnischen Bischofskonferenz* .. 300–307
- Sproll, Heinz: *Die mimetische Maschine kat exochen: Roms universale Deutungshegemonie als zentrales Referenzobjekt bei Martin Heidegger* . . . . 94–109
- Stickelbroeck, Michael: *Die Sakramente als Konkretion der Heilsgeschichte* . . . 177–201
- Villafiorita Monteleone, Andrea: *Die Mitwirkung Mariens an der Erlösung: status quaestionis der neueren Diskussion* ..... 22–36

Weishaupt, Gero P.: <i>Das Messopfer im kirchlichen Gesetzbuch.</i> <i>Kontinuität und Wandel</i> . . . . .	262–287
Willi, Regina: <i>Die marianische Deutung der alttestamentlichen »Weisheit«</i> <i>bei Joseph Ratzinger und Leo Scheffczyk</i> . . . . .	110–125
Ziegenaus, Anton: <i>Ohne Beichte keine Erneuerung</i> . . . . .	202–209
Zuk, Arthur: <i>Fünf Altäre der ehelichen und familiären Gemeinschaft:</i> <i>Ein innovatives Modell der Spiritualität</i> . . . . .	210–222

## BEITRÄGE UND BERICHTE

Desečar, Alexander: <i>Jesus – geboren unter Quirinius</i> . . . . .	68–71
Müller, Helmut: <i>Die Ökologie des Menschen (Benedikt XVI.) –</i> <i>„der Erde treu bleiben“ (Nietzsche) und zugleich „wohnen in der</i> <i>Nähe Gottes“ (Heidegger)</i> . . . . .	223–225
Ziegenaus, Anton: <i>Fatima: Auf dem Weg zur kirchlichen Anerkennung.</i> <i>Die religiös-politische Lage vor 1930</i> . . . . .	136–147
Ders.: <i>Georg Sölls Beurteilung der Mariologie des Zweiten Vatikanums.</i> <i>Zum 100. Geburtstag von G. Söll</i> . . . . .	308–311

## BUCHBESPRECHUNGEN

Berger, Klaus: <i>Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden</i> (M. Gerwing) . . . . .	227–229
Böttigheimer, Christoph: <i>Glauben verstehen.</i> <i>Eine Theologie des Glaubensaktes</i> (T. Marschler) . . . . .	150–151
Burkard, Dominik / Weiß, Wolfgang (Hg.): <i>Katholische Theologie im</i> <i>Nationalsozialismus</i> (T. Marschler) . . . . .	156–157
Caronello, Giancarlo (Hg.): <i>Erik Peterson. Die theologische Präsenz</i> <i>eines Outsiders</i> (S. Hartmann) . . . . .	74–75
Cattaneo, Arturo (Hg.): <i>Verheiratete Priester?</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	148–150

Erbacher, Jürgen (Hg.): <i>Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes</i> (J. Kreiml) .....	76–80
Hasenhütl, Franz: <i>Die Domkapitel in Österreich nach dem CIC/1983</i> (W. F. Rothe) .....	226–227
Kreiml, Josef (Hg.): <i>Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung</i> (M. Hauke) .....	72–74
Ders. / Stark, Thomas H. / Stickelbroeck, Michael (Hg.): <i>Weg, Wahrheit, Leben. Im Dienst der Verkündigung. FS für Bischof Klaus Küng</i> (M. Hauke) .....	230–233
Kuby, Gabriele: <i>Die globale sexuelle Revolution</i> (D. Oko) .....	233–236
Mattei, Roberto de: <i>Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte</i> (E. Valasek) .....	72
Neumann, Veit (Hg.): <i>Woher? Wohin? Chancen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt</i> (J. Kreiml) .....	314–317
O’Callaghan, Paul: <i>Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology</i> (M. Hauke) .....	154–155
Schwarz, Günther: <i>Schauungen der Therese Neumann aus Konnersreuth</i> (A. Ziegenaus) .....	312–314
Theurer, Andreas: <i>Warum werden wir nicht katholisch?</i> (A. Ziegenaus) .....	75–76
Urvoy, Marie-Therèse: <i>Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique</i> (P. Bruns) .....	158–160
Weimann, Ralph: <i>Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger</i> (M. Hauke) ....	151–153
Waste, Gabriele: <i>Hans Hermann Kardinal Groër. Realität und Mythos</i> (A. Ziegenaus) .....	317–320
Weichlein, Raphael: <i>Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor</i> (S. Hartmann) .....	236–237
Wilckens, Ulrich: <i>Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann</i> (A. Desecar) .....	237–240

B31765

29. Jahrgang Heft 1/2013

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: *Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme* ..... 1
- Andrea Villafiorita Monteleone: *Die Mitwirkung Mariens an der Erlösung: status quaestionis der neueren Diskussion* ..... 22
- Józef Młynski: *Wem muss geholfen werden? Der Sozialarbeiter angesichts von Problemen der Gegenwart und Gefahren für das Individuum* ..... 37
- Veit Neumann: *Ausflug aus dem Kernland der Reformation zu Pfeifferings »Pietà«* ..... 52

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Alexander Desečar: *Jesus – geboren unter Quirinius* ..... 68

## BUCHBESPRECHUNGEN ..... 72

*Zweites Vatikanum – Theologie des 20. Jahrhunderts – Ökumenische Theologie – Pastoraltheologie*

*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

## Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme

Von Manfred Hauke, Lugano

### 1. Die Aufgabe der theologischen Anthropologie

Die Lehre vom Menschen gehört zweifellos zum Kern des theologischen Nachdenkens, das bei der Offenbarung Gottes einsetzt. Die wohl am meisten zitierten Aussagen des Zweiten Vatikanums zur theologischen Anthropologie finden sich in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*. Die ersten drei Kapitel widmen sich der Würde der menschlichen Person<sup>1</sup>, der menschlichen Gemeinschaft<sup>2</sup> und dem menschlichen Schaffen in der Welt<sup>3</sup>. Die Beschreibung des Konzils über die menschliche Würde geht aus von der Schöpfung des Menschen nach dem Bild Gottes, dem Einfluss der Sünde und dem Wesensstand des Menschen aus Leib und Seele<sup>4</sup>. Die vielfältigen Aussagen finden ihren Höhepunkt in der Hinordnung des Menschen auf Christus: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung«. Über Christus, den neuen Adam, kommt auch Maria ins Spiel: »Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde«<sup>5</sup>.

Die theologische Anthropologie geht aus von der Schöpfung des Menschen, der von Gott auf ein Ziel hin gerufen ist, das die menschlichen Möglichkeiten übersteigt. Zu unterscheiden sind dabei die von Gott geschaffene Natur, die sich auch im Zustand der Sünde durchhält, und die übernatürliche Gnade. In Christus wird durch die Kirche dem Menschen das göttliche Leben geschenkt, das durch die Ursünde verloren gegangen ist. In der Gemeinschaft der Kirche wächst der »neue Mensch« heran, der in der neuen Welt nach der Wiederkunft Christi seine Vollendung findet. Zu berücksichtigen sind also die theologischen Studien über die Schöpfung, die Erbsünde, die Gnade und die Eschatologie<sup>6</sup>. Damit geht es nicht nur um »den Menschen« im

<sup>1</sup> *Gaudium et spes* 12–22.

<sup>2</sup> *Gaudium et spes* 23–32.

<sup>3</sup> *Gaudium et spes* 33–39.

<sup>4</sup> *Gaudium et spes* 12–14.

<sup>5</sup> *Gaudium et spes* 22.

<sup>6</sup> Vgl. G. GRESHAKE, *Anthropologie II. Systematisch-theologisch*, in LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 726–731 (730).

allgemeinen, sondern auch um die besonderen Herausforderungen unserer Zeit und um die Einwurzelung des Glaubens in den verschiedenen Kulturen.

Vielfältige Perspektiven sind also für eine Verhältnisbestimmung zwischen Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen Theologie zu berücksichtigen<sup>7</sup>. Ein wichtiger Gesichtspunkt ist das Frausein der Gottesmutter<sup>8</sup>. Natürlich kann an dieser Stelle nur ein Durchblick versucht werden, der sich auf einige zentrale Themen konzentriert, mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die mariologische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Gemeinsame Themen werden dabei ebenso beleuchtet wie die Problempunkte der Diskussion.

## 2. Maria als Urbild der Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil lässt sich in gewisser Weise als »Konzil der Kirche über die Kirche« bezeichnen<sup>9</sup>. Seine marianischen Aussagen finden sich vor allem im achten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*: nach den Worten Pauls VI. ist das innigste Wesen der Kirche ihre Verbindung mit Christus, die nicht von der Mutter des menschgewordenen Wortes gelöst werden

<sup>7</sup> Zur Einführung in das Verhältnis zwischen Anthropologie und Mariologie vgl. M.X. BERTOLA, *Antropologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 87–100; A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon 1* (1988) 183–185; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Antropología y Mariología*, in *Estudios Marianos 57* (1992) 277–308; O. MEUFFELS, *Mariologie und Anthropologie*, in *Theologie der Gegenwart 43* (2000) 198–211; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona <sup>2</sup>2001, 33–35; L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299–313 (auch in *Theologisches 34* [2004] 191–202); S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario II*, Bologna 2006, 1241–1269; S. PALUMBIERI, *Antropologia*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 117–128; A. AMATO, *Maria, paradigma dell'antropologia cristiana*, in DERS., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011, 369–390 (siehe schon DERS., *Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana*, in *Miles Immaculatae 41* [2005] 37–62).

<sup>8</sup> Vgl. M.T. BELLENZIER, *Donna*, in S. DE FIORES – S. MEO (Hrsg.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 499–510; M. HAUKE, *Frau*, in *Marienlexikon 2* (1989) 520–524; DERS., *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, 155–178; DERS., *Die Problematik um das Frauenpriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn <sup>4</sup>1995, 292–321.508f; DERS., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Das Marianische Zeitalter* (Mariologische Studien 14), Regensburg 2002, 229–254; DERS. (Hrsg.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (Collana di Mariologia, 7), Lugano – Varese 2006; DERS., *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano – Varese 2008, 111–120; I. DE LA INMACULADA SOLER, *María, plenitud de perfección de la mujer o antropología mariana*, in *Ephemerides mariologicae 39* (1989) 395–426; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma <sup>3</sup>1991, 400–437; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 349–368 („Maria und das Bild von der Frau“); S. TWENTS, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II*, Buttenwiesen 2002; V. FERRARI SCHIEFER, *Donna*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 426–435.

<sup>9</sup> Der Ausdruck geht zurück auf K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Geist und Leben 39* (1966) 4–24 (4); vgl. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid – Toledo 1987, 841.

kann. Das marianische Kapitel gilt ihm darum als »Höhepunkt« (*fastigium*) von *Lumen gentium*<sup>10</sup>.

Die zeitgenössische Diskussion um die Beziehung zwischen Anthropologie und Mariologie ist wesentlich bestimmt durch die Verbindung des Konzils zwischen der jungfräulichen Gottesmutter und dem Geheimnis der Kirche. Kennzeichnend ist hier die vom hl. Ambrosius stammende Kennzeichnung Mariens als »Urbild der Kirche« (*Ecclesiae typus*), wobei Maria und die Kirche als »Mutter« und »Jungfrau« vorgestellt werden<sup>11</sup>. Nach dem Vorbild der Heiligen Schrift und der Kirchenväter erscheint die Kirche symbolhaft mit »weiblichen« Zügen als »Braut« Christi<sup>12</sup> und als »Mutter« der Gläubigen<sup>13</sup>. Auf die Väterzeit greift auch der Vergleich Mariens mit Eva zurück: Maria wurde »nicht bloß passiv von Gott benutzt«, sondern hat »in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt«. Die Kirchenväter nennen sie »im Vergleich zu Eva ... ›die Mutter der Lebendigen« und betonen öfters: »Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria«<sup>14</sup>. Die weibliche Typologie weist einerseits auf das Empfangen der Heilsgaben von Christus, andererseits auf die aktive Mitwirkung bei der Weitergabe des Gnadenlebens<sup>15</sup>. Wichtig für die typologische Neuentdeckung der »weiblichen« Züge der Kirche ist die bibeltheologische und patristische Erneuerung der Ekklesiologie in den Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg<sup>16</sup>.

Diese gedankliche Linie wird in der zeitgenössischen Theologie weiterentwickelt unter anderem durch Henri de Lubac<sup>17</sup>, Louis Bouyer<sup>18</sup> und vor allem durch Hans Urs von Balthasar<sup>19</sup>. Dessen Ansatz findet sogar eine lehramtliche Rezeption durch Johannes Paul II., insbesondere in dessen Apostolischem Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Bedeutung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (1988). Der Heilige Vater bezieht sich zuvor auf das Zweite Vatikanum, das im Anschluss an die gesamte Überlieferung »daran erinnert, dass in der Hierarchie der Heiligkeit gerade die ›Frau‹, Maria aus Nazaret, das ›Bild‹ der Kirche ist. Sie geht allen

<sup>10</sup> Vgl. Paul VI., Rede *Post duos menses*, zum Abschluss der dritten Konzilsperiode (Session V), 21.11.1964, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/8, 915 (= AAS 56, 1964, 1007–1018 [1014]).

<sup>11</sup> Vgl. *Lumen gentium* 63.

<sup>12</sup> Vgl. *Lumen gentium* 7, 64–65.

<sup>13</sup> Vgl. *Lumen gentium* 6, 14, 41, 63–64.

<sup>14</sup> *Lumen gentium* 56.

<sup>15</sup> Vgl. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum*, 293–304.

<sup>16</sup> Vgl. R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1987, 144–147 (or. *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 51988); DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 40–56.

<sup>17</sup> H. DE LUBAC, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 21990, 114–129 (or. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967). Siehe schon DERS., *Die Kirche: eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968 (or. *Méditation sur l'Église*, Paris 1952); vgl. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 52–56.

<sup>18</sup> L. BOUYER, *Frau und Kirche*, Einsiedeln 1977 (or. *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976).

<sup>19</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i.Br. 1974, 153–187 (»Die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche«) u.a. Siehe dazu u.a. H. STEINHÄUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck 2001; A. BALDINI, *Principio petrino e principio mariano ne »Il complesso antiromano« di Hans Urs von Balthasar* (Collana di Mariologia, 4), Lugano 2003; V. MARINI, *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2005; R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar* (Collana balthasariana, 2), Lugano – Varese 2007, 321–407.

auf dem Weg zur Heiligkeit voran; in ihrer Person hat die Kirche bereits ihre Vollkommenheit erreicht, dank derer sie ›herrlich, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler erscheint (vgl. Eph 5,27)‹<sup>20</sup>. »In diesem Sinne, so kann man sagen«, erläutert Johannes Paul II., »ist die Kirche *zugleich* ›marianisch‹ und ›apostolisch-petrinisch‹<sup>21</sup>. In einer Fußnote beruft er sich auf Hans Urs von Balthasar und betont: »Dieses marianische Profil ist ebenso – wenn nicht noch mehr – grundlegend und charakteristisch für die Kirche wie das apostolische und von Petrus geprägte Profil, mit dem es zutiefst verbunden ist (...). In diesem Sinn geht die marianische Dimension der Kirche der Petrusdimension voraus, wenn sie mit dieser auch eng verbunden ist und sie ergänzt. ... ›Maria ist *Königin der Apostel*, ohne apostolische Vollmachten für sich in Anspruch zu nehmen. Sie hat anderes und mehr‹<sup>22</sup>.

Der Vergleich zwischen Maria und der Kirche in ihrem »bräutlichen« Gegenüber zu Christus fördert die lehramtliche Klärung durch Johannes Paul II. bezüglich des Weihepriestertums der Frau im Jahre 1994 (*Ordinatio Sacerdotalis*)<sup>23</sup>. Bereits 1976 veröffentlichte die Glaubenskongregation das Schreiben *Inter insigniores*, das die Lehre der Kirche »durch die Analogie des Glaubens« erhellen möchte<sup>24</sup>, indem es das Priestertum betrachtet im Lichte des Geheimnisses Christi und der Kirche<sup>25</sup>. Erinnert sei daran, dass das marianische Kapitel von *Lumen gentium* die gleiche Struktur aufweist: es geht um »die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche«<sup>26</sup>. *Inter insigniores* geht hier aus vom Geheimnis des Bundes zwischen Gott und den Menschen. Der »Bund« »wird schon von den Propheten des Alten Testaments mit Vorliebe unter dem Bild eines geheimnisvollen Brautverhältnisses beschrieben: das erwählte Volk wird für Gott zur innig geliebten Braut; die jüdische wie die christliche Tradition haben die Tiefe dieser innigen Liebe erkannt, indem man immer wieder das Hohelied der Liebe gelesen hat ...«. Christus ist der »Bräutigam« und das Haupt der Kirche. »Das ist auch der Grund, warum man nicht die Tatsache vernachlässigen kann, dass Christus ein Mann ist« und »in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern ... seine Rolle von einem Mann verkörpert wird«<sup>27</sup>, als Handeln »in persona Christi capitis«<sup>28</sup>. In Maria hingegen zeigt sich

<sup>20</sup> Mulieris dignitatem 27.

<sup>21</sup> Mulieris dignitatem 27.

<sup>22</sup> Mulieris dignitatem 27, Anm. 55, mit Hinweis auf H.U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114; Johannes Paul II., Ansprache an die Kardinäle und Prälaten der Römischen Kurie, 22.12.1987. Vgl. BALDINI (2003), 183–191.

<sup>23</sup> Vgl. dazu HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum* (1995); DERS., *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?* Siegburg 2004; DERS., *Il soggetto del ministero ordinato. Aspetti teologici e giuridici*, in J.I. ARRIETA (Hrsg.), *Ius divinum*, Venezia 2010, 975–992; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (Hrsg.), *Dall' »Inter insigniores« all' »Ordinatio sacerdotalis«*. *Documenti e commenti* (Documenti e studi, 6), Città del Vaticano 1996; S. BUTLER, *The Catholic Priesthood and Women*, Chicago – Mundelein, Illinois 2006; A. CARPIN, *La donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*, Bologna 2007; G.L. MÜLLER (Hrsg.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

<sup>24</sup> *Inter insigniores* 5.

<sup>25</sup> *Inter insigniores* 5–6.

<sup>26</sup> *Lumen gentium*, Kap. 8, Überschrift.

<sup>27</sup> *Inter insigniores* 5.

<sup>28</sup> Vgl. *Ibidem*.

nach Johannes Paul II. die Berufung des allgemeinen Priestertums, nach dem »alle aufgerufen (sind), wie eine Braut mit der Gabe ihres Lebens auf die unermessliche Hingabe der Liebe Christi zu antworten ...«<sup>29</sup>.

### 3. Die Auseinandersetzung um die feministische Theologie

Die kirchliche Geschlechtersymbolik setzt die der natürlichen Vernunft zugängliche Tatsache voraus, dass es ein spezifisches Mann- und Frausein gibt, das auf den Willen Gottes des Schöpfers zurückgeht. Der Katechismus der Katholischen Kirche bringt die in der Schöpfung wurzelnde Beziehung zwischen den Geschlechtern so auf den Punkt: Mann und Frau sind gleich in ihrer personalen Würde, aber ergänzen einander als Mann und Frau<sup>30</sup>. Diese anthropologischen Grunddaten werden freilich in Frage gestellt durch einen radikalen Feminismus, der sich unter dem Einfluss des Marxismus und des Existentialismus entwickelte. Die jüngst verstorbene ehemalige amerikanische Ordensschwester Mary Daly (1928–2010), deren Beitrag für das Werden der Feministischen Theologie entscheidend ist, übernimmt weitgehend die anthropologischen Auffassungen der französischen Existentialistin Simone de Beauvoir, der Lebensgefährtin Jean-Paul Sartres. Nach de Beauvoir und nach Daly kommt man nicht als Frau zur Welt, sondern man wird es<sup>31</sup>. Ein von Gottes Schöpfung gesetztes Wesen des Mann- oder Frauseins gebe es nicht. Wohin der Weg der Evolution noch führen werde, sei offen<sup>32</sup>.

Die Ablehnung der Komplementarität zwischen Mann und Frau findet sich auch bei »gemäßigteren« Vertreterinnen des theologischen Feminismus, so etwa bei der amerikanischen Ordensschwester Elizabeth A. Johnson: sie stellt eine »dualistische Anthropologie«, welche die Komplementarität vertritt, einer »egalitären Anthropologie der Partnerschaft« gegenüber, die sie als »feministische Befreiungstheologie« kennzeichnet<sup>33</sup>. Als abzulehnende Beispiele für die Vertreter einer Komplementarität der Geschlechter nennt sie durchaus unterschiedliche Autoren: Leonardo Boff, Hans Urs von Balthasar und Johannes Paul II.<sup>34</sup>. Der sich als nachchristlich verstehende »Göttinnenfeminismus« (*Goddess feminism*), wozu auch die späte Mary Daly gehört, wählt einen »gynozentrischen« Ansatz und betont dann durchaus wieder spezifisch weibliche Eigenschaften, setzt dieselben aber den als negativ beschriebenen männlichen Qualitäten gegenüber, die für die Zerstörung der Welt verantwortlich seien. Abgelehnt wird hier also ebenfalls die gegenseitige Ergänzung der Geschlech-

<sup>29</sup> Mulieris dignitatem 27.

<sup>30</sup> Vgl. KKK, Nr. 372.

<sup>31</sup> Vgl. S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1968, 265 (or. *Le deuxième sexe*, Paris 1949); M. DALY, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970, 38 (or. *The Church and the Second Sex*, New York 1968). Zu Beauvoir vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 26–30; zu Daly: HAUKE, *Gott oder Göttin*, 68–75.

<sup>32</sup> Vgl. DALY, *Kirche*, 235.

<sup>33</sup> E.A. JOHNSON, *Truly our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003, 47f.

<sup>34</sup> Vgl. *ibidem*, 54–64.

ter, wenngleich auf andere Weise als im »Gleichheitsfeminismus«, der ganz auf eine spezifische Kennzeichnung von Mann und Frau verzichtet<sup>35</sup>.

Für beide Richtungen des Feminismus ist typisch, dass sie für die Kennzeichnung des Zweiten Vatikanums, das Maria als Urbild der Kirche beschreibt, nicht empfänglich sind. Begrüßt werden zwar die Aussagen über das aktive Handeln Mariens, aber eine spezifisch weibliche Rezeptivität wird abgelehnt. Die stark vom Marxismus bestimmte katholische Theologin Rosemary Radford Ruether<sup>36</sup> beispielsweise erkennt sehr deutlich, dass in der katholischen Symbolwelt Maria, die Kirche und die Seele des Menschen vor Gott gleichsam in einer Perspektive gesehen werden. Das gemeinsame Analogon sei die Rezeptivität, die Empfängnisbereitschaft<sup>37</sup>. Doch Ruether lehnt diese Symbolisierung leidenschaftlich ab: wenn der Epheserbrief Christus als »Bräutigam« und die Kirche als »Braut« bezeichne, so sei das ein Resultat »geistiger Verwirrung«<sup>38</sup>, ja ein sadomasochistisches Modell<sup>39</sup>, das die gesellschaftliche Unterordnung der Frau verstärke.

Die feministische Mariologie bietet durchaus positive Wahrheitsmomente. Dazu gehören der Hinweis auf die prägende Bedeutung der Geschlechtersymbolik, das Gewicht des Mannseins Jesu und des Frauseins Mariens sowie die Bedeutung der Gottesmutter für die Entwicklung der Frau. Der zunehmenden Bedeutung der Frau im öffentlichen Leben, die von Johannes XXIII. als eines der typischen Zeichen unserer Zeit gewürdigt wurde<sup>40</sup>, kommt Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben »Marialis cultus« (1974) entgegen, worin er betont: »die heutige Frau, die danach strebt, mit Entscheidungen an den zu treffenden Wahlen der Gemeinschaft teilzunehmen, ›wird‹ mit inniger Freude Maria betrachten, die, da sie in den Dialog mit Gott aufgenommen wird, ihre aktive und verantwortungsbewusste Zustimmung gibt ...«<sup>41</sup>.

Die feministische Ablehnung der Geschlechterkomplementarität steht freilich der christlichen Schöpfungslehre entgegen. Die weibliche Symbolik hat vor allem eine ekklesiologische Bedeutung: sie steht im Geheimnis des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Christus und seiner Kirche für die Hingabe des Menschen, der sich Gott gegenüber öffnet. Die frauliche Symbolik, die für Empfänglichkeit und aktive Mitwirkung steht, ist auch für die Männer maßgeblich in ihrer geistigen Haltung vor Gott. Die Frau vertritt hier eine Wirklichkeit, mit der sie selbst identisch ist. Ganz anders stellt sich die Situation dar bei der männlichen Symbolik: wenn etwa der Mann in der Ehe mit dem Bräutigam Christus verglichen wird, dann ist vollkommen klar, dass der Mann nicht

<sup>35</sup> Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 33–40.

<sup>36</sup> Zur marxistischen Färbung vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 46.

<sup>37</sup> Vgl. R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 171.177.183f (or. *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*, Boston 1983; <sup>2</sup>1993).

<sup>38</sup> RUETHER, *Sexismus*, 173.

<sup>39</sup> Vgl. R.R. RUETHER, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979, 74 (or. *New Woman – New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975).

<sup>40</sup> Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* (1963), Nr. 43: AAS 55 (1963) 268.

<sup>41</sup> Marialis cultus 37. Zur Bedeutung dieses Schreibens für die anthropologische Dimension der Mariologie vgl. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 83–101; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 223–225; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergina Maria*, Città del Vaticano 2000, Nr. 7 (S. 13f).

Christus ist, sondern dessen liebende Hinwendung nur vertritt. Auch der Mann, im gemeinsamen Priestertum aller Getauften, hat an der »marianischen« Haltung maßzunehmen. Die Kirche als Kirche, als von Christus Empfangende und mit ihm Mitwirkende, ist, wie Hans Urs von Balthasar hervorhebt, primär »weiblich« und nicht »männlich«<sup>42</sup>.

Der ekklesiologischen Grundbedeutung der weiblichen Symbolik widerspricht die Feministische Theologie. Nach Mary Daly beispielsweise ist Maria »ein Überbleibsel des uralten Kultes einer Muttergottheit ..., die im Christentum als »Mutter Gottes« in Ketten gelegt und untergeordnet wurde«<sup>43</sup>. Maria erscheint demnach als domestizierte Göttin und problematische Reaktion auf das männliche Gottesbild. Dagegen akzentuiert ein Teil der Feministinnen die symbolhaft »weiblichen« Eigenschaften Gottes. Sie können sich darauf stützen, dass in der Heiligen Schrift das Verhalten Gottes durchaus verglichen werden kann mit dem zärtlichen Verhalten einer Mutter. Allerdings darf hier nicht vergessen werden, dass Jesus den himmlischen »Vater« offenbart und sich selbst als »Bräutigam« der Heilsgemeinde weiß, die symbolhaft in »bräutlichen« Zügen beschrieben wird<sup>44</sup>. Maria stellt nicht zunächst die »Mütterlichkeit« Gottes dar, sondern ist die Mutter Gottes, welche die Würde des Geschöpfes in ihrem Höchstfall verkörpert<sup>45</sup>.

Die Auseinandersetzung um die feministischen Ansätze zeigt, wie in der zeitgenössischen Theologie um die anthropologische Verankerung des christlichen Glaubens gerungen wird. Die »Diktatur des Relativismus« zeigt sich auch im Bereich der Geschlechteranthropologie. Das Lehramt der Kirche, vor allem in Johannes Paul II., markiert dagegen die Straße, auf der eine gesunde Theologie voranschreiten kann.

#### 4. Maria als Ebenbild des dreifaltigen Gottes

Die »unveränderliche Grundlage der gesamten christlichen Anthropologie« ist die biblische Aussage über den Menschen als Ebenbild Gottes<sup>46</sup>. Die Heilige Schrift betont, dass Mann und Frau gleichermaßen nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind (Gen 1,26–28). Deshalb ist der Mensch in der Lage, »seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben«, aber auch von Gott »über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen«<sup>47</sup>. Der jahwistische Schöpfungsbericht schließt ab mit dem Hinweis auf den Sabbat, der den Men-

<sup>42</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Epilog: Die marianische Prägung der Kirche*, in W. BEINERT (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i.Br. u.a. <sup>2</sup>1977, 263–279 (276).

<sup>43</sup> M. DALY, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 103; vgl. 111 (or. *Beyond the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973).

<sup>44</sup> Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 117–154.

<sup>45</sup> Vgl. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 155–178.

<sup>46</sup> *Mulieris dignitatem* 6; vgl. auch KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), Bonn 2004, Nr. 5 (S. 7). Zur theologischen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit vgl. L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; DERS., *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 225–234; M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 257–269; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg i.Br. 2011, 123–270.

<sup>47</sup> *Gaudium et spes* 12.

schen einlädt zum betenden Gespräch mit Gott. Unter dem Einfluss des dialogischen Personalismus betont die zeitgenössische Theologie gerne die grundlegende Eigenschaft des Menschen als »Bild Gottes«, eine Antwort geben zu können auf die vorausgehende Hinwendung Gottes in der Schöpfung. Leo Scheffczyk nennt dies »Responsorialität«<sup>48</sup>. Als sicheres Ergebnis des theologischen Nachdenkens im Altertum und im Mittelalter wird dabei die Wahrheit aufgenommen, dass der Mensch in seiner geistigen Seele nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist und sich seine geistige Natur auch im Leibe widerspiegelt. Die Erneuerung des Ebenbildes Gottes durch Christus verwirklicht sich in der Taufe<sup>49</sup>, so dass sich im Bild-Gottes-Sein die verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte zeigen.

Diskutiert wird in der zeitgenössischen Theologie, ob oder inwiefern das spezifische Mann- und Frausein teilhat an dem Geschaffensein nach dem Bilde Gottes<sup>50</sup>. Dabei erreichen die Theologen nicht immer das schon zur Zeit der Kirchenväter Geklärte<sup>51</sup>, etwa die augustinische Differenzierung zwischen der »imago« (im geistigen Bereich) und dem »vestigium« (der »Spur« Gottes in allen Geschöpfen)<sup>52</sup>. Nach Karl Barth besteht das Bild-Gottes-Sein in der Beziehung zwischen Mann und Frau; dem entspreche, dass auch Gott selber in Beziehung sei<sup>53</sup>. Die menschliche Person wird nach Barth durch die Beziehung konstituiert<sup>54</sup>, wobei er eine »Gleichsetzung des *Wesens* der beiden Geschlechter mit dieser *Beziehung*« vornimmt<sup>55</sup>. Diese vom dialogischen Personalismus beeinflusste Deutung hat Kritik gefunden, weil der trinitarische Begriff der Person als subsistierende Beziehung nicht auf das geistige Geschöpf angewandt werden kann: der Mensch hat Beziehungen und entwickelt sich durch sie zur Vollendung, ist aber keineswegs mit seinen Beziehungen identisch; andernfalls wäre seine persönliche Identität und Würde nicht zu halten<sup>56</sup>.

Nichtsdestoweniger haben die Thesen Barths dazu beigetragen, die Gottebenbildlichkeit mit dem Gemeinschaftsbezug des Menschen zu verbinden. Diese Überlegungen werden von Johannes Paul II. in »*Mulieris dignitatem*« aufgenommen. Gegen ei-

<sup>48</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 229f.

<sup>49</sup> Vgl. Kol 3,10; Eph 4,24.

<sup>50</sup> Vgl. S. CRESTANI, *Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio*, Lecce 1976; K.E. BORRESEN, *The Image of God: Gender Models in the Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995; C. GIULIODORI, *Teologia del maschile e del femminile*, in R. BONETTI (Hrsg.), *La reciprocità uomo-donna*, Roma 2001, 117–156 (132–138); F. PILLONI, *Uomo e donna lo credò. L'imago Dei nel maschile e nel femminile*, in BONETTI (2001), 411–452.

<sup>51</sup> Vgl. H. CROUZEL, *Bild Gottes II. Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 499–502; DERS., *Immagine*, in A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane II*, Genova – Milano 2007, 2533–2543; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

<sup>52</sup> Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XI,1,1; I. BOCHET, *Imago*, in *Augustinus-Lexikon* 3 (2004–2010) 508–519 (508).

<sup>53</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III,4, Zollikon – Zürich <sup>2</sup>1957, 128: »Unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Gen 1,27f. dies verstanden: dass Gott sie erschuf, einen Mann und eine Frau, in dieser Beziehung dem entsprechend, dass auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist.«

<sup>54</sup> *Ibidem*, 165: »Das Du, das nicht Ich und gerade so für das Ich konstitutiv ist, ist die Frau.«

<sup>55</sup> *Ibidem*, 182. Vgl. A. PETERS, *Bild Gottes IV. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 506–515 (512f).

<sup>56</sup> Vgl. HAUKE, *Frauenpriestertum*, 73–75; SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 230f.

ne bloß relationale Bestimmung des Menschen betont der Heilige Vater: »Jeder einzelne Mensch ist ... das Abbild Gottes, insofern er ein vernunftbegabtes und freies Geschöpf ist und in der Lage, diesen zu erkennen und zu lieben«. Allerdings kann der Mensch nicht allein existieren. »Personsein nach dem Abbild Gottes bedeutet also auch Existenz in Beziehung, in Beziehung zum anderen ›Ich‹«. Wir sind »dazu berufen ..., in der Welt jene Liebesgemeinschaft widerzuspiegeln, die in Gott besteht ...«<sup>57</sup>. Die Selbstverwirklichung der Person kann darum nur »durch eine aufrichtige Hingabe seiner selbst«, durch die Liebe geschehen<sup>58</sup>. Johannes Paul II. spricht dabei vom »bräutlichen Charakter der Beziehung zwischen den Personen«, die sich bei der Frau vor allem in der Mutterschaft und in der Jungfräulichkeit darstellen<sup>59</sup>.

Maria lebt die Beziehungen, die sich aus ihrer personalen Würde und ihrer heilsgeschichtlichen Sendung ergeben, in vollkommener Reinheit, als »neue Eva« an der Seite des »neuen Adam«. Das Zweite Vatikanum hebt die Beziehungen Mariens zu Christus und zur Kirche hervor. In der Verbindung mit Christus wurzeln die Beziehungen zum dreifaltigen Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist. *Lumen gentium* beschreibt Maria als »Gebärierin des Sohnes Gottes« »und deshalb« als »die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters sowie das Heiligtum des Heiligen Geistes«<sup>60</sup>. Den trinitarischen Beziehungen Mariens hat sich im Jubiläumsjahr 2000 der Internationale Mariologische Kongress in Rom gewidmet<sup>61</sup>. Besonders vertieft wurde in der zeitgenössischen Theologie die Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist<sup>62</sup>. Als

<sup>57</sup> *Mulieris dignitatem* 7.

<sup>58</sup> *Ibidem*, mit Hinweis auf *Gaudium et spes* 24.

<sup>59</sup> *Mulieris dignitatem* 7. Zum Thema der Beziehung in der zeitgenössischen Mariologie vgl. A. CARFÌ, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, in *Theotokos* 18 (1/2010) 127–166.

<sup>60</sup> *Lumen gentium* 53.

<sup>61</sup> Vgl. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (Hrsg.), *Studia in sessionibus plenariis exhibitata* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 1), Città del Vaticano 2004; *Sectio Africana et Asiatica* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 2), Città del Vaticano 2005. Einige Beiträge der deutschen Sektion sind schon greifbar in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000). Zur zeitgenössischen Reflexion über das Verhältnis zwischen Maria und der Trinität vgl. K. WITTKEMPER, *Dreifaltigkeit I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 233–239; A. AMATO, *Maria icona della Trinità*, Cinisello Balsamo 2000; *La Trinità y María: Estudios Marianos* 67 (2001); R. LOMBARDI, *Maria icona della Trinità*, Roma 2003; S. DE FIORES, *Maria. Nuovo dizionario II*, Bologna 2006, 1717–1743; DERS., *Trinità*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 1219–1232; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 142–146.

<sup>62</sup> Vgl. dazu G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria ss. e lo Spirito Santo*, 2 voll., Roma 1976–1977; A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (Mariologische Studien 8), Regensburg 1991; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 258–290; DERS., *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare*, in *Marianum* 59 (1997) 393–430; DERS., *Spirito Santo*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario II*, Bologna 2006, 1491–1529; Estudios Marianos 65 (1999): *El Espíritu Santo y María*; J. JASANIEK, *Hacia la mariología pneumatológica. La relación entre el Espíritu Santo y María en la teología postconciliar*, Pamplona 2002; A. LANGELLA, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA (Hrsg.), *Mariologia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 1134–1146.

Zur spekulativen Frage nach einer Analogie zwischen der fraulichen Gestalt der Gottesmutter und dem Heiligen Geist vgl. M. HAUKE, *Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie*, in *Auctores varii, Der dreifaltige Gott und das Leben der Christen*, St. Ottilien 1993, 130–150 = *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la pneumatología*, in *Scripta Theologica* 24 (1992) 1005–1027; LANGELLA (2009) 1142f.

nicht befriedigend hat sich die Beschränkung des Zweiten Vatikanums auf die Beschreibung Mariens als »Heiligtum des Heiligen Geistes« erwiesen. Schon Gérard Philips, der Hauptredaktor von »Lumen gentium«, bemerkte kritisch, dass der Titel »Heiligtum« keinen Unterschied mache zwischen Gottesmutter und heiligmachender Gnade, auch wenn in der Liturgie die Redeweise geläufig sei<sup>63</sup>. Johannes Paul II. benutzt wiederum bewusst den seit der Zeit des hl. Franziskus geläufigen Ausdruck »Braut des Heiligen Geistes«<sup>64</sup>, um die einzigartige Beziehung zum Heiligen Geist besser auszudrücken<sup>65</sup>. Maria ist eben nicht nur Paradigma für die Anthropologie im allgemeinen, sondern nimmt in der Heilsgeschichte eine einzigartige Rolle ein, die in ihrer personalen Würde als Gottesmutter und Gefährtin des Erlösers gründet.

### 5. Maria im Spannungsfeld zwischen transzendentaler und personalistischer Anthropologie

Schon im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es eine Spannung zwischen einer »christotypischen« und einer »ekkesiotypischen« Ausrichtung der Mariologie. Die christotypische Richtung behandelt die Gestalt Mariens in ihrer Teilhabe an der allumfassenden Mittlerschaft Jesu, während die ekkesiotypische Strömung Maria als Urbild der Kirche darstellt, die sich Christus gegenüber öffnet<sup>66</sup>. Das Konzil selbst berücksichtigt in einer ausgewogenen Synthese beide Richtungen: Maria »im Geheimnis Christi und der Kirche«<sup>67</sup>. Die ekkesiotypische Richtung neigt dazu, Maria nur als Beispiel dessen zu sehen, was für alle Christen gilt. Diese Neigung ist besonders deutlich bei Karl Rahner, für den die Aufnahme Mariens in den Himmel keine exklusive Auszeichnung der jungfräulichen Gottesmutter ist, sondern eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit«<sup>68</sup>, die sich im Augenblick des Todes verwirklicht. Dagegen veröffentlichte die Glaubenskongregation 1979 ein Schreiben zur Eschatologie, in der sie betont: Maria nimmt auf einzigartige Weise jene leibliche Verherrlichung voraus, die den übrigen Erwählten in der Zukunft bei der Wiederkunft Christi zuteil wird<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> Vgl. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione »Lumen gentium«*, Milano 1975; Nachdruck 1993, 526 (or. *L'Église et son mystère*, Paris 1967).

<sup>64</sup> Vgl. dazu K. WITTKEMPER, *Braut IV. Dogmatik*, in *Marienlexikon I* (1988) 564–571; E. RICHER, *Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, in *Rivista teologica di Lugano* 12 (2007) 257–277.

<sup>65</sup> Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* (1987), Nr. 26; Marianische Katechese Nr. 11,4 (10.1.1996). Vgl. M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125–175 (156f); DERS., *Die Marianischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Interpretation durch Johannes Paul II.*, in *Sedes Sapientiae. Marianisches Jahrbuch* (1/2012) 58–88 (80–82).

<sup>66</sup> Diese Gegenüberstellung der beiden Richtungen geht auf H.M. Köster zurück, der damit die Diskussion auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes 1958 beschreibt: vgl. F. COURTH, *Heinrich Maria Köster (1911–1993). Forscher und Künder Mariens*, in *Marianum* 55 (1993) 429–459 (435f).

<sup>67</sup> So schon der Titel von *Lumen gentium*, Kap. VIII.

<sup>68</sup> Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 375; dazu kritisch L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299–313 (312).

<sup>69</sup> Vgl. DH 4655f..

Um die sogenannte »anthropologische Wende« Karl Rahners<sup>70</sup> gab es und gibt es heftige Auseinandersetzungen. Der von Kant beeinflusste transzendente Ansatz Rahners geht aus vom menschlichen Subjekt, das keine geistige Struktur von außerhalb empfängt, sondern in seinem unendlichen Erkenntnishorizont immer schon auf Gott verwiesen ist. Die Heilsgeschichte ist dann eine Thematisierung der »transzendentalen Offenbarung« und bringt nichts Neues, was nicht schon im Menschen implizit enthalten wäre. Selbst die Menschwerdung Gottes wird dann »von unten« abgeleitet: nach Rahner ist Jesus Christus der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit«<sup>71</sup>. Dem entsprechend erscheint auch Maria nur auf einer höheren Stufe innerhalb der Möglichkeiten des Geschöpfes und nicht als Höhepunkt, der die geschöpflichen Fähigkeiten übersteigt. Rahner leitet die Gottesmutter Maria ab von ihrem vollkommenen Erlöstsein, das er als mariologisches »Fundamentalprinzip« formuliert: weil Maria vollkommen erlöst sei, könne sie auch die Gabe Gottes vollkommen annehmen<sup>72</sup>. 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 kann<sup>73</sup>.

Ein systematischer Ansatz, der besser der Glaubenslehre über die Gottesmutter gerecht wird, geht aus von der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Heilsgeschichte. Ausgangspunkt ist hier nicht der unendliche geistige Horizont des Erkenntnisobjektes, sondern die Begegnung in der Geschichte, die zur Erfahrung von etwas Neuem führt und die auch die Leiblichkeit des Menschen ernst nimmt. Vertreter eines solchen personalistischen Ansatzes in der Mariologie sind beispielsweise Hans Urs von Balthasar<sup>74</sup>, Leo Scheffczyk<sup>75</sup> und Joseph Ratzin-

<sup>70</sup> Vgl. dazu P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970; C. FABBRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; M. HAUKE, *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk*, in *Forum Katholische Theologie* 28 (2012) 161–184 (164–168).

<sup>71</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 216.

<sup>72</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie*, 308–310, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481–522. Zur Mariologie Rahners vgl. auch R. SCHENK, *Rahner, Karl*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 402f; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 76–80; M. BUIONI, *La riflessione mariologica in Karl Rahner*, in *Theotokos* 12 (1/2010) 287–344.

<sup>73</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, op. cit., 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 S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 223–252 (235–251); siehe ebenso 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).

<sup>74</sup> Zu Balthasar vgl. o., Anm. 19.

<sup>75</sup> Zu Scheffczyk vgl. M. HAUKE, *Introduzione all'aperta teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11–64 (54–56; 60f); DERS., *La mariologia de Leo Scheffczyk*, in *Scripta de Maria* 8 (2011) 65–91.

ger<sup>76</sup>. Nach einem markanten Vergleich aus der Autobiographie des Heiligen Vaters leben Karl Rahner und Joseph Ratzinger gleichsam auf zwei verschiedenen Planeten<sup>77</sup>.

Hans Urs von Balthasar geht in seiner theologischen Trilogie von der anziehenden Wirklichkeit des Schönen aus, in der sich Gottes Herrlichkeit dem Menschen offenbart<sup>78</sup>. Dieser Ansatz hat die neueren Veröffentlichungen über die »Schönheit« Mariens befruchtet<sup>79</sup>. Dabei nimmt die Mariologie auch einen Hinweis Papst Pauls VI. auf, der auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Rom 1975 zwei Wege der Mariologie beschrieben hatte: einen »Weg der Wahrheit« (*via veritatis*), der auf systematische Weise Maria im Geheimnis Christi und der Kirche beschreibt, und einen »Weg der Schönheit« (*via pulchritudinis*), der sich allen Christen öffnet; in Maria verbinden sich »die reinsten Strahlen der menschlichen Schönheit mit den erhabenen, aber zugänglichen Strahlen der übernatürlichen Schönheit«<sup>80</sup>.

## 6. Maria im Bund zwischen Christus und der Kirche

Der Unterschied zwischen einem transzendentalen und einem personalistischen Ansatz in der Mariologie zeigt sich sehr deutlich in der Bedeutung des Frauseins der Gottesmutter. »Transzendental« ist nicht erkennbar, wieso Maria in ihrem Frausein eine besondere Bedeutung haben sollte. Als Beispiel dafür sei die Auseinandersetzung zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner skizziert<sup>81</sup>. Dabei geht es um die Bedeutung Mariens im Bund zwischen Gott und der Menschheit, Christus und der Kirche. 1947 präsentierte Köster Maria als Vertreterin der Menschheit und Jesus als Vertreter Gottes beim Bund zwischen Gott und Mensch. Dabei stimmt Maria im Namen der zu erlösenden Menschheit dem Bund zu, der durch Gott in Jesus Christus

<sup>76</sup> Vgl. zum personalistischen Ansatz sowie zum Unterschied zu Rahner: H.C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009), 253–265; E. DE GAAL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200–203. Zur Mariologie Ratzingers siehe M.G. GIULIADORI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2007; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 101f; A. STAGLIANÒ, *Madre di Dio. La mariologia personalista di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.

<sup>77</sup> J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 131: »Bei der gemeinsamen Arbeit [während des Konzils] wurde mir klar, dass Rahner und ich trotz der Übereinstimmung in vielen Ereignissen und Wünschen theologische auf zwei verschiedenen Planeten lebten«.

<sup>78</sup> Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961–67; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993.

<sup>79</sup> Vgl. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 353–362; DERS., *Bellezza*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario I*, Bologna 2006, 237–289; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 209f.

<sup>80</sup> Paul VI., Rede zum Abschluss des 7. Mariologischen Kongresses und Beginn des 14. Marianischen Kongresses, Rom, 16.5.1975; vgl. DE FIORES, *Bellezza* (2006), 238.

<sup>81</sup> Vgl. dazu ausführlicher HAUKE, *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk* (2012) 177–181.

gestiftet wird<sup>82</sup>. Rahner betont dagegen, dass »Jesus selbst in seiner Menschheit ... das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott« spricht, denn er ist Gott und Mensch zugleich<sup>83</sup>. Die »Vermählung« zwischen Gott und Mensch vollzieht sich zunächst in Christus selbst<sup>84</sup>.

Rahner hat zweifellos darin recht, 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 verfügt. Maria hingegen ist eine menschliche Person, und zwar in vollkommener Reinheit und Empfänglichkeit gegenüber Gott<sup>85</sup>. Rahner billigt zwar den wiederholt vom päpstlichen Lehramt aufgenommenen Gedanken des hl. Thomas von Aquin, wonach Maria durch ihr Jawort im Namen des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat, möchte diesen Punkt aber nicht entfalten<sup>86</sup>. Einige Jahre später erkennt er an, dass Maria die Erlösung im Namen des Menschengeschlechtes angenommen habe, aber mit einer schwerwiegenden Einschränkung: Maria hat 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<sup>87</sup>. Mit anderen Worten: Rahner akzeptiert nur eine Solidarität Mariens zu unseren Gunsten, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit gegenüber dem »Bräutigam« des menschengewordenen Gottessohnes. Thomas von Aquin dagegen setzt eine heilshafte Stellvertretung durchaus voraus: nach ihm zeigt die Verkündigung des Engels an Maria, »dass zwischen dem Gottessohn und der menschlichen Natur eine Art geistiger Ehe besteht. Deshalb wird durch die Verkündigung die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt«<sup>88</sup>.

Leo Scheffczyk betont mit Köster, dass Maria bei der Menschwerdung Gottes ihr Jawort als Urbild der Kirche spricht, wobei sie die »bräutliche« Hingabe der

<sup>82</sup> Vgl. H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; <sup>2</sup>1954; 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, *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 Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (41–46).

<sup>83</sup> 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).

<sup>84</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>85</sup> In der neueren Mariologie betont dies besonders X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339–406, der Maria als »erste Person der Geschichte« beschreibt.

<sup>86</sup> Vgl. *ibidem*, 108.

<sup>87</sup> 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. 80], 733–745).

<sup>88</sup> STh III q. 30 a. 1 resp.

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. Maria ist 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<sup>89</sup>.

### 7. Studien über die Mutterschaft und die Jungfräulichkeit Mariens

Für die Beziehung zwischen Maria und der Frau unterstreicht Johannes Paul II. in »Mulieris dignitatem« die Jungfräulichkeit und die Mutterschaft als zwei besondere Dimensionen bei der Verwirklichung der fraulichen Persönlichkeit<sup>90</sup>. Die Mutterschaft ist nicht nur eine biologische Veranlagung, sondern spiegelt sich wider im geistigen und geistlichen Bereich. Auch die unverheiratete Frau ist berufen zu einer geistigen Mutterschaft. Insbesondere in der gottgeweihten Jungfräulichkeit öffnet sich die Hingabe an Christus »für alle Menschen, die von der Liebe des Bräutigams Christus umfassen sind«<sup>91</sup>. Die (geistliche und leibliche) Mutterschaft der Frau steht dabei »immer in Beziehung zu dem Bund, den Gott durch die Mutterschaft der Gottesmutter mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat«<sup>92</sup>. In der freiwillig gewählten Jungfräulichkeit »bestätigt sich die Frau als Person, das heißt als jenes vom Schöpfer von Anfang an um seiner selbst willen gewollte Wesen, und gleichzeitig realisiert sie den personalen Wert des Frauseins, indem sie zur »aufrichtigen Hingabe« an Gott wird, der sich in Christus offenbart hat ...«<sup>93</sup>. Sowohl die Mutterschaft wie die Jungfräulichkeit wird also in der Hingabe der »Braut« verankert, die sich letzten Endes auf den »Bräutigam« Christus bezieht. In der Beziehung zwischen

<sup>89</sup> In diese Richtung gehen auch die exegetischen Forschungen zur Gestalt Mariens vor allem im Johannes-evangelium (Maria als »Frau«: Joh 2,4; 19,26), wie sie insbesondere von Ignace de la Potterie und Aristide Serra erarbeitet worden sind: I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma<sup>3</sup>1991; DERS., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, Padova 2006; DERS., *Le nozze di Cana (Gv 2,1–12). Incidenze cristologico-mariane del primo »segno« di Gesù*, Padova 2009; DERS., *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25–27*, Padova 2011.

<sup>90</sup> Vgl. *Mulieris dignitatem* 17–22. Die anthropologische Dimension der Mariologie zeigt sich auf exemplarische Weise in der Rezeption des Apostolischen Schreibens »Mulieris dignitatem«; vgl. dazu (mit weiterer Literatur) A. SERRA, *La »Mulieris dignitatem«. Consensi e dissensi*, in *Marianum* 53 (1991) 144–182; J.A. RIESTRA, *Bibliografía sobre la »Mulieris dignitatem«*, in *Estudios Marianos* 62 (1996) 267–290; HAUKE, *Weihesakrament* (2004), 86–94; A. ATTARD, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2009.

<sup>91</sup> *Mulieris dignitatem* 21.

<sup>92</sup> *Mulieris dignitatem* 19.

<sup>93</sup> *Mulieris dignitatem* 20.

»Braut« und »Bräutigam« als Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche spiegelt sich die Komplementarität von Mann und Frau. In seinem »Brief an die Frauen« (1995) betont Johannes Paul II.: in Maria zeigt sich die »Absolutheit eines ›jungfräulichen‹ Herzens, um ›Braut‹ Christi und ›Mutter‹ der Gläubigen zu sein«<sup>94</sup>.

Die geistige Mutterschaft Mariens gegenüber den Gläubigen zeigt sich in ihrer Mitwirkung zum Heil der Menschen, die vom Zweiten Vatikanum ausführlich behandelt wird<sup>95</sup>. Im Unterschied zu früheren Positionen mancher Theologen, wonach Maria bei der Erlösung nicht mitwirken konnte<sup>96</sup>, betont das Konzil: die »Gefährtin« des Erlösers »hat beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter«<sup>97</sup>. Bei der Vorbereitung des Konzils äußerten zahlreiche Bischöfe den vor allem durch die Initiativen von Kardinal Mercier seit dem Jahre 1915 vorbereiteten Wunsch<sup>98</sup>, eine dogmatische Definition der universalen Gnadenmittlerschaft vorzunehmen. Das Konzil, aufgrund seiner pastoralen und ökumenischen Ausrichtung, hat diese Strebungen nicht aufgenommen, auch wenn in den einschlägigen Fußnoten durchaus lehramtliche Texte zugunsten der Lehre selbst aufgeführt werden<sup>99</sup>.

Durch die Marienzyklika Johannes Pauls II., »Redemptoris Mater«, kam es zu einer Wiederaufnahme des Themas der Mittlerschaft Mariens. Der Papst betont nachhaltig die »mütterliche Mittlerschaft« Mariens in Christus<sup>100</sup>. Seit den 90er Jahren treten außerdem Bewegungen auf den Plan, die sich für eine dogmatische Definition in dem Bereich der universalen geistlichen Mutterschaft Mariens bzw. ihrer mütterlichen Mittlerschaft einsetzen. Als Motiv dafür werden auch anthropologische

<sup>94</sup> Johannes Paul II., Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, S. 12).

<sup>95</sup> Vgl. M. HAUKE, *Die Lehre von der »Miterlöserin« im geschichtlichen Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 11 (1/2007) 17–64 (53–58); A. GRECO, »Madre dei viventi«. *La cooperazione salvifica di Maria nella »Lumen gentium«: una sfida per oggi* (Collana di Mariologia 10), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2011.

<sup>96</sup> Dies gilt besonders für A. Lepidi OP, der 1916 für das Heilige Offizium ein entsprechendes Gutachten erstellte: HAUKE, op. cit. (2007), 19; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia 8), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2010, 15–21; 447–454.

<sup>97</sup> *Lumen gentium* 61.

<sup>98</sup> Vgl. M. HAUKE, *Maria – »Mittlerin aller Gnaden«. Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (1851–1926)* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004; DERS., *Die Bittschrift von Kardinal Mercier und der belgischen Bischöfe an Papst Benedikt XV. für die dogmatische Definition der universellen Gnadenmittlerschaft Mariens (1915). Theologische Hinführung und französischer Originaltext*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 14 (2/2010) 128–168; G. FALCAO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of All Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896 to 1964*, New Bedford, MA 2012.

<sup>99</sup> Vgl. P.M. SIANO, *Uno studio su Maria Santissima »Mediatrice di tutte le grazie« nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II*, in *Immacolata Mediatrix* 6 (2006) 299–355 (321–327); M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (53); GRECO (2011) 365–367.

<sup>100</sup> Vgl. HAUKE, *Mütterliche Vermittlung* (2004); L. ILZO DANIEL, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Collana di Mariologia 9), Lugano – Gavi-rate (Varese) 2011.

Gesichtspunkte genannt<sup>101</sup>. Die kontroverse Diskussion über diese Initiativen hat jedenfalls dazu geführt, die theologische Tragweite der geistigen Mutterschaft Mariens intensiver zu bedenken<sup>102</sup>. Auch die feierliche Proklamation des Titels »Mutter der Kirche« durch Papst Paul VI. (1964) beinhaltet von der Sache her die anthropologische Bedeutung der Mutterschaft Mariens<sup>103</sup>.

Bezüglich der Jungfräulichkeit Mariens gibt es in der zeitgenössischen Theologie beachtenswerte Studien, die sich auch auf der lehramtlichen Ebene ausgewirkt haben<sup>104</sup>. Die wichtigste Stellungnahme von Papst Johannes Paul II. ist eine programmatische Rede zum 1600jährigen Jubiläum des Konzils von Capua (392)<sup>105</sup>. Darin betont der Heilige Vater die immerwährende Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Für die »virginitas in partu« sind dabei beachtenswert die Parallele mit der Schöpfung des Menschen aus der »jungfräulichen Erde« (Gen 2,4b.7), die Analogie mit der Neugeburt in der Taufe und die jüdischen Zeugnisse der intertestamentarischen Literatur über den »sehnlichen Wunsch Israels, reine und treue Braut zu wer-

<sup>101</sup> Vgl. M.I. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix: A Response to 7 Common Objections*, in DERS. (Hrsg.), *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today*, Goleta, CA 2002, 93–138 (127–137). Unter zehn Motiven für eine dogmatische Definition Mariens als »Miterlöserin« werden genannt (4.), »die Bekräftigung der Würde der menschlichen Person und der menschlichen Freiheit«, (5.) »die Bekräftigung der Würde der Frau«, (6.), »die erneute Betonung der Notwendigkeit, mit der Gnade für das Heil mitzuwirken« und (7.) angesichts der »Kultur des Todes« die erlösende Bedeutung des Leidens wahrzunehmen. Die anthropologische Motivation war in dem 1993 veröffentlichten Grundmanifest der Bewegung noch nicht sehr deutlich (vgl. M.I. MIRAVALLE, *Maria Miterlöserin Mittlerin Fürsprecherin*, Santa Barbara, CA 1993; or. *Mary Mediatrix Coredemptrix Advocate*, Santa Barbara, CA 1993), wurde aber nahegelegt von der sogenannten »Erklärung von Tschenstochau«, die sich auf den Mariologischen Weltkongress 1996 bezieht: *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in *L'Osservatore Romano* (ital.), 4.6.1997, S. 10: »Auch wenn man den Titeln einen Inhalt zuwiese, dessen Zugehörigkeit zum Glaubensgut man annehmen könnte, wäre deren Definition in der gegenwärtigen Situation jedoch nicht theologisch einleuchtend, insofern diese Titel und die mit ihnen verbundenen Lehren noch eine weitere Vertiefung benötigen aus einer erneuerten trinitarischen, ekklesiologischen und anthropologischen Perspektive«. Schließlich weist man hin auf »ökumenische Schwierigkeiten«.

<sup>102</sup> Zur neueren Diskussion vgl. M. HAUKE, *Maria, Gefährtin des Erlösers* (Lumen gentium, 61). *Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 6 (2002) 85–121; DERS., *Introduzione alla mariologia* (2008), 273–277; DERS., *Die Lehre der Kirche über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung – Randbemerkungen zu einer theologischen Stellungnahme*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 14 (1/2010) 63–74 (71–74); O. FRANZONI – F. BACCHETTI (edd.), *In Cristo unico mediatore, Maria cooperatrice di salvezza. Atti del XIX Colloquio internazionale di mariologia, Ossimo Inferiore (BS), 13–15 luglio 2006* (Biblioteca di Theotokos, 19), Roma 2008.

<sup>103</sup> Vgl. A. DITTRICH, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines unstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009, 994–996.

<sup>104</sup> Vgl. u.a. I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnate: «non ex sanguinibus ... sed ex Deo natus est»*, in *Marianum* 45 (1983) 127–174; S.M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962–1994). Magistero – Egesi – Teologia*, in *Marianum* 56 (1994) 95–213; DERS., *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003; J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 58–112.

<sup>105</sup> Johannes Paul II., *La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo* (24. 5. 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Bd. 15/1, Città del Vaticano 1994, 1587–1597 = AAS 85 (1993) 662–670. Dazu PERRELLA (1994) 122–133; (2003) 226; ID., *Il «fatto» e il «significato» della verginità feconda dalla madre di Gesù. Una rilettura teologica a vent'anni dall'intervento a Capua di Giovanni Paolo II (1992–2012)*, in *Theotokos* 20 (1/2012) 187–242; HAUKE, *Die »virginitas in partu«*, 125–128.

den, eine endzeitliche Gemeinschaft, in der weder die Klage des Geburtsschmerzes noch der Trauergesang des Todes zu hören sein wird«<sup>106</sup>. Besonders originell scheint der Hinweis auf die Ökologie: Könnte »die jungfräuliche Prägung, welche die Schöpfung des Menschen kennzeichnet (vgl. Gen 2,4b–7.22–23) und seine Neuschöpfung in Christus ... nicht Anregung bieten für die ökologischen Bewegungen unserer Zeit, die zahlreiche Formen der Gewalt beklagen, die der Schöpfung angetan werden ...?«<sup>107</sup>

### 8. Die Bedeutung Marias als »neue Eva«

Die theologische Beschäftigung mit dem Frausein Marias kann bereits auf die Lehre der Kirchenväter Bezug nehmen, an die das Zweite Vatikanum mit der Eva-Maria-Parallele erinnert<sup>108</sup>. Eva erscheint in ihrer Beziehung zu Adam als »Gefährtin« (*socia*)<sup>109</sup>, als »Hilfe wie sein Gegenüber« (*adiutorium simile sibi*) (Gen 2,18). Die Verbindung zu ihren Nachkommen hingegen zeigt sich in dem Ausdruck »Mutter aller Lebendigen« (Gen 3,20). Im »Protoevangelium« verbindet sich die Aufgabe der »Frau« mit der Mutter des kommenden Messias, welcher der »Schlange« den Kopf zertritt (Gen 3,15). Johannes Paul II. äußert sich dazu in »Mulieris dignitatem«<sup>110</sup> und mit besonderer Deutlichkeit in den Marianischen Katechesen: Maria erscheint als »erste Verbündete Gottes gegen den Teufel und das Böse«. »Die Frauen, die – wie Eva – der Versuchung durch Satan nachgeben könnten, empfangen durch die Solidarität mit Maria eine höhere Kraft, um den Feind zu bekämpfen und werden die ersten Verbündeten Gottes auf dem Weg zum Heil. Dieser geheimnisvolle Bund Gottes mit der Frau zeigt sich in vielfachen Formen auch in unseren Tagen: im Eifer der Frauen beim persönlichen Gebet und bei der Liturgie, in der Katechese und im Zeugnis der Nächstenliebe, in den zahlreichen weiblichen Berufungen zum gottgeweihten Leben, bei der religiösen Erziehung in der Familie ...«<sup>111</sup>.

Die patristische Eva-Maria-Parallele sieht Maria als »Mutter aller Lebenden« im Bereich der Gnade<sup>112</sup>, während die Beschreibung als »Gefährtin« Christi des neuen Adam erst seit dem Mittelalter stärker hervortritt<sup>113</sup>. Die umfassende Kennzeichnung Marias als »neue Eva« wurde gelegentlich in Verbindung gebracht mit dem mariologischen Fundamentalprinzip, bei dem etwa Leo Scheffczyk im Anschluss an Scheeben die Gottesmutterchaft verbunden sieht mit der Aufgabe Mariens als »bräut-

<sup>106</sup> Ibidem, Nr. 9.

<sup>107</sup> Ibidem, Nr. 12.

<sup>108</sup> Vgl. Lumen gentium 56.

<sup>109</sup> Der Ausdruck *socia* findet seinen Ausgangspunkt in Gen 3,12; rezipiert wird er insbesondere im Lehramt Pius' XII. und auf dem Zweiten Vatikanum (Lumen gentium 61); vgl. A. ZIEGENAUS, *Socia*, in: Marianlexikon 6 (1994) 194f.

<sup>110</sup> *Mulieris dignitatem* 11.

<sup>111</sup> Johannes Paul II., Marianische Katechese Nr. 12,5 (25. 1. 1996).

<sup>112</sup> Insbesondere Petrus Chrysologus, Sermo 140 (PG 52, 576f). Vgl. Ders., Sermo 74,3; 99,5 (PG 52, 408f; 479); Epiphanius, *Adversus haereses* 78,17–19 (PG 42, 728 B – 729 C).

<sup>113</sup> Vgl. ZIEGENAUS, *Socia*, 195.

licher« Gefährtin Christi<sup>114</sup>. Damit ist das Frausein Marias aufgenommen in das Zentrum des theologischen Nachdenkens über die Gottesmutter. Das »Wesen der Frau« enthält (nach Johannes Paul II.) »ein *besonderes Band zur Mutter des Erlösers*«<sup>115</sup>. Im Unterschied zu Leonardo Boff, der einfachhin »das Weibliche« als »das mariologische Grundprinzip« darstellt<sup>116</sup>, ist hierbei die konstitutive Ausrichtung auf Christus zu betonen, der aus Maria seine menschliche Natur annimmt und sie dazu um ihr Jawort bittet, das sie ihr ganzes Leben durchhält als Mutter der neuen Menschheit.

Die geistige Mutterschaft der »neuen Eva« zeigt sich auf mannigfaltige Weise: Maria ist »Anwalt der Menschlichkeit« (Anton Ziegenaus)<sup>117</sup>, hat ihre Bedeutung für die Entwicklung der Gesellschaft<sup>118</sup> und wird deutlich in der fürbittenden Vermittlung aller Gnaden, die uns Christus am Kreuz verdient hat. »Maria«, so betont Johannes Paul II., »umfängt mit ihrer neuen Mutterschaft im Geiste alle und jeden in der Kirche, sie umfängt auch alle und jeden *durch* die Kirche«<sup>119</sup>.

### 9. Die Unbefleckte Empfängnis als Hinweis auf den heilen Ursprung der Menschheit

Die Darstellung Mariens als »neuer Eva« ist innig verbunden mit ihrem heilen Ursprung, mit der Bewahrung vor der Erbsünde<sup>120</sup>. Um die Wirklichkeiten von Urstand, Sündenfall und Erbsünde ist in der nachkonziliaren Theologie intensiv gerungen worden<sup>121</sup>. Der Blick auf das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis hat im Bereich der Protologie zur theologischen Klärung beigetragen<sup>122</sup>. Wer die Bewahrung vor der Erbsünde anerkennt, bringt auch die Rückkehr zur paradiesischen Ur-

<sup>114</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip, mariologisches*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 565–567; HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 103–108.

<sup>115</sup> Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* 46 (VAS 75, S. 54).

<sup>116</sup> L. BOFF, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 20 (or. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1979); vgl. S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 366f.

<sup>117</sup> A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 183–185.

<sup>118</sup> Vgl. C.M. BOFF, *Mariologia social. O significado de Virgem para a Sociedade*, São Paulo 2006.

<sup>119</sup> Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* 47.

<sup>120</sup> Hinweise auf die anthropologische Dimension des Immaculata-Dogmas finden sich u.a. bei S. DE FIORES – E. VIDAU (Hrsg.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000; E.M. TONIOLO (Hrsg.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricompreensione*, Roma 2004; P.M. HAFFNER, *The Anthropological Significance of the Dogma of the Immaculate Conception*, in D.H. CALLOWAY (Hrsg.), *The Virgin Mary and Theology of the Body*, West Chester, PA 2005, 139–165; S. DE FIORES, *Immacolata*, in DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 839–897 (872–875); M. LAMY, *Immacolata*, in DE FIORES – FERRARI SCHIEFER – PERRELLA (2009), 612–628 (623–626).

<sup>121</sup> Vgl. dazu etwa H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 372–435.

<sup>122</sup> Vgl. M. HAUKE, *Die Unbefleckte Empfängnis Mariens und die Neuformulierungen der Erbsündenlehre. Ein Beispiel für die kritische Funktion der Mariologie*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 9 (1/2005) 5–37.

sprungsgnade in Maria zur Geltung und die Bedeutung des Urstandes. Wer diese ursprüngliche Gnade anerkennt, ist vor dem Pessimismus einiger Theologen geschützt, die schon das Geschaffensein als solche mit der Sünde verbinden. Gerade die Wirklichkeit der Erbsünde bewahrt die seinsmässige Güte des Menschen, der von Gott gewollt ist. Das Immaculata-Dogma weist auf die wirkliche Begnadung der Gottesmutter, in der sich die vollkommene Heiligkeit einer menschlichen Person findet.

Die Unbefleckte Empfängnis ist ein persönlicher Vorzug der Gottesmutter, aber gleichzeitig ein Modell für das Geschenk der Gnade: Gott selbst macht den ersten Schritt in der »vorausgehenden Gnade« (*gratia praeveniens*), aber der Mensch ist aufgerufen zur Mitwirkung. Dieses heilshafte Mitwirken des Geschöpfes findet einen Höhepunkt in Maria: sie ist deshalb ohne Sünde empfangen und mit der Fülle der Gnade beschenkt, um Mutter Gottes zu sein und geistige Mutter der neuen Menschheit<sup>123</sup>. Das Privileg Mariens ist hier also innig verknüpft mit ihrer sozialen Funktion als »Mutter aller Lebendigen«.

### 10. Maria als »lebendige Ikone« der vollendeten Menschheit

Maria weist auf den begnadeten Ursprung des Menschengeschlechtes im Paradies, aber auch auf die endzeitliche Verherrlichung. Die Vollendung der erlösten Menschheit wird sich vollziehen, wenn Christus wiederkommt am Ende der Zeiten. Der auferstandene Christus ist bereits der »Erstling« (*aparché*, 1 Kor 15,20.23) der künftigen Auferstehungsherrlichkeit. Vor allem zum fünfzigjährigen Jubiläum des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat die zeitgenössische Mariologie den Blick auf die endzeitliche Bedeutung der Gottesmutter gerichtet<sup>124</sup>. Nach der glücklichen Formulierung eines Tagungsbandes ist Maria »lebendige Ikone« der künftigen Kirche und damit der erlösten Menschheit<sup>125</sup>. Da die leibliche Verherrlichung Mariens wesentlich verbunden ist mit ihrer jungfräulichen Gottesmutterchaft, klärt das Mariendogma auch einen wichtigen Punkt der eschatologischen Kontroversen: die sogenannte »einphasige Eschatologie«, nach der die Auferstehung bereits im Tode stattfindet, wird durch die Gottesmutter »ad absur-

<sup>123</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die »Unbefleckte Empfängnis« im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in DERS., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 159–185 (180): »So lässt sich der letzte Sinn der Bewahrung der Gottesmutter von der universalen Menschheitssünde darin erkennen, dass ihr auf diese Weise ein wirkliches Mittun an der Erlösung durch Jesus Christus ermöglicht wurde«. Die Bedeutung dieses Ansatzes unterstreicht DE FIORES, *Immacolata* (2006), 873.

<sup>124</sup> Vgl. G. ROVIRA (Hrsg.), *Die sonnenbekleidete Frau*, Kevelaer 1986; BASTERO DE ELEIZALDE (2001) 171–205; S.M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (Hrsg.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, Città del Vaticano 2001, 71–167, wieder aufgenommen in DERS., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 297–406; E.M. TONIOLO, *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricompressione*, Roma 2010.

<sup>125</sup> Vgl. C. CARVALLO – S. DE FIORES (Hrsg.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

dum« geführt<sup>126</sup>; umgekehrt stärkt der Glaube an die bereits erfolgte Verherrlichung Mariens mit Seele und Leib die Hoffnung auf die wirkliche Verklärung unserer irdischen Welt und unseres Leibes, wenn Christus wiederkommt.

Die anthropologische Bedeutung der Aufnahme Mariens wird des Öfteren auch von Autoren betont, die der katholischen Marienlehre kritisch gegenüberstehen. Nach dem Schweizer Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung, dem Sohn eines evangelischen Pfarrers, ist das Assumptio-Dogma »das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation«<sup>127</sup>. Das Dogma entspreche der größeren Bedeutung der Frau in der Gegenwart und sei heilsam gegenüber dem Protestantismus, der »keine metaphysische Repräsentation der Frau« kenne<sup>128</sup>. Die katholische Feministin Elisabeth Gössmann begrüßt den Glauben an die Bewahrung des Frauseins in der ewigen Herrlichkeit des Auferstehungsleibes; dies entlaste die Kirche vom Vorwurf der Leibfeindlichkeit<sup>129</sup>.

Die Wertschätzung der geschlechtlich unterschiedenen Leiblichkeit bei der künftigen Auferstehung unterstreicht die Würde des menschlichen Leibes bereits in der irdischen Welt. Schon Papst Pius XII. erwartet, »dass die Wahrheit von der Himmelfahrt Mariens allen in klarem Lichte zeige, für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind. Endlich wird der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel den Glauben auch an unsere Auferstehung stärken und zu tatkräftigem Handeln führen«<sup>130</sup>. Ähnlich äußert sich Johannes Paul II.: »Angesichts der Entwürdigungen, welche die moderne Gesellschaft nicht selten vor allem dem weiblichen Leib zufügt, verkündet das Geheimnis der Aufnahme Mariens die übernatürliche Bestimmung und die Würde eines jeden menschlichen Leibes ...«<sup>131</sup>.

## 11. Konklusion

Die behandelten Themen ließen sich noch durch viele weitere Gesichtspunkte ergänzen<sup>132</sup>. Deutlich wird jedenfalls, dass sich in Maria wichtige Lehren des von

<sup>126</sup> Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in ROVIRA (1986), 72–92; DERS., *Maria in der Heilsgeschichte* (1998), 318–324; BASTERO DE ELEI-ZALDE (2001) 179–205; PERRELLA (2005) 340–365; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 237–239.

<sup>127</sup> C.G. JUNG, *Antwort auf Hiob* (1952); DERS., *Gesammelte Werke XI*, Olten <sup>5</sup>1988, 465, § 752; vgl. A. MORENO – R. SCHENK, *Jung*, in *Marienlexikon 3* (1991) 461–465 (462); D. CERBELAUD, *Marie un parcours dogmatique*, Paris 2004, 288–291.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 466, § 753 (vgl. MORENO – SCHENK, *op. cit.*, 463).

<sup>129</sup> Vgl. E. GÖSSMANN, *Zukunft*, in DIES. u.a. (Hrsg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 440f (441); siehe auch M.C. LUCCHETTI BINGEMER, *Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes*, in *Concilium 27* (1991) 514–520 (516f).

<sup>130</sup> Pius XII., Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus* (1950); R. GRABER – A. ZIEGENAUS, *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988)*, Regensburg 1997, Nr. 200 = AAS 42 (1950) 753–771 (769).

<sup>131</sup> Johannes Paul II., *Marianische Katechese Nr. 55,5* (9. 7. 1997).

<sup>132</sup> So könnte man etwa über die Verbindungen zu den Humanwissenschaften nachdenken sowie über die Bedeutung der Marienlehre für die Erziehung. Vgl. etwa H.M. KÖSTER, *Erziehung, marianische*, in *Marienlexikon 2* (1989) 399–400; S. DE FIORES, *Educatrice*, DERS., *Maria. Nuovissimo dizionario I*, Bologna 2006, 637–667; A. FALLICO, *L'irresistibile fascino dell'educatrice di Nazaret. Note di antropologia mariana*, Cinisello Balsamo 2012.

Christus gerufenen Menschseins klären. Maria erscheint als »ein Symbol der Synthese« für die christliche Lehre vom Menschen<sup>133</sup>, auch wenn sie aufgrund ihrer personalen Würde als jungfräuliche Gottesmutter einzigartig ist. Die eingangs zitierte Aussage von »Gaudium et spes«, wonach Christus dem Menschen seine höchste Berufung offenbart, lässt sich auch auf Maria beziehen, die »neue Eva« an der Seite des »neuen Adam«. Die Verbindung zwischen Mariologie und Anthropologie, die in der zeitgenössischen Theologie diskutiert wird, ist bereits spürbar im poetischen Werk des berühmten italienischen Dichters Dante, dem das Schlusswort gegeben sei:

„O Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,  
demütiges und höchstes aller Wesen,  
vom ewigen Ratschluss schon als Ziel erkoren,

Du bist es, die die menschliche Natur  
so edel schuf, dass selbst ihr Schöpfer einst  
es nicht verschmähte, ihr Geschöpf zu sein«<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> AMATO, *Maria, paradigma*, 374.

<sup>134</sup> Dante, *Paradies*, 33. Gesang, 1–6: DANTE ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie. Ins Deutsche übertragen von Ida und Walther von Wartburg*, Zürich <sup>3</sup>1990, 1187. Das italienische Original lautet: »Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, Tu sei colei che l'umana natura nobilitasti sì, che il suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura«.

# Die Mitwirkung Mariens an der Erlösung: status quaestionis der neueren Diskussion

Von Andrea Villafiorita Monteleone, Genua

## 1. *Vox populi und die Polarisierung der theologischen Reflexion über die Mitwirkung an der Erlösung*

Die neuesten Betrachtungen über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung wurden ganz besonders durch die Petition der Bewegung *Vox Populi Mariae Mediatrici* zur Verkündigung des »fünften marianischen Dogmas« beeinflusst: Maria als »Miterlöserin, Mittlerin aller Gnaden und Fürsprecherin der Menschheit«<sup>1</sup>. Dieses Ansuchen, das anfangs sehr begeistert von den christlichen Gläubigen aufgenommen wurde<sup>2</sup>, löste in mariologischen Kreisen heftige Reaktionen aus.

Ein erstes Buch aus dem Jahr 1995 mit Studien, welche die dogmatische Definition<sup>3</sup> unterstützen, wurde von Angelo Amato<sup>4</sup> extrem kritisch rezensiert; ein Jahr später wurde am Kongress von Czestochowa auf Wunsch des Heiligen Stuhles eine Kommission aus fünfzehn Theologen gebildet, die dazu Stellung nehmen sollte. Die Schlussfolgerungen dieser Kommission<sup>5</sup> sind entschieden negativ:

»die Titel, so wie sie vorgeschlagen werden, sind mehrdeutig, da sie auf sehr unterschiedliche Weise verstanden werden können. Unseres Erachtens sollte nicht von der theologischen Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils abgewichen werden, welches keinen der Titel verkünden wollte«<sup>6</sup>.

Am heftigsten wurde zweifellos der Titel »Miterlöserin« kritisiert, doch alle drei Titel – meint die Kommission –

»müssen noch eingehender von einem neuen dreifaltigen, kirchlichen und anthropologischen Gesichtspunkt aus untersucht werden«<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> MIRAVALLE, M. I., *Maria Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, Santa Barbara 1993, 77. Die Broschüre, die man als programmatisches Manifest der Bewegung bezeichnen kann, ist auf Englisch erschienen (DERS., *Mary Coredemptrix, Mediatrice, Advocate*, Santa Barbara 1993) und wurde später in viele Sprachen übersetzt (auf Deutsch: *Maria Miterlöserin, Mittlerin, Fürsprecherin*, Santa Barbara 1993).

<sup>2</sup> Im Jahre 1997 waren schon viereinhalb Millionen Unterschriften gesammelt worden: vgl. MIRAVALLE, M. I., »*Our Movement will continue. Response to a Statement of an International Theological Commission of the Pontifical International Marian Academy*«: *Inside the Vatican* 6 (1997) 23–26.

<sup>3</sup> Vgl. DERS. (Hrsg.), *Mary Coredemptrix, Mediatrice, Advocate. Theological Foundations. Towards a Papal Definition?*, Santa Barbara 1995.

<sup>4</sup> Vgl. AMATO, A., »*Verso un altro dogma mariano?*«: *Marianum* 58 (1996) 229–232.

<sup>5</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA DEL CONGRESSO DI CZESTOCHOWA, »*Richiesta della definizione del dogma di Maria Mediatrice, Corredentrice e Avvocata. Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*«: *L'Osservatore Romano* (4/6/1997) 10. Der Erklärung sind zwei Kommentare beigelegt: Einer von S.M. Perrella und der andere von oben angeführter Kommission.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

Die Reflexion der nächsten fünfzehn Jahre – von 1997 bis heute – wurde stark von diesem Ereignis geprägt, und es gab nur wenige Autoren, die zumindest indirekt nicht davon beeinflusst waren; am meisten war der englischsprachige Raum involviert (überwiegend die Vereinigten Staaten), aber auch das mariologisch »südländische« Gebiet: Italien, Frankreich, Spanien.

Doch dies führt uns gleich zu einer ersten Feststellung: Wenn die Bittschrift der *Vox Populi* auch den Vorzug mit sich brachte, das Interesse wieder auf ein wichtiges Thema mit langer Geschichte zu lenken, schränkte sie doch oft die vorliegende Diskussion ein und konzentrierte die Überlegungen auf einige Einzelfragestellungen, wie beispielsweise auf das Akzeptieren der Terminologie der Miterlösung und – zumindest anfangs – auf die Absicht, sich dem Ansuchen der dogmatischen Definition anzuschließen oder nicht.

Was außerdem eine umfassende Untersuchung hätte sein können, hat sich auf zwei vorherrschende theologische Positionen festgelegt<sup>8</sup>.

1. Eine erste Gruppe von Theologen nimmt die Haltung ein, die von Gabriele M. Roschini<sup>9</sup> die »unmittelbare Mitwirkung an der objektiven Erlösung« genannt wurde. Es sind die Theologen, die man die *Miterlösungstheoretiker* nennen könnte und die sich häufig zustimmend gegenüber den Initiativen der *Vox Populi* gezeigt haben.

2. Eine zweite Gruppe von Theologen hat eine kritische Position gegenüber dem Vorschlag einer dogmatischen Definition eingenommen; diese Theologen betrachten die Mitwirkung an der Erlösung in einem breiteren Rahmen und verwenden eine Terminologie, die von der scholastischen abweicht und näher am Evangelium orientiert ist. Wenn wir De Fiores folgen, können wir sie die *heilshistorische* Position nennen, und zwar aufgrund der Tendenz, die Mitwirkung Mariens in ihrer Nähe zu Christus in seinen Heilsmysterien zu beschreiben.

In diesem Beitrag werde ich die zwei Lager beschreiben, um schließlich mit ein paar zusammenfassenden Bemerkungen zu enden, die die Gründe der Auffassungsunterschiede und die gegensätzlichen Punkte herausarbeiten.

## 2. Die Miterlösungstheoretiker

### 2.1 Publikationen

Nach der anfänglichen Begeisterung scheinen die Veröffentlichungen der *Vox Populi* in den letzten Jahren weniger geworden zu sein. Zu Beginn kümmerte sich deren Gründer, der amerikanische Professor Mark I. Miravalle, selbst um die Veröf-

<sup>8</sup> Die Terminologie wurde verwirrender, auch wenn der Ursprung dieses Problems schon weiter zurückliegt: Schon im Jahre 1990 drückte A. M. Calero eine Art Ratlosigkeit gegenüber einer gewissen »imprecisione terminologica« aus, wie »indistintamente i termini di ›mediazione‹, ›intercessione‹, ›corredenzione‹, ›maternità spirituale‹, senza sapere sempre esattamente a che cosa ci si stia riferendo« verwendet werden (CALERO, A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Leumann [Torino] 1995, 305).

<sup>9</sup> Roschini beschreibt den vorkonziliaren *status quaestionis* besonders klar. Vgl. dazu ROSCHINI, G. M., *Problematica sulla corredenzione*, Roma 1969; mit einigen wenigen Ergänzungen und vielen Auslassungen: DERS., *Maria santissima nella storia della salvezza*, Bd. II, Isola dei Liri 1969.

fentlichung von drei Studiensammlungen<sup>10</sup>. Im Mai 2005 fand in Fatima ein internationaler Kongress<sup>11</sup> statt, bei dem abschließend sechs Kardinäle eine neue Petition unterschrieben, die im Juni 2006 dem Papst vorgelegt wurde<sup>12</sup>.

Doch von Anfang an spielte der Beitrag der Franziskaner der Immaculata eine bedeutende Rolle. Es handelt sich um einen neuen religiösen Franziskanerorden<sup>13</sup>, dem besonders die Thematik der Mittlerschaft ein Anliegen ist und der deshalb mehrere Schriften zum Thema veröffentlichte: Die neun Symposien *Mary at the Foot of the Cross*<sup>14</sup>, die Zeitschrift *Immaculata Mediatrix*<sup>15</sup> und die Bände *Maria Corredentrice*<sup>16</sup>.

## 2.2 Die Franziskaner der Immaculata

Auf systematischer Ebene ist als bedeutendster Theologe der Franziskaner der Immaculata Peter Damian M. Fehlner<sup>17</sup> zu nennen.

In seinen Beiträgen wird die franziskanische Haltung wieder aufgeworfen: Im einzigen Dekret der absoluten Prädestination Christi sei auch Maria enthalten, denn *seit jeher* wollte Gott die Menschwerdung, und zwar so, dass die Inkarnation im Schoße einer Unbefleckten Jungfrau geschehe. Diese Argumente führen die skotistische Schule zur Unbefleckten Empfängnis, und auf ähnliche Weise erklären sie die Miterlösung, denn »mit Christus und abhängig von ihm stellt Maria, kraft ihrer gemeinsamen Vorherbestimmung, fast eine einheitliche Erlöserpersönlichkeit dar«<sup>18</sup>. Fehlner unterscheidet außerdem im skotistischen Sinne zwischen Erlösung und Heil:

<sup>10</sup> MIRAVALLE (1995); DERS. (Hrsg.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations. II. Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara 1997; DERS. (Hrsg.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations. III. Contemporary Insight on a Fifth Marian Dogma*, Goleta 2000.

<sup>11</sup> Die gesammelten Schriften dazu in: *Maria, »Unica Cooperatrice alla Redenzione«*. *Atti del Simposio sul Mistero della Corredenzione mariana, Fatima, 3–7 maggio 2005*, New Bedford, MA 2005.

<sup>12</sup> Vgl. sein Interview mit Zenit aus dem Jahre 2008: <http://www.zenit.org/article-14275?l=italian> (Stand: 21/6/12).

<sup>13</sup> Der Orden wurde am 1. Januar 1998 als Institut Päpstlichen Rechts gegründet; er orientiert sich außer an der *Regola* des Hl. Franziskus auch an den Visionen und der Spiritualität von M. M. Kolbe.

<sup>14</sup> *Mary at the Foot of the Cross I-IX*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2001–2010. Das neunte Symposium wird auch das letzte sein: Man hat die Absicht, das Interesse wach zu halten, jedoch durch andere Initiativen schriftlicher Publikationen (private Mitteilung von P. Apollonio an den Verfasser).

<sup>15</sup> Seit 2001 wird sie alle vier Monate veröffentlicht.

<sup>16</sup> Sonst angegeben als: *Bibliotheca Corredemptionis B. V. Mariae*. Sie erscheinen (fast) jährlich und sind sehr schwer erhältlich, weil sie von den Franziskanern der Immaculata über inoffizielle Kanäle verbreitet werden. Die Sammlung sollte ursprünglich die Protokolle des Internationalen Symposiums »*Maria Corredentrice. Storia e Teologia*« beinhalten, das vom 8. bis 12. September 1997 in Castelpetroso (Isernia, Italien) abgehalten wurde. Um diese veröffentlichen zu können, stießen die Mönche auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Bis heute besteht das Werk aus 13 Bänden, die allgemein bereits anderswo veröffentlichte Materialien enthalten; leider wurden nur in Band XIII die genauen Quellenangaben der publizierten Artikel angegeben.

<sup>17</sup> Sein detailliertester Artikel zu diesem Thema ist: FEHLNER, P. D. M., »*Immaculata Mediatrix: Toward a Dogmatic Definition of the Coredemption*«, in: MIRAVALLE (1997) 259–329.

<sup>18</sup> FEHLNER, P. D. M., »*Il cammino della verità di Maria Corredentrice*«, in: *Maria Corredentrice. Storia e Teologia*, V, Frigento 2002, 33–119 (67). Er übernimmt deutlich die traditionelle Haltung von Carol Ballic und Juniper B. Carol; vgl. DERS., »*Fr. Juniper B. Carol, O.F.M.: his Mariology and scholarly Achievement*«, *Marian Studies* 43 (1992) 17–59.

Der erste Begriff bezeichne die einfache Befreiung von der Sünde, der zweite die Realisierung der Vorherbestimmung zur Seligkeit<sup>19</sup>. Die Inkarnation werde seit jeher im Hinblick auf das Heil verstanden, *nicht* auf die Erlösung, und deshalb sei die Rolle Mariens hauptsächlich *Mittlerin* des Heils, noch bevor sie *Mitarbeiterin* an der Erlösung sei<sup>20</sup>.

Nachdem wir Fehlner behandelt haben, bleibt wenig über die Franziskaner der Immaculata zu erwähnen, denn der Orden stimmt seinem Ansatz im Wesentlichen<sup>21</sup> zu. Anzumerken ist, dass viele Beiträge polemische Inhalte haben: Die »neue Theologie« wird beschuldigt, die traditionelle Methodik aufzugeben und sich auf unsicheres und wenig fruchtbares Gebiet gewagt zu haben, das den Wahrheitsgehalt des Christentums verwässere, indem sie sich auf Kompromisse mit der modernen und zeitgenössischen<sup>22</sup> Mentalität eingelassen habe; so werden auch Aspekte und Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>23</sup> und des Ökumenismus »des Dialogs«<sup>24</sup> kritisiert. In diesen Einschätzungen wird ein praktisches Bewertungskriterium herangezogen: Das Ergebnis dieser »Neuerungen« scheint eine weit verbreitete und tiefe Krise in der Kirche zu sein<sup>25</sup>.

Zu den Theologen der Franziskaner der Immaculata gehören Stefano M. Manelli, Settimio M. Manelli, Alessandro M. Apollonio, M. Francesca Perillo, Paolo M. Siano, Serafino M. Lanzetta und andere.

<sup>19</sup> Vgl. DERS., »Corredenzione e Assunzione nella Scuola Mariologica Francescana: la »tesi francescana« come chiave«: *Immaculata Mediatrix* 11 (2011) 301–357 (308). Vgl. auch: APOLLONIO, A. M. – FEHLNER, P. D. M., »The Concept of Redemption in the Franciscan-Scotistic School: Salvation, Redemption, and the Primacy of Christ«, in: *Mary at the foot of the Cross VIII. Coredeemption as key to a correct understanding of redemption, and recent attempts to redefine redemption contrary to the belief of the church*, New Bedford, MA 2008, 111–156 (115).

<sup>20</sup> Vgl. FEHLNER (2011) 343–346. In einigen neueren Beiträgen hat Fehlner auch einige interessante Ideen im Kolbischen Sinne vorgestellt. Vgl. DERS., »L'Immacolata e il mistero della Trinità nel pensiero di san Massimiliano Kolbe«: *Miles Immaculatae* 20 (1984) 289–327.

<sup>21</sup> Es ist aussagekräftig, dass einer der wichtigsten Artikel zum Thema aus gemeinsamer Feder der zwei engagiertesten Theologen auf diesem Gebiet stammt: APOLLONIO – FEHLNER (2008).

<sup>22</sup> Aus diesem Grund wurde beispielsweise eine Konferenz organisiert, um die Theologie von K. Rahner zu kritisieren. Die Protokolle wurden in »Fides Catholica« (2008/2) veröffentlicht, mit Beiträgen von A. M. Apollonio, G. Cavalcoli, P. D. M. Fehlner, B. Gherardini, M. Hauke und anderen; vgl. LANZETTA, S. M. (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009. Allgemeines über die »neue Theologie« vgl. zum Beispiel APOLLONIO, A. M., »Perché una nuova rivista mariologica«: *Immaculata Mediatrix* I/1 (2001) 5–14 und MANELLI, S. M., »La Mariologia al termine del secondo millennio all'inizio del terzo millennio«: *Fides Catholica* 6 (2011) 103–172.

<sup>23</sup> Vgl. SIANO, P. M., »Alcune note su Concilio e postconcilio, tra storia, ermeneutica e Massoneria«: *Fides Catholica* 4 (2009) 317–382; oder auch viele Beiträge von S. Lanzetta: LANZETTA, S. M., »Il Concilio Vaticano II tra «fedeltà e dinamica«: *Fides Catholica* 1 (2006) 79–109; DERS., »Concilio Vaticano II. Un nodo da sciogliere«: *Fides Catholica* 4 (2009) 5–20; DERS., »Il Vaticano II: un concilio ecumenico della Chiesa cattolica. Perché tanti abusi post-conciliari?«: *Fides Catholica* 6 (2011) 5–14; DERS., »La ricezione teologica del Vaticano II. Status quaestionis«: *Fides Catholica* 6 (2011) 121–158; DERS., *Iuxta modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa*, Siena 2012.

<sup>24</sup> Vgl. zum Beispiel APOLLONIO, A. M., »Maria Mater Unitatis seu de oecumenismo vero et falso«: *Immaculata Mediatrix* 2 (2002) 377–384 und DERS., »Maria Corredentrice Madre dell'Unità. Una ricognizione mirata sulla faccia nascosta del Concilio Vaticano II«: *Immaculata Mediatrix* 9 (2009) 171–203.

<sup>25</sup> Vgl. MANELLI (2011); dies ist der neueste und markanteste Beitrag vom Gründer des Franziskaner der Immaculata.

### 2.3 Die Theologen pro *Vox populi*

Zu den überzeugtesten Anhängern der Miterlösung gehören einige Theologen, die die Initiativen der *Vox Populi* unterstützt haben.

Der wichtigste unter ihnen ist M. I. Miravalle<sup>26</sup>, dem man wahrscheinlich die Einschränkung der *Mittlerschaft* auf einen nur absteigenden Aspekt verdankt: Die *Miterlösung* betreffe den Aspekt des Erwerbs der Gnade, während die *Mittlerschaft* sich nur auf den verteilenden Aspekt beziehe.

Hierbei handelt es sich um eine zu sehr vereinfachende Einschränkung, die fragwürdig ist, obwohl sie bereits in der *Vox Populi*<sup>27</sup> geläufig geworden ist.

Weiters sind noch Arthur B. Calkins<sup>28</sup>, William G. Most<sup>29</sup>, Bertrand de Margerie<sup>30</sup>, Daniel Lacouture<sup>31</sup>, Michael O'Carroll<sup>32</sup>, John D. Miller<sup>33</sup>, John A. Schug<sup>34</sup> und andere zu nennen.

### 2.4 Andere Autoren der »Miterlösungstheorie«

Schließlich gibt es jene Autoren, die die Miterlösung unter neuen Aspekten anerkennen<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> Sein neuester Beitrag ist MIRAVALLE, M. I., »Co-Redeemers in Christ: the Church as Type of Mary Co-Redemptrix«, in: *Mary at the foot of the Cross IX. Mary: Spouse of the Holy Spirit, Coredemptrix and Mother of the Church*, New Bedford, MA 2010, 237–257; seine systematischeren Überlegungen entwickelt er in anderen Artikeln: DERS. (1993) oder auch DERS., »With Jesus«. *The Story of Mary Co-Redemptrix*, Goleta CA 2003.

<sup>27</sup> Dies scheint auch in der Petition aus dem Jahre 2005 auf, wie M. Hauke kritisierte (vgl. HAUKE, M., *Introduzione alla mariologia* [Collana di mariologia 2], Lugano 2008, 273–277). Hinweise darauf finden sich bei unterschiedlichen Autoren (zum Beispiel bei S. M. Manelli, A. B. Calkins und anderen), allerdings nicht in der wohl überlegten Betrachtung von P. D. M. Fehlner, der eine ganz besonders ausführliche Darstellung der Mittlerschaft liefert.

<sup>28</sup> Vgl. zum Beispiel: CALKINS, A. B., »A Response to the Declaration of the Commission of the Pontifical International Marian Academy«, in: MIRAVALLE (2000) 125–134; DERS., *The Proposed Marian Dogma: The «What» and the «Why»* in: MIRAVALLE (2000) 15–38; DERS., »Mary Coredemptrix in the Writings of Frederick William Faber (1814–1863)«, in: *Mary at the foot of the Cross*, I, New Bedford, MA 2001, 317–343; DERS., »Marian Co-redemption and the Contemporary Papal Magisterium«, in: *Maria*, »Unica Co-operatrice alla Redenzione« (2005) 113–170.

<sup>29</sup> Er starb am 31. Januar 1999. Vgl. MOST, W. G., »Mary Coredemptrix in Scripture: Cooperation in Redemption«, in: MIRAVALLE (1995) 148–171 und DERS., »Coredemption: Theological Premises, Biblical Bases«, *Miles Immaculatae* 22 (1986) 59–94.

<sup>30</sup> Verstorben im Jahre 2003, schlug er 1981 eine dogmatische Definition ähnlicher Inhalte vor, jedoch unter der einfacheren Formel der »geistlichen Mutterschaft Mariens«; vgl. DE MARGERIE, B., »L'église peut-elle définir dogmatiquement la maternité spirituelle de Marie? Objections et réponses«, *Marianum* 43 (1981) 394–418.

<sup>31</sup> Vgl. LACOUTURE, D., *Marie Médiatrice de toutes grâces*, Nouan le Fouzelier 1997.

<sup>32</sup> Vgl. zum Beispiel O'CARROLL, M., »Mary Coredemptress, Mediatress, Advocate: Instrument of Catholic-Orthodox Unity«, in: MIRAVALLE (1995) 119–144; DERS., »A Marian Dogma and Ecumenism«, in: MIRAVALLE (1997) 227–243.

<sup>33</sup> Vgl. MILLER, J. D., *Mary's Maternal Mediation*, New Bedford 2004.

<sup>34</sup> Vgl. SCHUG, J. A. – MIRAVALLE, M. I., »Mary Coredemptrix: Her Title and Its Significance in the Magisterium of the Church«, in: MIRAVALLE (1995) 215–246.

<sup>35</sup> Stefano M. Cecchin stimmt oft mit der skotistischen Haltung der Franziskaner der Immaculata überein. Vgl. CECCHIN, S. M., »The Contribution of Fr. Leonardo Maria Bello to Mariology«, in: *Mary at the foot of the Cross IX* (2010) 495–518.

Eine mehr scholastisch-thomistische Sichtweise wird von Brunero Gherardini<sup>36</sup> eingenommen. Sein Ausgangspunkt ist die Analyse der Glaubenstatsache, insbesondere wie sie vom kirchlichen Lehramt erklärt wird. Dieses habe die Aufgabe, so meint er, Interpretationen und Richtlinien für die gesamte theologische Reflexion zu geben; die Miterlösung selbst sei keine Schlussfolgerung aus einem bestimmten theologischen System heraus, sondern eine einfache Tatsache des *depositum fidei*<sup>37</sup>.

Laut Evangelium und kirchlichem Lehramt (wie auch *Lumen gentium*) gelte für die Miterlösung, wie Gherardini feststellt, dass »Maria immer als aktive Mitarbeiterin an der Seite des Erlösers stand«<sup>38</sup>, ihre Mitarbeit sei qualitativ viel wertvoller als die Kooperation jeglicher anderer Menschen, sie sei verdienstvoll, unmittelbar und objektiv, auf einzigartige Weise mit Christus verbunden, aber von seinem Verdienst abhängig, und aus diesen Gründen könne man in angemessener Weise von »Miterlösung« sprechen.

Weiters fährt Gherardini fort: So wie Maria in der Unbefleckten Empfängnis angesichts der Inkarnation vor der Sünde bewahrt wurde, sei sie analog dazu schon vorher erlöst worden, um die *generosa socia* im Erlösungswerk selbst zu sein, von dem sie das gelungenste Werk darstelle<sup>39</sup>. Die Ursache der möglichen Miterlösung liege folglich im ewigen und vorgegebenen Plan Gottes: *uno eodemque decreto* würden in der zeitlosen Ewigkeit Gottes die Erlösung und die Miterlösung festgelegt<sup>40</sup>.

Schließlich hat Gherardini nachdrücklich gewisse Aspekte der »erneuerten« Mariologie kritisiert und »politisch unkorrekte« Haltungen im Bereich des ökumenischen<sup>41</sup> oder interreligiösen Dialogs<sup>42</sup> eingenommen. Seine kritische Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>43</sup> hat in Italien für Aufsehen gesorgt.

Die Betrachtungsweise von J. Galot<sup>44</sup> muss hier gesondert angeführt werden. Er versteht die »Miterlösung« in traditionellen Begriffen (Maria als einzige Mitarbeiterin an der objektiven Erlösung), aber unterscheidet originellerweise nicht so sehr die

<sup>36</sup> Der Autor hat mehrmals zum Thema Stellung genommen. Der wichtigste Beitrag dazu ist das ausführliche Buch, das sich ganz mit der Miterlösung beschäftigt: GHERARDINI, B., *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998. Einen weiteren, ziemlich ausführlichen Diskurs darüber findet man in seinem Handbuch der Mariologie, das noch vor der von *Vox Populi* ausgelösten Kontroverse veröffentlicht wurde: DERS., *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989; <sup>2</sup>2007. Sehr zusammenfassend, doch vielleicht präziser, ist eine neuere Behandlung des Themas: DERS., »*La Corredenzione mariana e l'analogia fidei*«: *Immaculata Mediatrix* 8 (2008) 15–40.

<sup>37</sup> Deshalb befasst sich ein Großteil seiner ausführlichen Abhandlung über die Miterlöserin (DERS. [1998]) mit der eingehenden Analyse der »positiven« Gegebenheit.

<sup>38</sup> DERS. (2008) 30.

<sup>39</sup> So wird auf den herkömmlichen Einwand *causa meriti non cadit sub merito* geantwortet: vgl. DERS. (2008) 24–26.

<sup>40</sup> Vgl. DERS. (2008) 23–24. Die Art des Verdienstes von Maria in ihrer Eigenschaft als Miterlöserin bleibt jedenfalls immer – betont Gherardini mehrmals – *de congruo* und niemals *de condigno*.

<sup>41</sup> Vgl. zum Beispiel DERS., *Una sola fede – una sola Chiesa. La Chiesa cattolica dinanzi all'ecumenismo*, Castelpetroso (IS) 2000.

<sup>42</sup> Vgl. DERS., *Quale accordo fra Cristo e Beliar? Osservazioni teologiche sui problemi, gli equivoci ed i compromessi del dialogo interreligioso* (Collana Saggistica 24), Verona 2009.

<sup>43</sup> Vgl. DERS., »*Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*«: *Divinitas* 49 (2006) 87–92 und DERS., *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento (AV) <sup>2</sup>2009.

<sup>44</sup> Er verstarb 2008 und befasste sich schon vor der Initiative der *Vox Populi* mit dem Thema der Miterlösung (vgl. z.B. GALOT, J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma <sup>2</sup>1991 – Erstausgabe aus dem Jahre 1984).

Qualität des Verdienstes von Maria im Vergleich zu dem des Sohnes, sondern vielmehr seinen *formalen Gegenstand*:

Maria verdiene nicht die Gabe der Gnade an sich (also im eigentlichen Sinne die Erlösung); vielmehr sei sie »der Modus, in dem die Gnade einen mütterlichen Aspekt annimmt, um sich der Menschheit mitzuteilen.«<sup>45</sup> Von diesem Standpunkt aus und hinsichtlich dieses Umstandes sei das Verdienst der Jungfrau *de condigno*.

Außerdem akzeptiert Galot nicht die »Mittlerschaft aller Gnaden«, denn Maria »ist nicht Mittlerin der Gnade, die sie persönlich vom ersten Moment ihres Daseins empfangen hat«<sup>46</sup>, sondern er bevorzugt die *universale Mutterschaft*, ein Titel, der sich besser für eine eventuelle dogmatische Definition eignen würde<sup>47</sup>.

Weiters gibt es Autoren, die die *Tatsache* der Miterlösung Mariens beschreiben, ohne spekulative Besonderheiten vorzuschlagen. Wie beispielsweise Enriquez Llamas Martínez<sup>48</sup>, Guillaume de Menthère<sup>49</sup>, John Samaha<sup>50</sup>, Pietro Parrotta<sup>51</sup> und Annamaria Avella<sup>52</sup>.

Schließlich gibt es Autoren, die die Miterlösung anerkennen, aber lieber von der (*mütterlichen*) *Mittlerschaft* sprechen, wie Juan L. Bastero<sup>53</sup> und (vielleicht) J. Ferrer Arellano<sup>54</sup>. Hier ist auch Manfred Hauke<sup>55</sup> einzuordnen, der in seinen Beiträgen

<sup>45</sup> DERS., »*Maria Corredentrice. Controversia e problemi dottrinali*«: La Civiltà Cattolica 145 (1994) 213–225 (224).

<sup>46</sup> DERS., »*La mediazione di Maria: natura e limiti*«: La Civiltà Cattolica 148 (1997) 13–25 (13). Es handelt sich um eine vereinfachte Variante des üblichen Einwands von Lennerz, die merkwürdigerweise nicht auf die Miterlösung, sondern nur auf die Mittlerschaft angewendet wird.

<sup>47</sup> Vgl. DERS., »*Maria: Mediatrix o Madre Universale?*«: La Civiltà Cattolica 147 (1996) 232–244.

<sup>48</sup> Vor kurzem griff er das Thema auf, um es vom Gesichtspunkt seines speziellen Interessensgebietes, der Mariologie des 17. Jahrhunderts, zu beleuchten. Vgl. LLAMAS, E., »*The Concept of Redemption and Co-redemption During the »Golden Age« of Spanish Theology and Mariology*«, in: *Mary at the foot of the Cross VIII* (2008) 221–256; DERS., »*El desarrollo de »La colaboración de María a la redención« a la luz del »De la Inmaculada«, en la mariología española del siglo XVII*«: Marianum 71 (2009) 211–280 und DERS., »*Maternidad Divina y colaboración de María a la Redención*«: Estudios Marianos 64 (1998) 387–413.

<sup>49</sup> DE MENTHÈRE, G., *Marie mère du salut. Marie Corédemptrice? Essai de fondement théologique*, Paris 1999. Italienische Übersetzung: DERS., »*Maria Madre della Salvezza. Maria Corredentrice? Saggio con fondamento teologico*«, in: *Maria Corredentrice. Storia e Teologia VIII*, Frigento 2005, 5–180.

<sup>50</sup> Vgl. SAMAHA, J., »*Mary's priestly role. Mother and associate of Christ the Priest*«: Ephemerides Mariologicae 55 (2005) 39–48.

<sup>51</sup> Vgl. PARROTTA, P., »*The Theological Vision of the Universal Mediation of Mary in G. M. Roschini*«, in: *Mary at the foot of the Cross VII. Coredemptrix, therefore Mediatrix of all graces*, New Bedford, MA 2008, 367–391.

<sup>52</sup> Vgl. AVELLA, A., *L'Addolorata, nostra madre Corredentrice*, Castelpetroso 1999.

<sup>53</sup> Vgl. BASTERO, J. L., »*La mediación materna de María*«: Scripta Theologica 32 (2000) 135–159 oder auch DERS., *María, Madre del Redentor*, Pamplona 1995, 281–282, wo einige Aspekte vorsichtig beleuchtet werden.

<sup>54</sup> Er versucht, trinitarische, soteriologische und sakramentale Elemente miteinzubeziehen. In seinen Beiträgen entwickelt er das Thema in so weitläufiger Weise und bezieht so viel mit ein, dass nur sehr schwer der zentrale Gedanke erkannt werden kann. Vgl. FERRER ARELLANO, J., »*La mediación materna de María a la luz de la Filosofía Cristiana. Perspectivas ecumenicas*«, in: *Maria, »Unica Cooperatrice alla Redenzione«* (2005) 477–527 und DERS., »*The Triple and Inseparable Mediation of the Immaculate, the Eucharistic and the Petrine Ministry in the Building Up of the Church Until the Parousia* (, *The Three Whites*)«, in: *Mary at the foot of the Cross VI. Marian coredemption in the Eucharist mystery*, New Bedford, MA 2007, 41–93.

<sup>55</sup> Besonders bedeutend sind seine historischen Beiträge: Die wichtige Studie über das Werk von Kardinal Mercier: HAUKE, M., *Maria – „Mittlerin aller Gnaden“: die universale Gnadenmittlerschaft Mariens im*

interessante kritische Betrachtungen anstellt: Er bedauert, dass die Mittlerschaft nur auf den Aspekt der Gnadenverteilung beschränkt wird; er empfiehlt eine eingehendere Untersuchung der Bedeutung der Begriffe und weist darauf hin, dass die Debatte über die »Miterlösung« mehr »politischen« und ökumenischen Motiven unterworfen sei als wahren dogmatischen Fragestellungen. Am Ende wirft er die Frage auf, ob das Zusammenfassen drei so unterschiedlicher Titel (Miterlöserin, Mittlerin, Fürsprecherin) in einem einzigen dogmatischen Vorschlag nicht unvorsichtig gewesen sei<sup>56</sup>: Laut M. Kolbe und Johannes Paul II. wäre es besser gewesen, sich auf die (mütterliche) Mittlerschaft zu konzentrieren, die

„die Mitwirkung Mariens an der objektiven und subjektiven Erlösung umspannt, während der Begriff ›Miterlöserin‹ vorzüglich gebraucht wird für die Teilhabe an der objektiven Erlösung, insbesondere für das mütterliche Opfer unter dem Kreuz«<sup>57</sup>.

## 2.5 Grundzüge der Linie der Miterlösungstheoretiker

Wir können nun unseren Querschnitt über die Autoren der »Miterlösungstheorie« mit einer kurzen Zusammenfassung abschließen.

Der elementare, aber diskriminierende Ausgangspunkt ist die Anerkennung der vorkonziliaren Terminologie: »Miterlösung«, »Miterlöserin«. Tatsächlich steckt hinter der Form die Substanz, und durch die Wahl des Begriffes wird eine ihm bereits zugrunde liegende Reflexion darüber begrüßt: Maria wird als wahre und einzigartige Mitarbeiterin am von Christus vollbrachten Erlösungswerk angesehen.

Dem Einwand von Lennerz – Maria könne nicht jene Gnade verdienen, die es ihr gestatte zu verdienen – wird entgegengehalten, dass die tiefe Verbindung zwischen Maria und Jesus von Gott selbst gewollt war und ihre Realisierung in der Heilsgeschichte fand. Die Franziskaner der Immaculata (Fehlner und andere) drücken diese Verbindung in Anbetracht der skotistischen Überlegungen über das Ziel der Inkarnation aus: Maria gehöre zu Gottes ewigem Plan und sei zuerst universale Mittlerin, noch bevor sie »Miterlöserin« sei: Es ist eine Mariologie »von oben«, in der die Unbefleckte Empfängnis *ab aeterno* im Mittelpunkt der Geschichte steht und die Miterlösung eine implizite Konsequenz der universalen Mittlerschaft darstellt.

Die Theologen dagegen, die der thomistischen Schule näher stehen (Gherardini und andere), beschreiben die Miterlösungs-Kategorien überwiegend »von unten«:

---

*theologischen und seelsorglichen Schaffen von Kardinal Mercier (1851–1926)* (Mariologische Studien 17), Regensburg 2004; kürzlich erweitert: DERS., »Die Bittschrift von Kardinal Mercier für die dogmatische Definition der universellen Gnadenmittlerschaft Mariens (1915)«: Sedes Sapientiae 14 (2/2010) 128–168. Bezüglich systematischer Beiträge vgl. insbesondere: DERS., »Maria, Gefährtin des Erlösers (Lumen gentium 61). Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als Forschungsthema«: Sedes Sapientiae 6 (2002) 85–121; DERS., »Die Lehre von der ›Miterlöserin‹ im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI«: Sedes Sapientiae 11 (1/2007) 17–64 und DERS., »Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick«: Sedes Sapientiae 12 (2/2008) 13–53.

<sup>56</sup> »Als Flagge für eine Initiative drei unterschiedliche Titel vorzustellen – gleicht dieses Bemühen nicht ein wenig einem Handelsschiff, das mit drei verschiedenen Nationalflaggen auf See geschickt wird?« (HAUKE [2007] 61)

<sup>57</sup> Ibid.

Maria sei – natürlich aufgrund Gottes Willen – an der historischen Mission des Sohnes beteiligt und werde auf diese Weise zur Miterlöserin.

Die Terminologie, die jene Assoziation beschreibt, variiert je nach Verständnis des Autors, und so wird von Zugehörigkeit zur hypostatischen Ordnung<sup>58</sup> (Gherardini), von Eva-Maria Typologie (Hauke) und von Herzenstausch<sup>59</sup> (Calkins) gesprochen.

### 3. Die heilshistorische Linie

#### 3.1 Publikationen

Während die Theologen der »Miterlösungstheorie« viel unternommen haben, das Thema der Mitwirkung Mariens an der Erlösung zu vertiefen und bekannt zu machen, haben sich die Theologen, die gegen die Miterlösung sind, im Allgemeinen nicht oft zum Thema zu Wort gemeldet, und nur selten haben sie dazu etwas publiziert.

Abgesehen von der Abhandlung der Theologischen Kommission vom Kongress von Tschenstochau mit seinen Begleitartikeln<sup>60</sup>, sind uns nur zwei Initiativen dazu bekannt. Eine Tagung, die am 28. Mai 1998 an der Fakultät »Marianum« stattfand, um den Vorschlag der *Vox Populi*<sup>61</sup> zu prüfen, und das XIX. Internationale Kolloquium über Mariologie, organisiert von der AMI (Italienische Interdisziplinäre Mariologische Vereinigung), das vom 13. bis 15. Juli 2006 in Ossimo Inferiore (BS) abgehalten wurde<sup>62</sup>. Während die erste Tagung ein eingegrenzteres Ziel hatte und mit einer ausführlichen und kritischen Analyse des Vorschlages der *Vox Populi* endete, wirkten bei der zweiten Initiative mehr Teilnehmer mit, und das Ergebnis war alles in allem konstruktiver.

Ansonsten muss leider eine Art »politischen Schweigens« gegenüber den eifrigeren Autoren der Miterlösungstheorie festgestellt werden: Die von der Kommission von Tschenstochau<sup>63</sup> unterstützte »Vertiefung« des Themas beschränkte sich praktisch auf einige vereinzelte Beiträge<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. zum Beispiel GHERARDINI (1998) 376–377 und 286 oder GHERARDINI (1989) 277.

<sup>59</sup> Poetischer, an F. W. Faber angelehnter Ausdruck, mit zumindest entfernten skotistischen Ursprüngen.

<sup>60</sup> Vgl. *supra*, Fußnote 5.

<sup>61</sup> Die Tagungsprotokolle beschränken sich hauptsächlich auf zwei Artikel und eine kurze einführende Bemerkung: IL COMITATO DI REDAZIONE, »Nota Introduttiva«: *Marianum* 61 (1999) 125–127; CALABUIG, I. M., »Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di »Maria corredentrica, mediatrice, avvocata«: *Marianum* 61 (1999) 129–175; ESCUDERO CABELLO, A., »Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana«: *Marianum* 61 (1999) 177–211.

<sup>62</sup> Gesammelte Schriften in: FRANZONI, O. – BACCHETTI, F. – RE, G. B. (Hrsg.), *In Cristo unico mediatore, Maria cooperatrice di salvezza. Atti del XIX Colloquio internazionale di mariologia, Ossimo Inferiore (BS), 13–15 luglio 2006* (Biblioteca di Theotokos 19), Roma 2008. Die AMI gestaltet die Zeitschrift *Theotokos*.

<sup>63</sup> Vgl. *supra*, Zitat unter Fußnote 7.

<sup>64</sup> S. De Fiore merkt in der Einleitung zu den Konferenzschriften an, dass »dal punto di vista ufficiale non si è detto di lasciar perdere la questione, ma di approfondirla. Ed è quanto intende compiere il Colloquio di Ossimo«: DE FIORES, S., »Perché la scelta della mediazione? Iter del colloquio«, in: *In Cristo unico mediatore* (2008) 15–20 (15).

### 3.2 Grundzüge und Einstellungen des *heilshistorischen* Ansatzes

Einer der bedeutendsten Vertreter des heilshistorischen Ansatzes ist sicher Salvatore M. Perrella. Er äußerte sich schon in der Vergangenheit ziemlich scharf zur Mitwirkung Mariens und hat in Ossimo seinen Standpunkt gründlich und ausführlich dargelegt<sup>65</sup>.

Sein zentraler Gedanke ist, dass die Mariologie beim Zweiten Vatikanischen Konzil eine Wende erfahren hat; das Konzil »leistete aufgrund des *pastoralen* und *ökumenischen* Kriteriums wohlüberlegte und schwierige Verzicht«<sup>66</sup>, und deshalb gab man langsam, aber sicher die vorkonziliare starke Terminologie auf („Miterlöserin«, »Mittlerin aller Gnaden«), die »die fundamentale Ungleichheit des jeweiligen Beitrags von Christus [einziger Erlöser und Mittler] und Maria an der Heilsordnung«<sup>67</sup> nicht ausreichend zum Ausdruck gebracht hat und, fährt Perrella fort, ging zu einer gemäßigeren Terminologie über: »Mitwirkung« Mariens an der Erlösung.

Im trinitarischen Kontext vertritt Perrella eine Christus untergeordnete Mitwirkung Mariens, die die Antwort auf die Gabe Gottes darstelle: Maria sei der »Ort«, an dem die Dreifaltigkeit ihren Dienst (*diakonia*) an der Menschheit vollbringen könne. Bringt dies eine aktive Mitwirkung am Heilswerk mit sich? Der Servitentheologe beschreibt ausführlich die unterschiedlichen *kirchlichen* und *anthropologischen* Aspekte der Mitwirkung Mariens, ohne jedoch näher deren Wesen oder Kern zu verdeutlichen, also ohne die heikle Frage zu beantworten.

Die Linie ist zweifellos die, die von der Kommission von Tschenschow vorgegeben wurde: Skepsis gegenüber der Terminologie der Miterlösung – die bei Perrella und anderen zu offener Ablehnung wird – und der Versuch, die Mitwirkung Mariens in einem trinitarischen, kirchlichen und anthropologischen Rahmen zu *beschreiben*.

Mit geringen Abweichungen wird diese Linie von Angelo Amato<sup>68</sup>, Stefano De Fiores<sup>69</sup>, Antonio M. Calero<sup>70</sup>, Gianni Colzani<sup>71</sup>, Sabino A. Vengco<sup>72</sup>, Hendro Mun-

<sup>65</sup> Das »programmatische Manifest« seiner Einstellung bleibt der Kommentar zur Erklärung von Tschenschow: PERRELLA, S. M., »*La cooperazione di Maria all'opera della Redenzione. Attualità di una questione*«: L'Osservatore Romano (4/6/1997) 10–11.

<sup>66</sup> PERRELLA, S. M., »*Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella »Redemptoris Mater« di Giovanni Paolo II*«, in: *In Cristo unico mediatore* (2008) 101–162 (124).

<sup>67</sup>Ibid. 155.

<sup>68</sup> Vgl. AMATO (1996); DERS., »*Gesù, Salvatore unico, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza. Problematiche nuove di una »quaestio« antica*«, in: PERETTO, E. (Hrsg.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno. Atti dell'XI Simposio Internazionale Mariologico. Roma 7–10 ottobre 1997*, Roma 1999, 387–427; DERS., *Maria e la Trinità*, Cinisello Balsamo 2000.

<sup>69</sup> Vgl. vor allem und mit originellen Anregungen: DE FIORES, S., »*Teologia della croce e Maria. Itinerario dalla kenosi alla gloria*«, in: DERS. – STRANGIO, G. – VIDAU, E. (Hrsg.), *Il mistero della Croce e Maria. Atti del 4° Colloquio internazionale di mariologia. Santuario di Polsi – San Luca (RC), 13–14 settembre 1999*, Roma 2001, 115–146.

<sup>70</sup> Vgl. CALERO, A. M., »*Repensar y reformular la corredención. La corredención mariana en la Mariología actual*«: *Estudios Marianos* 70 (2004) 155–187.

<sup>71</sup> Vgl. COLZANI, G., »*La cooperazione mariana. Ricerca teologica e antropologica*«: *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005) 407–423.

<sup>72</sup> Vgl. VENGCO, S. A., »*Mary as Coredemptrix and Mediatrix of Grace: Contemporary Implications*«: *Landas* 9 (1995) 167–180.

sterman<sup>73</sup>, Grzegorz M. Bartosik<sup>74</sup>, Antonio Escudero Cabello<sup>75</sup>, Waclaw Siwak<sup>76</sup>, Miguel Ponce Cuéllar<sup>77</sup>, Carlos Pérez Toro<sup>78</sup>, Guido Cumerlato<sup>79</sup> und anderen vertreten.

Der Ansatz ist methodologisch: Man geht davon aus, dass die Mariologie nach dem Zweiten Vatikanum von einer lehrbuchhaft deduktiven Betrachtungsweise zu einem heilshistorischen<sup>80</sup> Modell übergegangen ist, was die Terminologie und den theologischen vorkonziliaren Ansatz langsam, aber sicher obsolet werden ließ. Im Bereich der Mitwirkung Mariens an der Erlösung führt dies zusammen mit den bekannten pastoralen und ökumenischen Gründen zu einer Ablehnung sowohl der Terminologie der Miterlösung als auch allgemein des ihr zugrunde liegenden theologischen Modells: Das ist die *pars destruens*, die weitgehend von den Vertretern des heilshistorischen Ansatzes geteilt wird<sup>81</sup>.

Dazu verdient die Haltung von René Laurentin besonders erwähnt zu werden, der einen ziemlich bedeutenden polemischen Artikel<sup>82</sup> über den Vorschlag zur dogmatischen Definition verfasste. Er warnt vor einer falschen Sichtweise der marianischen Mittlerschaft, die wie eine Mittlerschaft als Zwischenglied zu Christus gesehen werden könnte, so als würde ein Christ in keiner *unmittelbaren* Beziehung zu dem Erlöser stehen. Aber vor allem ist der französische Mariologe der Meinung, dass nach der Darstellung des Zweiten Vatikanums, welches die Mitwirkung »in biblischen, klaren und gut gewählten Begriffen, in lebendigen Ausdrücken ohne »Rechtsbegriffe« vorgestellt hat, eine »Rückkehr« zu »abstrakteren, härteren, mehrdeutigeren, stärkeren Begriffen, die aber weiter von der Offenbarung entfernt sind«<sup>83</sup>, unbedingt zu

<sup>73</sup> Vgl. MUNSTERMAN, H., *Marie corédemptrice? Débat sur un titre marial controversé* (Théologies), Paris 2006.

<sup>74</sup> Vgl. BARTOSIK, G. M., »Il servizio salvifico di Maria«: *Miles Immaculatae* 33 (1997) 347–379.

<sup>75</sup> Vgl. ESCUDERO CABELLO (1999) und DERS., »La mediación materna de María según Juan Pablo II. Visión teológica de la intervención de la madre de Jesús en el horizonte de la salvación«: *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006) 497–511.

<sup>76</sup> Vgl. SIWAK, W., »Corredemptrix-Corredentrice« e il magistero di Giovanni Paolo II«, in: POLSKIE TOWARZYSTWO MARIOLOGICZNE (ASSOCIAZIONE MARIOLOGICA POLACCA) (Hrsg.), *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2007, 271–296.

<sup>77</sup> Vgl. PONCE CUÉLLAR, M., »Razones de una controversia sobre la colaboración de María a la redención«: *Estudios Marianos* 70 (2004) 189–207.

<sup>78</sup> Vgl. PÉREZ TORO, C., *La cooperación de María a la obra del Redentor en el »hoy« de la Iglesia*, Estratto di tesi dottorale, Pontificia università Gregoriana, Facoltà di teologia, Roma ([s.n.] 2005).

<sup>79</sup> Vgl. CUMERLATO, G., »Ecce ancilla Domini«: *la mediazione materna come diaconia della Madre di Gesù*, Napoli 2004.

<sup>80</sup> Der Ausdruck stammt von S. De Fiores: DE FIORES, S., »Statuto epistemologico della Mariologia«: *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999) 307–332.

<sup>81</sup> Die vielleicht schärfste Kritik an der Terminologie der Miterlösung übte Alejandro Martínez Sierra (vgl. MARTÍNEZ SIERRA, A., »¿Una nueva definición dogmática en el ao 2000? María Corredentora, Abogada, Mediatra«: *Burgense* 39 [1998] 101–112), der schon früher noch konstruktivere Beiträge über die Mitwirkung an der Erlösung in die Diskussion einbrachte; vgl. DERS., »Teología de la redención y colaboración humana«: *Estudios Marianos* 50 (1985) 15–28 und DERS., »María, madre de la Reconciliación«: *Scripta de Maria* 8 (1985) 561–582.

<sup>82</sup> Vgl. LAURENTIN, R., »Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption«: *Marianum* 58 (1996) 429–446. Ähnliche Inhalte auch in: DERS., *Marie Deluil-Martiny. Précurseur et martyre beatifée par Jean-Paul II*, Marseille 2003.

<sup>83</sup> DERS. (2003) 228.

vermeiden ist. Das Zweite Vatikanum habe jedenfalls bereits alles über die Mitwirkung Marias an der Erlösung gesagt, was gesagt werden musste<sup>84</sup>.

### 3.3 Wie lässt sich die Mitwirkung Mariens an der Erlösung beschreiben?

Wenn man zur *pars construens* übergeht, beziehungsweise zur Beschreibung der Mitwirkung Mariens, spaltet sich die heilshistorische Linie in zahlreiche Ansätze.

Am besten hat Stefano De Fiores<sup>85</sup> die zeitgenössischen Bemühungen klassifiziert, um zu einer alternativen Beschreibung der Mitwirkung Mariens zu gelangen. Er kommt zu dem Schluss, dass die wichtigsten vorgeschlagenen Kategorien »Präsenz«, »wesentliche Begleitung«, »diakonia«, »persönliche Kausalität« und »Mitwirkung« seien.

Aber abgesehen von dieser sprachlichen Zersplitterung stellt sich die Frage: »Was sind die charakteristischen Elemente des heilshistorischen Ansatzes?

Die erste Grundidee, die vertreten wird, ist die Ablehnung der scholastischen Haltung und die Tendenz, das Heilsgeschehen in seinem historischen Verlauf zu beschreiben, mit Ergebnissen, die bis in die narrative Theologie reichen und die allgemein auf Sprache und Struktur von *Lumen Gentium* zurückgreifen.

Die zweite Grundidee ist der Wille, die Mitwirkung Mariens in einem breiten anthropologischen, trinitarischen und kirchlichen Rahmen zu sehen<sup>86</sup>. Dies bedeutet konkret, dass man die Mariologie nicht von der restlichen Theologie isolieren will und dass Marias Mitwirkung in die allgemeinere Mitwirkung der Christen eingeordnet werden soll. Und hier stellen sich schwerwiegende Fragen, die von Amato in seinem ersten kritischen Beitrag aufgezeigt wurden:

»Was unterscheidet die Mittlerschaft Marias von der des Sohnes einerseits und andererseits von der der Engel, der Heiligen, der anderen von Gott gewollten Mittler von oben und von unten? Ist Marias Mittlerschaft nur ein Beispiel? Und wenn sie das reine Musterbild übersteigt, worin genau besteht sie dann?«<sup>87</sup>

Da die heilshistorische Richtung von der Kategorie des Verdienstes und der traditionellen Erlösungsterminologie Abstand genommen hat, wird es nun schwierig für sie, Antworten zu finden.

Und nicht nur das: Das Problem wird hinausgeschoben, und es entsteht der Eindruck, dass es nicht einmal gelingt, die Mitwirkung der einzelnen Christen an der

<sup>84</sup> Laurentins Einstellung zum Thema hat sich gewandelt: Vgl. zum Beispiel, was er in seinem berühmten Handbuch der Mariologie (DERS., *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968) oder in der bedeutenden historischen Studie über die Miterlösung (DERS., »*Le titre de Corédemptrice. Étude historique*«: Marianum 13 [1951] 395–452) schreibt. Für ihn stellte das Konzil eindeutig einen regelrechten Wendepunkt dar. Es ist zu bemerken, dass in anderen Punkten die Haltung Laurentins zur Mitwirkung Mariens nuancierter ist: Der einzige Punkt, in dem er ganz und gar mit der heilshistorischen Position übereinstimmt, ist die Ablehnung der vorkonziliären Terminologie der Miterlösung.

<sup>85</sup> Vgl. DE FIORES, S., »*Mediatrice*«, in: *Maria. Nuovissimo dizionario*, Bologna 2006, 1128–1141, dessen letzte Abschnitte auch in Ossimo vorgestellt wurden: DERS. (2008) und die großenteils die Gedanken wiederaufnehmen, die schon in DERS., *Maria, sintesi di valori. Storia culturale della mariologia* (L'abside 40), Cinisello Balsamo 2005, 515–527 präsentiert wurden.

<sup>86</sup> Diese Punkte wurden von der Kommission von Tschernstochau hervorgehoben.

<sup>87</sup> AMATO (1996) 232. Ähnliche und ausführlichere Überlegungen dazu in CALABUIG (1999).

göttlichen Tat angemessen zu beschreiben, denn oft wird die Mitwirkung an der eigenen Erlösung – die oft auf das Glaubensbekenntnis reduziert wird –, mit der Mitwirkung an der Erlösung anderer verwechselt, was den eigentlichen Kern der Debatte darstellt, wenn von »Mitwirkung« Marias gesprochen wird.

Natürlich spielen die ökumenischen Dynamiken eine entscheidende Rolle. Und dies ist das dritte Merkmal der heilshistorischen Strömung: Die Streitfrage der marianischen Mitwirkung soll in einem ökumenischen Kontext geklärt werden.

#### 4. Schlussfolgerungen

Diese letzten Überlegungen führen uns zum Abschluss.

Ein begrenzter Beitrag wie dieser konnte und wollte das komplexe Thema der marianischen Mitwirkung nicht erschöpfend behandeln; ich zog es vor, die Begriffe der Problemstellung möglichst zu vereinfachen und die Theologen, die Minderheitenansichten vertreten, nicht zu besprechen: Einige betonen die Mutterschaft Marias (Armando Bandera, Ignacio Calabuig), einige folgen der ekklesiotypischen Strömung (Gerhard Ludwig Müller, Marcello Bordoni, Miguel Garrigues), und andere sind nicht einfach einzuordnen (José Cristo Rey García Paredes, Gonzalo Gironés Guillem, Xabier, Pikaza, ...).

Durch die Konzentration auf die zwei wichtigsten Strömungen konnten deutlich die entgegengesetzten Sichtweisen und die Kernpunkte der Debatte gezeigt werden. Von all den zahlreichen Schlussbetrachtungen, die zum vorliegenden *status quaestionis*<sup>88</sup> vorgeschlagen werden können, möchte ich mich auf zwei Überlegungen methodologischen Charakters beschränken.

##### 4.1 Das methodologische Problem

Die erste Überlegung betrifft die theologische Methode.

Es ist offensichtlich, dass in der Debatte über die Miterlösung der Streitpunkt nicht so sehr die Reflexion über Maria ist, als vielmehr die Vision an sich, was eigentlich Mariologie und generell die Theologie sein soll. Die *Miterlösungstheoretiker* vertreten im Wesentlichen einen traditionellen theologischen Ansatz mit einer soliden metaphysischen Grundlage und eine weitgehende, wenn nicht gänzliche, Weiterführung der präkonziliaren Theologie; die *Heilshistoriker* suchen den Dialog mit der Moderne, dem zeitgenössischen Denken, sie sind auf der Suche nach neuen philosophischen Grundlagen und scheinen mehr am Werden als am Sein der Dinge interessiert zu sein. Wenn man Gherardini oder Fehlner mit De Fiores oder Perrella vergleicht, erkennt man nicht nur einen mariologischen, sondern in erster Linie einen methodologischen Gegensatz.

<sup>88</sup> Ich möchte auf meine Doktorarbeit verweisen: VILLAFIORITA MONTELEONE, A., *Alma Redemptoris socia* (Collana di mariologia 8), Lugano 2010, in der ich einen ausführlicheren *status quaestionis* (cap. II) und differenziertere Schlussfolgerungen vorlege (cap. IV).

Infolgedessen erkennt man, dass auch die Relevanz, die den theologischen Quellen beigemessen wird, eine signifikante Rolle spielt, besonders die Bedeutung, die der Theologie der Renaissance und des Barocks oder dem vorkonziliaren Lehramt zuzuschreiben ist: Es ist kein Zufall, dass die heilsgeschichtliche Strömung nur selten Autoren zur Beweisführung heranzieht, die vor dem Vatikanum II publizierten.

Die von der heilshistorischen Mariologie vertretene Überzeugung besagt, dass es ab Mitte des 20. Jahrhunderts für die theologische Methodologie »kein Zurück« mehr gibt: Das Zweite Vatikanische Konzil stelle das lehramtliche Siegel dar, das diese Wende definitiv und normativ mache.

Und hier stellt sich auch das heikle Problem der Interpretation des Konzils<sup>89</sup>. Man hat den Eindruck, dass unmittelbar nach dem Konzil die Frage lautete: »Wie hat sich das Konzil über die Mitwirkung Marias an der Erlösung geäußert?«; und dass daraus folgende Fragestellung wurde: »Schlug das Konzil vor oder ordnete es an, eine neue Art der Theologie zu betreiben?«

Viele Gegensätze bei der Beschreibung der Mitwirkung Mariens beruhen auf den verschiedenen Antwortmöglichkeiten auf diese Frage: »Ja, das Konzil verordnet uns ein neues theologisches Modell« – und das ist die heilshistorische Mariologie – oder »es empfiehlt uns, den Blick auf die Aktualität zu richten« – und damit werden die vorkonziliaren Kategorien angenommen, und man versucht, sie im Licht der zeitgenössischen Anregungen neu zu interpretieren – oder schließlich, »Nein, seine Position ist nicht normativ, und die Theologie muss weiter ihrem historischen Verlauf folgen« – und das ist die Haltung der glühendsten *Miterlösungstheoretiker*.

## 4.2 Die ökumenische Kernfrage

Die zweite Überlegung betrifft ökumenische Aspekte.

Das Schweigen über die *Miterlösung* und die *universale Mitterschaft* wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagen, weil es ökumenisch angebrachter war. Langsam, aber sicher haben viele Autoren begonnen, die vom Konzil verschwiegenen Ausdrücke nicht als *unpassend*, sondern als *falsch*<sup>90</sup> zu beurteilen, und die konziliare Entscheidung wurde nach und nach nicht nur als politische, sondern auch als dogmatische Angelegenheit betrachtet. Es ist hervorzuheben, dass sowohl Gherardini als auch Perrella das Schweigen über die Miterlösungsterminologie auf pastorale und ökumenische Gründe zurückführen; nur dass Ersterer das Schweigen als (unnötigen) Kompromiss bewertet und Zweiterer es als schmerzhaften, aber notwendigen Verzicht sieht, zum Zwecke eines neuen mariologischen Ansatzes, der mehr biblischer und fruchtbarer Natur ist.

<sup>89</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass kürzlich kritische Lesarten des Konzils auch innerhalb der katholischen Kirche aufgetaucht sind. Außer Gherardini und den Franziskanern der Immaculata, die schon erwähnt wurden, ist DE MATTEI, R., *Il Concilio Vaticano II: una storia mai scritta* (I leoni), Torino 2010 anzuführen (dt. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Stuttgart 2012).

<sup>90</sup> Dies bemerkt man ganz klar beispielsweise in der Schrift der *Groupe des Dombes* (GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, Paris 1998) und bei all den Autoren, die sie als maßgebliche Quelle anerkennen.

Von den Begriffen ging man zur Substanz über, und Schritt für Schritt stieß man zum Kernpunkt der Meinungsverschiedenheiten zwischen Katholiken und Protestanten vor: Man ordnete die Mitwirkung Marias in die der Kirche ein; an diesem Punkt stellte man sich die Frage, worin die Einzigartigkeit Marias bestünde; und schließlich fragte man sich am Ende, was – allgemein – die Mitwirkung jedes einzelnen Christen an der Erlösung bedeuten würde. Auf welche Weise sind wir »Mitarbeiter« Gottes? Und wofür? Für unser Heil oder für das der anderen? Wird die Mitarbeit rein durch den Glauben ausgedrückt? Oder ist sie ein aktives Verhalten?

Ich habe den Eindruck, dass sich die Tragweite der Untersuchung über die marianische Mitarbeit übertrieben ausgeweitet hat und dass sie sich in einem Bereich – im ökumenischen – angesiedelt hat, in dem nur schwer Antworten gefunden werden können. Im Grunde, *sic rebus stantibus*, kann man nur zu einem einheitlichen Verständnis der marianischen Mittlerschaft kommen, nachdem man mit den Protestanten hinsichtlich der Beziehung zwischen Gnade, Glauben, menschlicher Tat und Freiheit zu einem Konsens kommt. Und das ist nicht gerade wenig! Die *quaestiones disputatae* der theologischen Anthropologie sind sicher wichtig und ansprechend; aber wenn man die Reflexion über die marianische Mitwirkung von einer ökumenischen Einigung darüber abhängig macht, wird die Mariologie in eine Sackgasse geführt.

Es wäre besser – dies würde ich mir wünschen –, den Forschungsbereich wieder einzuschränken und dazu zurückzukehren, die Mittlerschaft ausschließlich im Rahmen der katholischen Theologie zu untersuchen und den Moment des Dialogs und der Konfrontation mit dem protestantischen Denken auf später zu verschieben.

Eine ähnliche Situation hat sich auch bei der ersten methodologischen Betrachtung ergeben: So wie sich das Problem heute darstellt, hat man den Eindruck, dass zur Lösung der Kernfrage der marianischen Mitarbeit erst ein neues, von allen anerkanntes mariologisches und theologisches »System« gefunden werden müsste, vielleicht sogar mit einer ihm zugrunde liegenden philosophischen Struktur, die über die Scholastik hinausgeht. Und das ist eine ganze Menge! In einem Zeitalter, in dem das theologische Denken extremer Zersplitterung unterliegt, scheint dies leider ein schwierig zu erreichendes Ziel zu sein.

Trotzdem können wir uns darüber freuen, dass die Mariologie keineswegs ein Nebenfach der Theologie geworden ist, sondern einmal mehr zeigt, dass durch sie einige »transversale« Spannungen der allgemeineren theologischen Reflexion ans Licht kommen können und diese Schwierigkeiten endlich angepackt werden müssen.

# Wem muss geholfen werden? Der Sozialarbeiter angesichts von Problemen der Gegenwart und Gefahren für das Individuum

Von Józef Młynski, Warschau

Der vorliegende Artikel über die Gestalt des Sozialarbeiters bemüht sich, aus dem Hintergrund der Katholischen Soziallehre heraus Orientierung zu geben für ein berufliches Profil, das auch für die christliche Caritas bedeutsam ist. *Einer trage des anderen Last, auf diese Weise erfüllt ihr das Gesetz Christi* (Gal 6,2). Es geht auch darum, die Werte der Persönlichkeit sowie das religiöse und soziale Bewusstsein zu stärken. Die Sozialwissenschaft soll letztlich zur Theologie hinführen (Vorbemerkung der Redaktion).

Die gegenwärtige Welt, in der der Mensch existiert, ganz gleich, welche Position in der Gesellschaft er einnimmt, ist charakterisiert von vielen kulturell-gesellschaftlichen Prozessen. Das Leben des Individuums in dieser Welt ist abhängig von vielen Faktoren, die einen gesellschaftlichen, politischen, natürlichen, kulturellen oder religiösen Charakter haben. Unter der ungeheuren Vielzahl von Gefahren, die auf den Menschen lauern, wird ein sehr hoher Anteil durch die unerwünschten Folgen schneller Entwicklung und den sogenannten Errungenschaften der Zivilisation und die immer deutlichere Teilung der Gesellschaft in Reich und Arm gebildet. Dieser Stand der Dinge hat Einfluss auf den Lebensprozess des Menschen, auf seine ethische Haltung, auf sozialverträgliches oder asoziales Handeln, auf sein Wirken in verschiedenen Bereichen des Lebens wie z. B. Wissenschaft, Arbeit, Familie und Kultur.

Die Vielzahl der auftretenden Probleme und Gefahren in den heutigen Zeiten führt dazu, dass einige von ihnen schwer zu klassifizieren sind, von anderen wissen wir nicht einmal, dass sie existieren. Immer mehr Menschen kommen selbst nicht mehr klar mit den sich auftürmenden Problemen, die immer größer und größer werden. Als Konsequenz führt das zum sozialen Abstieg des Individuums und ganzer gesellschaftlicher Gruppen. Eine Dysfunktionalität des Individuums kann hierbei verschiedene Ausmaße annehmen – von anfänglichen individuellen Problemen hin zu komplexeren, die Grundlage makrogesellschaftlicher Implikationen sein können.

Die gegenwärtige Gesellschaft ist, trotz einer Steigerung von Lebensqualität und -standard ihrer Bürger, nicht frei von zunehmenden Problemen, von Marginalisation und Gefahren gleichermaßen für das Individuum und für gesellschaftliche Gruppen. Das betrifft sowohl Erwachsene als auch junge Leute. Zum regelwidrigen Verhalten Jugendlicher muss man zählen: Flucht von zu Hause, Diebstahl, Schlägereien, Alkoholkonsum, Drogenmissbrauch und vieles andere<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Siehe D. A. Rybczynska, B. Olszak-Krzyzanowska, *Aksjologia pracy sojcjalnej – wybrane zagadnienia*, Warszawa 1995, S. 133.

Im Kontext der verschiedenen Probleme und Schwierigkeiten, in denen der Mensch sich befinden kann, lohnt es sich, über ihre Natur nachzudenken, über ihre Ursachen und Möglichkeiten des Auswegs. Es ist allgemein bekannt, dass es nicht allen gelingt, mit den Problemen fertig zu werden, mit denen sie nicht zurechtkommen. Deshalb benötigen sie Hilfe. Wie es scheint, ist sich der Mensch der Gegenwart selbst nicht genug. Zu seiner Existenz benötigt er nicht nur einen zweiten Menschen, der auf irgendeine Art und Weise sein Bedürfnis nach Fürsorge stillt. Er benötigt Personen, die sich beruflich mit der Hilfe für andere beschäftigen. Einer dieser Menschen ist der Sozialarbeiter. Mit dem gesellschaftlichen Auftrag, dem verlorenen Individuum zu helfen, geht er verschiedenen Tätigkeiten nach zugunsten derer, die seine Hilfe benötigen. Somit erscheint die folgende Frage begründet: Wem in der gegenwärtigen Gesellschaft lohnt sich zu helfen? Ist der Gegenstand der Hilfe, eine Lösung der Probleme zu bewirken oder soll sie sich auf ein konkretes Individuum oder eine Familie richten, die mit dem richtigen Funktionieren in der Gesellschaft nicht zurechtkommen? Wer ist Gegenstand der Hilfe – der Mensch oder das Problem? Der vorliegende Artikel unternimmt eine Analyse dieser Probleme, in der sich der Autor bemüht, die Frage zu beantworten: Wem lohnt sich zu helfen?

### *1. Charakteristik des Sozialarbeiters*

Sozialarbeiter gehören zu den Personen, die Menschen zu Hilfe eilen, die in verschiedene Probleme oder Gefahren verstrickt sind. Man muss allerdings anerkennen, dass Sozialarbeit ein Beruf ist, der gesellschaftlichen Wandel fördert, die Lösung von Problemen in den wechselseitigen menschlichen Beziehungen und die Stärkung und Befreiung der Menschen, damit sie Wohlergehen erreichen. Es ist ein sehr schwieriger Beruf, der die Übernahme großer Verantwortung in sich trägt, großes zeitliches Engagement, Belastungen für die Psyche und trotzdem keinesfalls ein der Verantwortung und dem Engagement angemessenes gesellschaftliches Prestige garantieren kann.

Obwohl das Ansehen des Berufes gering ist, wird er sehr streng beurteilt. Daher nennt man Menschen, die sich ganz und gar diesem Beruf hingeben, Menschen »mit großem Herzen«, und ihre ganze Arbeit wird als »Mission« beschrieben. Bezogen auf die Theorie des menschlichen Verhaltens und des Gesellschaftssystems greift Sozialarbeit gerade da ein, wo es zu gegenseitiger Beeinflussung von Menschen und ihrer Umgebung kommt. Eine sehr wichtige Rolle bei dieser Arbeit spielt die Motivation der Berufsausübung, wie auch die Verantwortung für die Tätigkeiten, die der Sozialarbeiter übernimmt. Große Bedeutung hat hier auch, dass der Sozialarbeiter aus der erledigten Arbeit Befriedigung schöpfen kann, was eine mobilisierende Wirkung auf ihn hat, der sich bemüht, so gut wie möglich seine Mission zu erfüllen.

Der Sozialarbeiter ist eine außergewöhnliche Person, die in der Gesellschaft eine sehr wichtige Aufgabe erfüllt. Es ist allgemein bekannt, dass viele Menschen heute Angst davor haben, mit ihren Problemen zum Psychologen oder zum Psychiater zu

gehen, sogar dann, wenn sie besonders Hilfe dieser Art benötigen. Der Sozialarbeiter ist nämlich für diese Leute eine Art Gegenmittel, verbindet in sich die Fähigkeiten des Psychologen und teilweise des Psychiaters, kann das Vertrauen der Menschen erringen und vordringen zum Wesen ihres schlechten Funktionierens in der Gesellschaft<sup>2</sup>.

Eher noch als Hilfe bringen Sozialarbeiter auch Hoffnung und Ruhe statt Medikamente und Einsamkeit, Unterstützung bei schmerzhaften Erfahrungen und Licht im dunklen Tunnel. Die Lebensschicksale ihrer Schützlinge bedeuten für die Sozialarbeiter ernste Herausforderungen, die in den Methoden der Sozialarbeit nicht immer angemessen berücksichtigt werden, da es für sie keine fertigen Lösungen gibt<sup>3</sup>. Unabhängig von den von ihnen übernommenen Aufgaben müssen sie sich auszeichnen durch angemessene Normen und Regeln ethischen Handelns. In diesem Kontext muss die axiologische Welt der Sozialarbeiter ihre angemessene Einstellung gestalten und sie auf einer angemessenen Stufe der Hierarchieleiter platzieren. Besonders durch die folgenden Werte und Tugenden sollten sich solche Personen auszeichnen:

- Werte – Tugenden, die wichtig sind für den Charakter der Beziehung zu anderen Menschen (Ehrlichkeit, Würde, Loyalität, Verantwortung, Schutz der Privatsphäre);
- Werte – Tugenden bezogen auf das Leben im Kollektiv (Toleranz, Solidarität, soziale Ordnung, Nächstenliebe);
- Werte – Tugenden, direkt verbunden mit dem Funktionieren im Beruf (erfolgreiches Handeln, Gewissenhaftigkeit, Selbstentfaltung, berufliche Entwicklung)<sup>4</sup>.

Sehr schwierig ist es für den Sozialarbeiter, Nächstenliebe in die Tat umzusetzen. Die Einstellung seiner Schützlinge zum Sozialarbeiter ist nicht immer freundlich. Ihre Haltung kann sehr verschieden sein, verbunden mit aggressiven Ausbrüchen, Beleidigungen oder auch Demütigungen. Deshalb wird insbesondere die Geduld des Sozialarbeiters immer wieder auf die Probe gestellt. Es steht außer Zweifel, dass Hilfeleistung keine einfache Aufgabe ist. Es ist schwierig vorherzusagen, was für einen Sozialarbeiter jeder von uns abgäbe. Wie lange würde unsere Begeisterung reichen, unsere Kraft, Motivation und unsere Demut in diesem schwierigen Beruf? Die Erfüllung von Aufgaben<sup>5</sup> durch den Sozialarbeiter ist sehr schwierig, denn sie betrifft direkt die Beziehung zwischen ihm selbst und dem Nutznießer seiner Arbeit, der sich in einer schwierigen Lebenssituation befindet.

<sup>2</sup> Siehe J. Mlynski, *Czlowiek wobec przemocy ...*, Zarys pracy socjalnej, Tarnow 2009, S. 68.

<sup>3</sup> Siehe T. Zbyrad, *Pracownik socjalny w sluzbie drugiemu czlowiekowi*, »Praca socjalna« I (2008), Kazunow, S. 56.

<sup>4</sup> Siehe ebenda, S. 49–50 und A. Zukiewicz, *Praca socjalna osrodkow pomocy społecznej*, Wroclaw 2002, S. 115.

<sup>5</sup> Die Aufgaben des Sozialarbeiters konzentrieren sich auf verschiedene Arten der Hilfeleistung, wie: finanzielle Hilfe, Rat, Hilfe zur Selbsthilfe, Hilfe bei der Befriedigung der grundlegenden Lebensbedürfnisse. Hilfe, wie sie vom Sozialarbeiter geleistet wird, bildet unabhängig von ihrer Form immer eine bestimmte Art von Dienst gegenüber dem verarmten, leidenden, geschädigten Menschen, der mit den Schwierigkeiten des Lebens ringt.

## 2. Probleme und Gefahren für das zeitgenössische Individuum

Zur Natur der allgemeinsten und bekanntesten Probleme und Gefahren für das Individuum im 20. und 21. Jahrhundert kann man unter anderem zählen:

- Armut,
- Not,
- Obdachlosigkeit,
- Arbeitslosigkeit,
- Gewalt (psychische und physische),
- Abhängigkeit (Alkohol, Drogen),
- Kriminalität,
- Schwierigkeiten in der Familie,
- schlechte Behandlung älterer Menschen.

Mit Blick auf die große Anzahl von Problemen und Gefahren, vor denen das Individuum in der gegenwärtigen Welt steht, sollte man sich hauptsächlich auf einige ausgewählte Fragen konzentrieren. Zwar sind alle Probleme wichtig und verlangen nach ihrer Lösung durch die gesellschaftlichen Institutionen, aber einige unter ihnen haben ein größeres Gewicht, und es ist unmöglich, mit ihnen im Alltag zurechtzukommen. Richten wir unsere besondere Aufmerksamkeit somit auf: Gewalt in der Familie, Armut und Not, Arbeitslosigkeit, Alter und Behinderung.

### 2.1 Gewalt in der Familie

Zum Interessensgebiet des Sozialarbeiters kann man auf alle Fälle den sehr weit gefassten Begriff der Gewalt in der Familie zählen. Am häufigsten versteht man unter dem Ausdruck »Gewalt« eine bestimmte Form von Zwang, in dessen Folge einer anderen Person ungerechtfertigtes Leid angetan wird. Nach J. Kadzieli ist Gewalt eine »Beeinflussung von Menschen, in Folge derer der aktuelle Grad der somatischen und geistigen Entwicklung niedriger ist als der potentielle Grad dieser Entwicklung«. <sup>6</sup>

Ohne in die Mäander von Definitionen hinabzusteigen, lohnt sich zu bemerken, dass zu den häufigsten Arten von Gewalt zählen: physische, sexuelle oder emotionale Gewalt gegenüber Familienmitgliedern. Im Grunde genommen kann Gewalt in der Familie in allen gesellschaftlichen Gruppen auftreten. Es scheint, dass die zeitgenössische Familie nicht wie früher ein sicherer Hafen ist. Der Umfang der Gewaltanwendung in Familien ist erheblich, obwohl es schwierig ist, das Ausmaß genau zu untersuchen. Die Ursache dieser Schwierigkeit ist sehr häufig, dass Mütter und Kinder die vom Vater ausgehende häusliche Gewalt verschweigen. Zur Enthüllung kommt es dann, wenn juristische Intervention notwendig ist. Man kann schlussfolgern, dass Gewalt auch heute noch in gewissem Maße ein Tabu-Thema ist.

In der Literatur, die sich mit dem Gegenstand beschäftigt, zeichnen sich drei Formen der Gewalt in der Familie ab: Kindesmisshandlung, schlechte Behandlung des

---

<sup>6</sup> J. Kadziela, *Badania nad pokojem*, Warszawa 1979, S. 62; siehe D. G. Gil, *Violence Against Children. Physical Child Abuse in the United States*, Cambridge 1970, S. 26.

Ehepartners und schlechte Behandlung älterer Personen. In diesem Kontext gehört zum hauptsächlichen Handeln des Sozialarbeiters, der den Familien hilft, die Probleme mit Gewalt haben: Sicherstellen von Schutz für die Opfer, die Versorgung anderer Dienststellen mit Informationen über die eingetretene Situation sowie die Koordination der Unterstützung für die Familie<sup>7</sup>.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit soll der Gewalt gegenüber Kindern besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zum falschem Verhalten im Verhältnis zu Kindern zählen:

- physische Misshandlung – ein Elternteil fügt dem Kind absichtlich Verletzungen zu,
- emotionale Misshandlung – dem Kind wird bewusst emotionales Leid angetan,
- physische Vernachlässigung – grundlegende Bedürfnisse des Kindes werden unzureichend erfüllt, was zur Verschlechterung des Gesundheitszustandes des Kindes führen kann,
- emotionale Vernachlässigung – das Kind erfährt keine angemessene Erziehung und gefühlsmäßige Anteilnahme<sup>8</sup>.

Das beunruhigendste Phänomen verbunden mit Gewalt ist die Malträtierung von Kindern, ihre Misshandlung und ihr – sogar recht häufig auftretender – sexueller Missbrauch. Sexueller Missbrauch umfasst ein breites Spektrum von Gewaltphänomenen und zeigt sich in den Formen: Belästigung, Vergewaltigung, Kinderpornographie oder sogar Kinderprostitution. Untersuchungen zeigen, dass jedes sechste Kind vor der Vollendung des 18. Lebensjahrs sexuellem Missbrauch ausgesetzt wird<sup>9</sup>.

Man muss sich bewusst sein, dass viele Kinder heute von den Gefahren der Gewalt in der Familie betroffen sein oder auch an Gewalt beteiligt sein können. Wie kann man ihnen helfen, damit diese Erosion nicht weiter fortschreitet? Umso mehr, als dass die Folgen der Gewalt zu tiefen emotionalen Störungen führen können, aber auch zum Wachstum und zur Festigung von Aggressionen beim Kind oder im höheren Alter sogar zur zwanghaften Nachahmung der Eltern.

## **2.2 Armut und Not**

In der Literatur trifft man auf zwei Unterscheidungen des Begriffs Armut bzw. Not: absolute und relative Armut. Absolute Armut bezieht sich auf die Möglichkeit des Individuums, die notwendigen Hilfsmittel zu erlangen, die es zu seiner Existenz benötigt, wobei es aber nur das Minimum an Mitteln zum Überleben erreichen kann. Not in diesem Sinne betrifft ausschließlich diejenigen, die unter eben diesem Minimum bleiben. Diese Bestimmung bezieht sich einzig und allein auf das Überleben des Individuums in einer gegebenen Gesellschaft. Relative Armut betrifft dagegen diejenigen Individuen, die sich in einer Situation befinden, in der sie überleben können, deren Einkommen aber wesentlich niedriger ist als das Einkommen anderer In-

<sup>7</sup> Siehe I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie jako obszar zainteresowania pracy socjalnej*, »Praca socjalna sluzba czlowiekowi«, Warszawa 1998, S. 106.

<sup>8</sup> Siehe B. DuBois, K. K. Miley, *Praca socjalna. Zawod, ktory dodaje sil*, Katowice 1999, S. 79.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 82.

dividuen, die in derselben Gesellschaft leben. Ihr Lebensstandard ist zwar im Vergleich zu ihrer Umgebung niedrig, ist aber höher als das Minimaleinkommen<sup>10</sup>, das man manchmal auch soziales Minimum nennt.

Das soziale Minimum drückt sowohl von der Anzahl als auch vom Wert her einen Warenkorb für das Individuum oder den Haushalt aus, der nach gesellschaftlich-demographischen Eigenschaften aufgeteilt ist. Dieser Warenkorb sollte so konstruiert sein, dass die Lebensbedingungen auf jeder biologischen Entwicklungsetappe des Menschen gesichert sind und die Wiederherstellung der Lebenskraft ermöglicht ist, dass der Mensch Nachwuchs bekommen und erziehen sowie gesellschaftliche Beziehungen unterhalten kann. Das soziale Minimum ist ein niedriges Gehaltsniveau, das den Menschen gerade noch erlaubt, normal am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen und nicht in Armut abzugleiten. Beschreibung der Grenze der absoluten Armut – in der Feststellung der Grenzen der absoluten Armut berücksichtigt man wissenschaftlich überprüfte Ernährungsnormen, Energieverbrauch, medizinische Betreuung und Standard von Wohnungen. Auf dieser Grundlage wird sowohl von der Anzahl als auch vom Wert her der Korb von Waren und Dienstleistungen zusammengestellt und das unentbehrliche Niveau von Ausgaben für den Haushalt beschrieben. Das Existenzminimum legt die untere Grenze der Armut fest.

Laut der Europäischen Kommission dagegen zählen zu in Armut lebenden Menschen diejenigen Personen, Familien und Gruppen, deren materielle Ressourcen zu solch einem Grad eingeschränkt sind, dass sie vom minimalen Lebensstandard ausgeschlossen sind, der in einer bestimmten Gesellschaft akzeptiert wird<sup>11</sup>.

Armut ist gegenwärtig ein sehr gefährliches Phänomen, denn es zieht viele negative Phänomene nach sich. Es ist eine Quelle von Kriminalität und auch von vielen Verhaltensweisen, die gesellschaftlich nicht akzeptiert sind. Überdies breitet es sich als ungünstiges gesellschaftliches Phänomen schnell aus. Auf der ganzen Welt, so auch in Polen, ist eine immer größere Anzahl von Leuten von diesem Problem betroffen. Zur Zeit schätzt man sie als einen der grundlegenden Faktoren für strukturelle Fehler bestimmter Gemeinschaften ein. Zu den Gründen, die dieses Phänomen hervorrufen können, zählen vor allem:

- vollständige oder teilweise Arbeitslosigkeit,
- das Fehlen von Angemessenheit und Gleichgewicht zwischen der Höhe der Bezahlung und der ausgeübten Arbeit,

<sup>10</sup> Siehe J. Młynski, *Derywacja społeczna a praca socjalna. Komplementarnosc zjawisk czy znaczna rozni- ca*, *Praca Socjalna* 4 (2008), S. 4–14.

<sup>11</sup> Siehe I. Wagner, *Praca socjalna wobec ubóstwa i zagro enia marginalizacji*, *Praca socjalna* 1 (2010) s. 9. Dieselbe Autorin unterscheidet einige Arten der Armut: vorübergehende Armut – betrifft Personen, die über ein festes Einkommen verfügen, jedoch in einem bestimmten Moment ihres Lebens von einer Krise getroffen werden (Krankheit, Unfall, Tod eines nahestehenden Menschen); gelegentliche Armut – das ist ein Mangel von kurzer Dauer, der sich in einer bestimmten Häufigkeit wiederholt, bei dem die Möglichkeit besteht, dass sich eine solche Situation verfestigt; hartnäckige Armut – Situation, in der die Familie viele Male Unterstützung in Anspruch nimmt, betrifft arbeitende Menschen, die aber ein niedriges Einkommen haben; chronische Armut – eine Person ist abhängig von sozialer Hilfeleistung, eine solche Situation führt zur Marginalisierung der Familie oder einer konkreten Person; permanente Armut – ist ein Ergebnis besonderer Lebenserfahrungen, charakteristischer Zug dieser Personen ist, dass sie sich von sozialer Hilfeleistung abhängig machen. Ebenda, S. 10–11.

- drastische Änderungen, die in den gesellschaftlichen Strukturen auftreten und die den Arbeitern nicht erlauben, sich schnell genug auf die entstehenden neuen Aufgaben einzustellen,
- ein System der Verteilung des nationalen Einkommens, das viel zu wünschen übrig lässt,
- das Phänomen der Behinderung,
- ein schlecht funktionierendes Versicherungssystem,
- das Phänomen der Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt.

In der Literatur unterscheidet man drei Kategorien von Faktoren, die auf die Entstehung des Phänomens der Armut Einfluss haben:

- gesundheitlich – einschließlich lang andauernder Krankheit, physische oder geistige Beeinträchtigung, Alkoholismus, Arbeitsunfähigkeit und Drogenabhängigkeit;
- familiär – Verwaisung, Unvollständigkeit, Kinderreichtum von Familien, aber auch Unvermögen, mit Problemen der Fürsorge und der Erziehung zurechtzukommen, bis hin zum Unvermögen, sich nach dem Verlassen einer Strafanstalt an die Bedingungen anzupassen, Einsamkeit;
- Arbeitslosigkeit – der wichtigste und wesentlichste Faktor, weil er immer gemeinsam mit der Armut auftritt, und das meint sowohl Arbeitslosigkeit mit Anspruch auf Arbeitslosenhilfe, als auch ohne diesen Anspruch.

Das Phänomen der Armut breitet sich immer weiter aus. Nach einer Untersuchung von Eurostat aus dem Jahr 2008 folgt, dass jeder sechste Bürger der Europäischen Union in äußerster Armut lebt. In Polen beträgt dieser Parameter 17,0%<sup>12</sup>. Im Grunde genommen ist es schwierig, das Phänomen der Armut in Polen abzuschätzen. Unabhängig von den festgestellten Parametern der Armut einzelner Jahre, ist die Tatsache unbestreitbar, dass immer mehr Leute in Armut leben. Das ist vielleicht noch nicht die äußerste Armut, aber man muss feststellen, dass in der Welt, die wir beobachten, auch die äußerste Armut nicht fehlt. Die Reichweite materieller Armut ist sehr groß, deshalb muss man sich auf diejenigen Menschen konzentrieren, die sogar ihre grundlegendsten Bedürfnisse, die mit dem richtigen Funktionieren in der Gesellschaft verbunden sind, nicht befriedigen können,

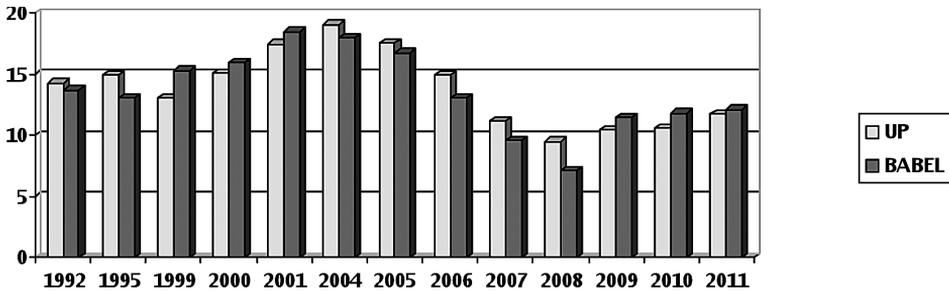
### 2.3 Arbeitslosigkeit

Gegenwärtig gehört Arbeitslosigkeit zu den sehr wichtigen Problemen in der Gesellschaft. Es gibt immer mehr Leute, die keine Arbeit an ihrem Wohnort oder in der relativen Nähe finden können. Diese Personen fühlen sich ausgeschlossen, denn das Fehlen von Arbeit macht aus ihnen arme, mittellose Menschen, die weder mit individuellen noch mit kollektiven Problem zurechtzukommen. Doch aufgrund der Arbeitslosigkeit leidet auch die ganze Familie. Das Ausmaß der Arbeitslosigkeit hält sich seit vielen Jahren auf einem relativ hohem Niveau, obwohl es Jahre gab, in denen sich das Phänomen tatsächlich verringert hat. Zu diesen Jahren muss man den Zei-

---

<sup>12</sup> Materialien der Pressekonferenz vom 28. Januar 2010, GUS, Departament Warunkow Zycia.

traum des Beitritts Polens zur Europäischen Union zählen. Das Ausmaß der Arbeitslosigkeit innerhalb der letzten Jahre stellt sich folgendermaßen dar:



**Abbildung 1:**

Das Phänomen des Anstiegs der Arbeitslosigkeit in den letzten 20 Jahren nach den Arbeitslosenquoten UP und BABEL (Angaben in Prozent)

**Quelle:** eigene Ausarbeitung auf Grundlage der Daten von: GUS (zentrales statistisches Amt in Polen, Anm. d. Übersetzers), *Rocznik Statystyczny 1992, 1995, 2005*; GUS, *Aktywnosc ekonomiczna ludnosci Polski w latach 1992–2004*; GUS, *Maly Rocznik Statystyczny Polski, 2009, Maly Rocznik Statystyczny 2010, Maly Rocznik Statystyczny 2011*

Die Konsequenzen der Arbeitslosigkeit (vor allem der Langzeitarbeitslosigkeit<sup>13</sup>) sind, wie M. Szytko-Skoczny für die Mehrheit der Arbeitslosen feststellt: Verschlechterung des Lebensstandards und sogar Armut, Probleme mit der Planung der Freizeit, gesellschaftliche Isolation, das Gefühl der Herabsetzung des eigenen Status, Beschränkung oder Unterlassung der Teilnahme am politischen, kulturellen Leben und am Leben der lokalen Gemeinschaft. Das wird begleitet von psychischem Unbehagen, das oft auf dem Gefühl der Hilflosigkeit beruht, und manchmal sogar der Hoffnungslosigkeit<sup>14</sup>.

## 2.4 Alter

Eines der wichtigen Probleme für das Individuum des 21. Jahrhunderts ist das Alter. Zwar ist die natürliche Umgebung des Lebens und der Entwicklung jedes Menschen die Familie<sup>15</sup>, in ihr kommt der Mensch nämlich auf die Welt, in ihr partizipiert er, durchläuft die erste Sozialisation und bis ans Ende seiner Tage sollte er in ihr verbleiben, jedoch ist die Einstellung der Gesellschaft zu älteren Personen sehr unterschiedlich. Johannes Paul II. hat in der Enzyklika »Evangelium vitae« bestätigt,

<sup>13</sup> Weiteres Material zur Langzeitarbeitslosigkeit: G. Gesicka, *Długoterminowe bezrobocie*, »Rynek Pracy« 11–12 (1992), S. 9–36.

<sup>14</sup> Siehe M. Szytko-Skoczny, *Bezrobocie jako kwestia społeczna*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 1987.

<sup>15</sup> R. Woroczynski, *Pedagogika społeczna*, PWN, Warszawa 1974, S. 161.

dass »die Zukunft der Menschheit über die Familie geht« (EV94), weshalb »alten Menschen ein Sonderplatz eingeräumt werden muss«.

In den heutigen Zeiten ist die Familie, trotz aller Mühen und Absichten, nicht immer allein in der Lage, den Senioren in vollem Umfang Hilfe zu gewährleisten. Deshalb muss man, um wirksam zu helfen und diesen Menschen das Leben zu erleichtern, die Familie in ihrer Fürsorge-Funktion unterstützen. Der Staat garantiert diesen Personen finanzielle Leistungen – Pensionen, Renten, die in der Mehrzahl der Fälle sehr niedrig sind und oft zu materiellem Mangel führen. Deshalb werden auch Personen fortgeschrittenen Alters zu den ärmsten Schichten gezählt.

Zwar ist die angemessene Wohnumgebung älterer Personen das Haus ihrer Familie, jedoch entscheidet sich aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich gesundheitlichen, eine bestimmte Gruppe älterer Personen, in anderen Umgebungen zu wohnen. Am häufigsten sind das Institutionen, deren grundlegendes Ziel Hilfeleistung zugunsten älterer Leute ist. Unter ihnen sollte man die Sozialhilfeszentren hervorheben, die nach dem Ziel streben, dass ihre Schützlinge so weit wie möglich in die Lage versetzt werden sollen, durch selbstständiges Handeln die Verbesserung ihrer Lebensqualität anzustreben. Solche Häuser leisten Tag und Nacht Hilfe und führen verschiedene Formen von Therapie durch, die an die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Bewohner angepasst sind.

Im Handeln zugunsten älterer Leute ist die Pflicht der gesamten Gesellschaft und vor allem von Regierung und kommunaler Verwaltung die Sicherstellung würdiger Lebensbedingungen und einer angemessenen Position in der Gesellschaft, besonders dann, wenn ältere Leute chronisch krank, geistig eingeschränkt oder psychisch krank sind oder wenn sie aufgrund ihres Alters, ihres Gesundheitszustands oder ihrer familiären Situation nicht selbstständig handeln können und wenn man angemessene Pflege in ihrer Wohnung nicht sicherstellen kann.

## 2.5 Behinderung

Zur Kategorie der Menschen, um die sich besonders gekümmert werden muss, sollte man Behinderte zählen, die dauerhaft nicht in der Lage sind, irgendeine Arbeit auszuüben. Immer häufiger werden solche Personen gesellschaftlich diskriminiert. Sogar die allgemeine Infrastruktur ist an vielen Orten nicht angepasst an ihre Lebensumstände. Der gegenwärtige Mensch vergisst sie, reduziert ihre Existenz auf einen kleinen Prozentsatz in der Statistik und behandelt sie als Randerscheinung. Gleichzeitig sind Behinderte aber im gemeinschaftlichen Leben vollwertige Bürger.

Behinderung ist eines der sehr wichtigen Phänomene und Probleme der Gegenwart. Leider ist die erste Schwierigkeit bei der Analyse dieses Phänomens schon bei seiner Definition festzustellen<sup>16</sup>. Wenn wir über behinderte Personen reden, dann ziehen wir vor allem Menschen mit einem dysfunktionalen Organismus in Betracht

---

<sup>16</sup> In der polnischen Sprache werden wechselweise oft andere Bezeichnungen verwendet, solche wie: Invaliderität, Gebrechen, Beeinträchtigung, physischer oder physischer Defekt u. ä. siehe G. Chojnacka-Szawłowska, K. Szawłowski, Rehabilitacja, Wydawnictwo MAW, Warszawa 1994; K. J. Zablocki, Psychologiczne i społeczne wyznaczniki rehabilitacji zawodowej inwalidów, Zak, Warszawa 1995.

(also Menschen, die die Fähigkeit verloren haben, selbstständig ihre Funktionen zu erfüllen). Eine biologische Beeinträchtigung des Körpers kann dem Menschen zusätzlich effektives Funktionieren auf den zwei verbleibenden Ebenen erschweren, aber sie ist nicht unbedingt notwendig zur Diagnose einer Behinderung, die ich auch wechselweise Dysfunktionalität des Organismus nennen werde. Um eine gewisse Präzision bemüht, schlage ich vor, nicht vorhandene Leistungsfähigkeit des Organismus, seiner Funktionen oder seiner Organe Dysfunktionalität zu nennen. Dagegen würde Behinderung mehr als das bedeuten, und zwar nicht nur den Verlust der Fähigkeit, auf biologischer Ebene zu funktionieren, sondern auch auf psychologischer und sozialer Ebene. Sie würde sowohl den ursprünglichen biologischen Defekt des Organismus (die Dysfunktionalität) umfassen, als auch seine psychologischen und sozialen Folgen<sup>17</sup>.

Behinderte Personen bilden 10% der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter. Allerdings beträgt ihr Anteil an den Menschen, die einer Beschäftigung nachgehen, lediglich 3,8%<sup>18</sup>. Dieser niedrige Anteil behinderter Personen am Arbeitsmarkt kann resultieren aus:

- überdurchschnittlich großen Schwierigkeiten beim Finden einer Arbeit,
- geringerem Willen oder auch eingeschränkten Möglichkeiten des Zugangs zum Arbeitsmarkt.

Im Großen und Ganzen können die Arbeitslosenquote und die Kennziffer beruflicher Aktivität behinderter Personen auf dem Arbeitsmarkt zur Beschreibung der Art des Einflusses dieser beiden Faktoren dienen. Immer häufiger wollen Arbeitgeber keine Behinderten einstellen, weil sie glauben, dass diese Personen weniger qualifiziert sind und viele Komplikationen schaffen können.

### *3. Wie man helfen kann – die Tätigkeit des Sozialarbeiters zugunsten gefährdeter Individuen*

Das erste und gleichzeitig grundlegende Ziel des Sozialarbeiters ist es, Einfluss zu nehmen auf das richtige Funktionieren des Individuums in der Gesellschaft. Weil das Individuum der Gegenwart mit vielen Problemen nicht zurechtkommt, deshalb kann der Sozialarbeiter eine Person sein, die ihn unterstützt, die ihm hilft und effektiv zur Lösung seiner verschiedenen Probleme beiträgt.

Es besteht kein Zweifel, dass man allen Individuen unabhängig von Problemen, die ihnen widerfahren, Hilfe zukommen lassen muss. Diese Hilfe kann individuell oder institutionell erfolgen. Individuell ausgeführt wird sie von Sozialarbeitern, die sich zur Lösung aufgetretener und bekannt gewordener Schwierigkeiten der Metho-

<sup>17</sup> Ebenda.

<sup>18</sup> P. Czaplinski, Raport o stanie zatrudnienia osob niepełnosprawnych w Polsce, Warszawa 2010. Es zeigt sich, dass die Kennziffer beruflicher Aktivität einer Verringerung infolge von Resignation oder Entmutigung unterliegen kann. Wenn allerdings solch ein Phänomen tatsächlich stattfindet, gibt es keinen Grund zu behaupten, dass es häufiger im Fall von behinderten Personen als von nicht behinderten ist.

de der sozialen Einzelfallhilfe bedienen. Hilfe, die zugunsten von Mittellosen, Armen, Obdachlosen und Arbeitslosen ausgeführt wird, wird eine andere Dimension haben als Hilfe zugunsten von Behinderten und Opfern familiärer Gewalt. Deshalb ist von den Sozialarbeitern Kompetenz und berufliche Professionalisierung gefordert.

Der erste Faktor (Schritt) jedoch von angemessen erteilter Hilfe ist die Erkennung des Problems, des Phänomens. Diese Erkennung ist ein Prozess, der die Vorstellung des Problems durch den Klienten und seine genauer Offenlegung der Faktoren betrifft, die zur Entstehung der schwierigen Situation geführt haben, mit der er nicht zurechtkommt. Die Aufgabe des Sozialarbeiters wird nicht nur sein, seinem Benefizianten gut zuzuhören, sondern auch, eine tragfähige Beziehung zu ihm aufzubauen. Schon die Erkennung des Problems allein bringt große Schwierigkeiten mit sich. Die einen Probleme sind winzig und können im Rahmen der Möglichkeiten angemessen gelöst werden, andere dagegen sind kompliziert, und es ist unwahrscheinlich, dass es bei einem einzigen Treffen gelingen kann, sie zu lösen. In Wirklichkeit ist das erste Treffen mit dem Benefizianten eigentlich nur eine Art des Kennenlernens der Probleme durch den Sozialarbeiter und die Überprüfung, in welcher psychischen und persönlichen Form der Bittsteller sich befindet.

Der zweite Schritt der Hilfe ist das Stellen einer Diagnose, die mit der Zuordnung und Beschreibung des Problems beginnt. Das Hauptwerkzeug der Diagnose ist eine Befragung der Umgebung, die konkrete Rückschlüsse auf die Situation des Klienten zulässt. Zu diesem Zeitpunkt wird ein Plan über das unmittelbare und längerfristige Vorgehen aufgestellt, der die weiteren Schritte der Intervention festlegt.

Der dritte Schritt des Handelns des Sozialarbeiters ist schließlich die Intervention, manchmal auch die eigentliche Therapie genannt. In diesem Stadium erfolgt die Aufklärung des Klienten, worin sein Problem besteht und welche Änderungen in seinem Leben erreicht werden können. In diesem Stadium legt der Sozialarbeiter gemeinsam mit dem Klienten die Ziele der Therapie und die Art der Realisierung fest. Darüber hinaus muss der Sozialarbeiter sich durch Fertigkeiten und Geschicklichkeit in der Durchführung einer Therapie auszeichnen. Zu den wesentlichen Faktoren gehören: gute Vorbereitung des Gesprächs, Aufzeichnung von Notizen, Anfertigung einer Dokumentation, ordnungsgemäße Überweisung an eine konkrete Institution, sofern die Notwendigkeit auftritt. Darüber hinaus sollte er beachten, über welche Ressourcen der Klient verfügt, denn diese Ressourcen können ihm zu einem gewissen Grad eine schnellere Verselbstständigung erlauben.

Die Aufgaben, die im Interventionsplan beschrieben sind, müssen erledigt werden, damit die Interventionsziele erreicht werden können. Zwischendurch ist die regelmäßige Kontrolle des durchgeführten Handelns notwendig, die Bewertung der Resultate und die Durchführung notwendiger Modifikationen. Sozialarbeiter sollten ihre Klienten zum größtmöglichen Engagement bei allen Aktivitäten ermuntern, die die Erfüllung des Plans betreffen. Das Handeln des Sozialarbeiters während der Intervention teilt sich in zwei Kategorien: Handeln bezogen auf das System des Klienten und Handeln bezogen auf andere Systeme, das im Namen des Klienten ausgeführt wird.

Der letzte, aber nicht minder wichtige Schritt im methodischen Vorgehen des Sozialarbeiters ist der Abschluss, also das Finden des am besten geeigneten Moments, der es erlaubt, dass der Klient selbstständig in der Gesellschaft richtig agieren kann.

Das Ziel des Sozialarbeiters ist die Beseitigung der direkten Gefahr für das Individuum und seine Absicherung für die Zukunft. Wenn ein Gewaltopfer eine erwachsene Person ist, dann reicht es, sie an entsprechende Institute zu überweisen, an die er sich mit seinen Problemen wenden kann.

Die Verantwortung des Sozialarbeiters wird am deutlichsten sichtbar im Fall sexuellen Missbrauchs gegenüber Kindern. Der Schutz der Kinder vor sexuellem Missbrauch fordert schnellste systemische Lösungen, die ein Muster sein können für anderes Handeln dieser Art.

Die Rolle des Sozialarbeiters im Fall der Misshandlung und Vernachlässigung von Kindern ist recht schwierig. Auf ihm liegt die Last, das Kind zu schützen, und diese Aufgabe wird ihm häufig erschwert durch die Betreuer des Kindes. Es kommt vor, dass der Anspruch, den Schutz des Kindes sicherzustellen, auf die Interessen der Eltern oder auch Betreuer des Kindes trifft, und des öfteren hängt es vom Sozialarbeiter ab, ob das Kind weiterhin dazu verurteilt sein wird, Opfer von Gewalt zu sein. Die Praxis zeigt, dass der Sozialarbeiter über großes Wissen über die Familie verfügt. Er hat auch größere Möglichkeiten, an konkrete Informationen über Probleme in der Familie zu gelangen, denn er ist nicht beschränkt durch formale Einschränkungen<sup>19</sup>.

Zu den Aufgaben des Sozialarbeiters in diesem Bereich gehören:

- entsprechende Information der Ämter über das Problem,
- Anfertigung von Notizen und Berichten über den Ort und die Umstände, in denen es zu der gewalttätigen Handlung gekommen ist,
- Gespräch mit dem Opfer und seiner Familie,
- Erkennung von Bedürfnissen in der Familie und Möglichkeit, sie zu befriedigen: materielle Hilfe, soziale Unterstützung<sup>20</sup>.

Im Fall von Armut und Not ist eine wichtige Aufgabe die Beurteilung des Ausmaßes. Allgemein ist bekannt, dass die Beurteilung des Ausmaßes der Armut, der Not sehr schwierig ist. In hohem Maß ist das Problem versteckt. Vielleicht sind gerade die Sozialarbeiter, deren Aufgabe es ist, mit und für diese Gruppen von Personen zu arbeiten, im Stande, es mit diesem Phänomen aufzunehmen. Am häufigsten wird Hilfe für Personen in Armut und Not in den Sozialhilfezentren der Gemeinden konkretisiert, sowie in verschiedenen Einrichtungen, die solchen Personen Unterstützung gewähren, indem sie ihnen sofortige Hilfe gewähren und ihre grundlegenden Bedürfnisse befriedigen. Darüber hinaus gewähren diese Einrichtungen auch langfristige Hilfe, angepasst an die individuellen Bedürfnisse des Menschen.

In diesem Zusammenhang können Sozialarbeiter juristische und psychologische Hilfe anbieten und Gespräche mit den Klienten führen, um auf diese Weise heraus-

<sup>19</sup> Siehe I. Pospiszyl, *Premoc w rodzinie ...*, zit. n. S. 104.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 107.

zufinden, welches die Gründe sind für die Armut des Individuums oder der Familie. Darüber hinaus ist der Sozialarbeiter verpflichtet, auf die Einhaltung von Vorschriften zu achten, Kontrolle zu gewährleisten, aber auch aktiv und effektiv an der Verbesserung seines Arbeitsbereiches mitzuwirken.

Der Sozialarbeiter hält sehr oft seine schützende Hand über ältere Leute, um ihnen auf diese Weise zu helfen, würdig die letzten Jahre ihres Lebens zu verbringen. Besonders mit solchen Personen arbeitet er in verschiedenen Einrichtungen und Institutionen. Zu diesen Institutionen muss man das Haus der Sozialhilfe zählen. In solchen Häusern übernimmt der Sozialarbeiter für ältere Leute administrative, soziale und kulturelle Aufgaben. Diese Häuser leisten Tag und Nacht Hilfe, führen verschiedene therapeutische Veranstaltungen durch, die an die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Bewohner angepasst sind.

Die wichtigste Funktion seines Handelns ist, seinem Schützling Motivation bezogen auf den Sinn seiner Existenz, die Notwendigkeit seines Daseins wie auch das friedliche Erleben des Alters zu vermitteln. Es scheint nämlich, dass die Bewohner eines Sozialhilfehauses sehr oft unter einer Identitätskrise leiden. Deshalb können sie oft ihre Bedürfnisse und Interessen nicht immer klar äußern. Sehr häufig ergeben sich solche Schwierigkeiten daraus, dass diese Menschen vor ihrem Aufenthalt in den Häusern der Sozialhilfe viele Probleme verbunden mit der Erfüllung bestimmter sozialer Rollen (als Mutter, Großmutter, Großvater, Arbeitnehmer) erlebt haben<sup>21</sup>.

Folglich erfüllen Sozialarbeiter viele Funktionen zugunsten älterer Personen in der Familie, hauptsächlich als Koordinatoren der Programme, dank derer viele Personen notwendige Unterstützung erhalten können. Überaus häufig erfüllen sie auch die Rolle des Vermittlers zwischen dem Haus der Sozialhilfe einerseits und anderen Stellen und Institutionen. Zusammen mit anderen Fachleuten arbeitet er mit älteren Personen, um ihnen dabei zu helfen, Kontakt zu ihrer Familie, zur Wirklichkeit zu halten, Verluste ein Stück weit zu kompensieren, und insbesondere Trost für sie zu finden und in Maßen ihr friedliches Funktionieren im Alter sicherzustellen.

Ähnlich gehört auch die Arbeit mit behinderten Personen nicht zu den einfachen Aufgaben, aber Personen dieser Kategorie benötigen gleichermaßen Hilfe. Diese Hilfe kann durch Sozialarbeiter geleistet werden, sowohl durch Unterstützung bei ihrer Beschäftigung auf dem Arbeitsmarkt, als auch durch Rehabilitation. Unabhängig davon, welche Art von Rehabilitation sie ausführen: Heilbehandlung, Bewegungstherapie, berufliche, soziale oder pädagogische Förderung, praktisch immer erfordert sie den direkten Kontakt von Geförderten und Fördernden. Ob wir wollen oder nicht, den Patienten wird deshalb immer das Verhalten der Person beeinflussen, die die Rehabilitation durchführt, in diesem Fall der Sozialarbeiter. Deshalb können wir feststellen, dass sich der spezifische Einfluss der Rehabilitation im Prozess der Interaktion zwischen dem Menschen, der die Hilfe gewährt und dem Menschen, der sie in Anspruch nimmt, ergibt. Gerade dieser Verlauf der Interaktion mit dem Patien-

---

<sup>21</sup> W. Mikołajewicz: Pracownik socjalny jako profesjonalista, praca z indywidualnym przypadkiem jako nowa metoda pracy socjalnej, *Praca Socjalna* 1–2 (1990), S. 65. siehe L. Kozaczuk, *Terapia zajeciowa w domach pomocy społecznej*, Katowice 1999, S. 35.

ten ist nicht völlig unwichtig, denn er kann zur schnelleren Verbesserung der Situation des Benefizianten beitragen und zur Steigerung seines Lebenswertes.

Zusammenfassend bemüht sich der Sozialarbeiter gemeinsam mit seinem Schützling, das eingetretene Problem zu lösen. Zur Phase der Problemlösung muss man zählen:

- den Aufbau einer professionellen Beziehung,
- die Identifikation und Definition des Problems, der Frage oder des Bedürfnisses des Klienten,
- die Abschätzung der Größe des Problems, der Frage oder des Bedürfnisses,
- die Beschreibung des Interventionszieles,
- die Sammlung und Analyse der notwendigen Informationen,
- die Untersuchung alternativer Lösungsmöglichkeiten,
- die Formulierung eines Interventionsplanes,
- den Beginn des aufgenommenen Interventionsplanes und die Beobachtung seiner Realisierung,
- die Bewertung der unternommenen Anstrengungen und der Resultate der Intervention.

Der Sozialarbeiter der Gegenwart steht vor immer schwierigeren und sich vertiefenden sozialen Problemen. Im Ergebnis der sozialen Fragen, die zum Vorschein kommen und die ein überregionales Ausmaß annehmen, wird es zur Notwendigkeit, dass sich seine Pflichten ausweiten. Er muss nicht nur die Aufgaben der optimalen Erfüllung der von ihm besetzten Rolle bewältigen, sondern auch seine schützende Hand über den Menschen in verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen halten. In diesem Zusammenhang steigt der Qualifizierungsbedarf des in der Sozialhilfe tätigen Personals<sup>22</sup>.

#### *4. Zusammenfassung*

Schwierigkeiten im Leben der Menschen sammeln sich besonders durch das Fehlen der Fähigkeiten an, mit ihnen zurechtzukommen. Denn wir kommen in eine Situation, in der der Mensch seine Ratlosigkeit tief empfindet, obwohl diese Empfindung nicht immer bewusst ist. Einfache negative Gefühle kommen zusammen mit einem bestimmten, einigermaßen genau eingeschätzten Problem, das zum wichtigsten wird. Nicht immer bildet dieses Problem die tatsächliche Ursache des Leidens. Immer jedoch verbindet es sich mit einer problematischen Lebenssituation. Während einerseits bei der Diagnose der problematischen Lebenssituation ein Psychologe helfen muss, spielt andererseits sowohl beim Erkennen der Situation, als auch beim milieuorientierten Handeln in Bezug auf individuelle Probleme der Sozialarbeiter eine Schlüsselrolle<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Siehe A. Zasada-Chorab, *Kształtowanie się zawodu pracownika socjalnego w Polsce*, Czestochowa 2004, S. 183.

<sup>23</sup> Siehe A. Mikołajewicz, *Praca socjalna jako działanie wychowawcze*, Schlesien, 1999, S. 137.

Der Beruf des Sozialarbeiters, der auch als »dienender« Beruf bezeichnet wird, ist eine schwere Arbeit, die ungemaine Hingabe, Geduld, Verständnis erfordert und Unterstützung von Person, deren Lebenssituation es erfordert, wiederholt solche Hilfe in Anspruch zu nehmen. Der Sozialarbeiter bemüht sich, Obdachlosen eine Zuflucht zu finden, Arbeitslosen eine Arbeit zu vermitteln, Menschen mit niedrigem Einkommen eine Unterstützung, Pflegebedürftigen die notwendige Fürsorge u. ä.<sup>24</sup>.

Das Thema des vorliegenden Artikels stellt eine Frage. Wem muss geholfen werden? Die Frage scheint zunächst unbegründet. Gleichzeitig benötigen aber in der Wirklichkeit der Gesellschaft nicht alle Hilfe. Die einen haben nämlich selbst den Zustand verursacht, und wieder andere geben vor, dass ihnen Armut, Not und Hilflosigkeit widerfährt. Schließlich gibt es auch solche, für die das ständige Ersuchen um Hilfe im Bereich verschiedener dazu bestimmter Institutionen zur Gewohnheit oder gar zum Lebensstil geworden ist. Heute muss denen geholfen werden, die diese Hilfe auch wirklich benötigen. Zu diesen muss man auf alle Fälle Behinderte, ältere Menschen und Gewaltopfer zählen.

Man muss jedoch zugeben, dass die Tätigkeit, die von Sozialarbeitern ausgeübt werden, sehr interessant und notwendig ist, sie bringen nämlich nicht nur Erleichterung im Leid, sondern verleihen auch das Gefühl, etwas wert zu sein. In diesem Kontext scheint folgendes Wort von Johannes Paul II. charakteristisch: »Bemühen wir uns so fortzuschreiten und zu leben, dass niemandem in unserem Vaterland ein Dach über dem Kopf oder das Brot auf dem Tisch fehlen mag, dass niemand sich einsam und ohne Schutz zurückgelassen fühlt«<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Siehe I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie jako obszar zainteresowania pracy socjalnej*, »Praca socjalna sluzba czlowiekowi«, red. L. Malinowski, M. Orłowska, Warszawa 1998, S. 106.

<sup>25</sup> J. Pawel II, *Nie zatwardzajcie serc*, Homilia, Elk 8. Juni 1999, in: *Pielgrzymka J. Pawla II do Ojczyzny*, Warszawa 1999, S. 98.

# Ausflug aus dem Kernland der Reformation zu Pfeifferings »Pietà« Die Behandlung des Katholizismus in Thomas Manns »Doktor Faustus«

Von Veit Neumann, St. Pölten

## 1. Einführung

Warum sollte sich Theologie mit Literatur befassen? Eine hilfreiche Antwort auf diese Frage hat Christian Albrecht gegeben, indem er selbst wiederum fragte: »Wie sollte eine nach Weltwirksamkeit strebende christliche Theologie sich selbst recht verstehen können, wenn sie sich nicht stets auch im Spiegel ihrer Wirkungen betrachtete – also etwa in dem ihrer literarischen Niederschläge?«<sup>1</sup> Diese Feststellung steht zu Beginn des Artikels, in dem Albrecht nicht nur auf die literarischen Niederschläge der protestantischen Theologie, sondern auch auf die Bedeutung des Protestantismus für Thomas Manns Werk »Doktor Faustus« eingeht. Bereits diese vereinte Betrachtung der Darstellung (und dadurch der Wirkung) protestantischer Theologie zusammen mit der Betrachtung des Protestantismus überhaupt verweist auf die enge Verbindung beider Sphären. Nicht nur, aber auch ein Blick ins Werkverzeichnis eines Thomas Mann verrät dessen intensive Auseinandersetzung mit Themen der Religion.<sup>2</sup> In lebensgeschichtlicher Hinsicht gibt es Hinweise auf Überlegungen des Autors, einer geistlichen Berufung nachzugehen. »Thomas Mann, der das literaturhistorische Theorem von der ›Säkularisation als sprachbildende(r) Kraft‹ antizipierte, indem er unter die Vorfahren seines alter ego Gustav Aschenbach einen ›Priester«<sup>3</sup> setzte, behauptete einmal wie Hans Castorp von sich selber, er hätte »ganz gut Geistlicher werden können.«<sup>4</sup> Die Feststellung seiner wiederholten Bearbeitung der religiösen Frage ist bei all seiner psychologisierenden Auseinandersetzung mit dem Mythos unbezweifelt. Das sind die Grundlagen, seine Befassung mit der religiösen

---

<sup>1</sup> Christian Albrecht, Protestantismusdeutung und protestantisches Erbe in Thomas Manns Roman »Doktor Faustus«, ZThK 95 (1998), S. 410–428, hier S. 411.

<sup>2</sup> Siehe dazu auch Werner Fritzen, Thomas Mann und das Christentum, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), Thomas-Mann-Handbuch, Frankfurt am Main 2005, S. 307–326, insbesondere S. 324–326.

<sup>3</sup> Vgl. aber Thomas Mann, Der Tod in Venedig, in: Erzählungen. Fiorenza. Dichtungen. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. VIII, Frankfurt am Main 1990, S. 444–525, hier S. 450. Thomas Mann erwähnt in der Novelle einen »Prediger«, also sicherlich einen Protestanten, aber keinen Priester (und damit Katholiken). Vielmehr lässt der »böhmische Kapellmeister«, der kurz darauf folgt, an einen Katholiken denken: »Innigere Geistigkeit hatte sich einmal, in der Person eines Predigers, unter ihnen verkörpert; rascheres, sinnlicheres Blut war der Familie in der vorigen Generation durch die Mutter des Dichters, Tochter eines böhmischen Kapellmeisters, zugekommen.«

<sup>4</sup> Thomas Mann, Briefe, Frankfurt am Main 1962, Bd. 1 (1889–1936), Brief vom 29. März 1917 an Lilli Diekmann, S. 134.

Sphäre in den Blick zu nehmen, diesmal in der Frage einer Abgrenzung oder Annäherung des Protestantismus vom/an den römischen Katholizismus und umgekehrt. An erster Stelle scheint sich dies vor allem aus der Warte des Protestantismus zu vollziehen. Entgegen dem Schein ist dies keine Selbstverständlichkeit.<sup>5</sup> Insofern Thomas Manns Hang zur Travestie wie auch zur Parodie im Rahmen seiner insgesamt eher imitativen Produktionsformen bekannt ist<sup>6</sup>, dürfte sich sein angenommenes Dasein oder doch wenigstens Selbstverständnis als Protestant weniger auf eine innere Bekenntnishaftigkeit im Sinne der eigenen Religionsausübung<sup>7</sup> denn vielmehr auf kulturbildende Annäherungen oder Abgrenzungen gegenüber anderen Formen der Religiosität, hier eben des römischen Katholizismus beziehen. Überhaupt ist es angesichts der Bedeutung des Katholizismus in kultureller Hinsicht nicht weiter erstaunlich, dass im Werk eines Autors wie Thomas Mann verschiedene von dessen Lebensäußerungen wiederholt zum Thema gemacht werden.<sup>8</sup> Erstaunlich wäre das Gegenteil. Es ist einsichtig, dass der allen kulturellen Ausdrucksformen gegenüber stets aufgeschlossene Thomas Mann von dieser Wirklichkeit nicht nur nicht absieht, sondern sie an mehr oder weniger zentralen Stellen seines Werkes wiederholt zum Thema macht.<sup>9</sup> Seine buchstäblich dichterische Kraft erstreckt sich auch auf die Welt der Religion. So ist die berühmte Stelle aus Thomas Manns »Tod in Venedig« anzuführen: »Neuerdings begnügte er (Gustav Aschenbach, d.V.) sich nicht damit, Nähe und Anblick des Schönen der Tagesregel und dem Glücke zu danken; er verfolgte ihn, er stellte ihm nach. Sonntags zum Beispiel erschienen die Polen niemals

---

<sup>5</sup> Es wäre wünschenswert, die Erkenntnisse zur Beziehung Thomas Manns mit der Unitarischen Kirche Kaliforniens aus Heinrich Detering, *Thomas Manns amerikanische Religion, Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil*, Frankfurt am Main 2012, aus dezidiert theologischer Sicht zu würdigen.

<sup>6</sup> Dazu Thomas Mann, Richard Wagner und der »Ring des Nibelungen«, in: *Reden und Aufsätze 1, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. IX*, Frankfurt am Main 1990, S. 502–527, hier S. 503. »Ich bin (...) mit diesem entschiedenen Glauben an die Bewunderung als produktive Kraft nichts weiter als ein Schüler des ungeheueren Künstlers (...) für sein persönliches Genie, das im Schauspielerisch-Imitatorischen wurzelt (...).«

<sup>7</sup> Vgl. Helmut Koopmann, *Thomas Manns religio*, Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (MEKGR) 53 (2004), S. 45–62, hier S. 48: »Religionsgeschichte ist nichts anderes als Menschheitsgeschichte, die Geschichte vom Weg des Menschen zu sich selbst, die Geschichte seiner Geistwerdung, die Geschichte als einer Emanzipation, die Thomas Mann um des Menschen willen interessierte, nicht um eines ohnehin von ihm nicht geglaubten Gottes.« Dagegen schreibt Thomas Mann selbst: »Tiefste Skepsis in bezug auf beides, auf sogenannten Glauben und sogenannten Unglauben, ist all mein Ausweis, wenn man mich catechisiert (...) Die Stellung des Menschen im Kosmos, sein Anfang, seine Herkunft, sein Ziel, das ist das große Geheimnis, und das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst.« Thomas Mann, *Fragment über das Religiöse*, in: *Reden und Aufsätze 3, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. XI*, Frankfurt am Main 1990, S. 423–425, hier S. 424. Vgl. insgesamt Christoph Schwöbel, *Thomas Mann und seine Kirche*, [http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd\\_texte70\\_2002\\_thomasmann3.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte70_2002_thomasmann3.html) (2. Februar 2013).

<sup>8</sup> Vgl. Yahya Elsaghe, *Thomas Mann und die kleinen Unterschiede. Zur erzählerischen Imagination des »Anderen«*, Köln, Weimar und Wien 2004, S. 93: »(...) für all die Monate, die Adrian Leverkühn in München, und für fünfzehn der achtzehn Jahre, die er in Pfeiffering, das heißt so gut wie die ganze Zeit, die er auf katholisch-deutschem Boden verbringt (...).«

<sup>9</sup> Elsaghe, *Unterschiede*, bietet eine große Anzahl der Stellen, in denen Thomas Mann auf den Katholizismus Bezug nimmt (siehe die Kapitel *Katholische Erzähler*, *Katholizismus als Glaubenspraxis*, *Katholische Konfession und politische Geographie*, *Antikatholische Stereotype*; S. 81–120).

am Strande; er erriet, daß sie die Messe in San Marco besuchten, er eilte dorthin, und aus der Glut des Platzes in die goldene Dämmerung des Heiligtums eintretend, fand er den Entbehrten, über ein Betpult gebeugt beim Gottesdienst. Dann stand er im Hintergrunde, auf zerklüftetem Mosaikboden, inmitten knieenden, murmelnden, kreuzschlagenden Volkes, und die gedrungene Pracht des morgenländischen Tempels lastete üppig auf seinen Sinnen. Vorn wandelte, hantierte und sang der schwergeschmückte Priester, Weihrauch quoll auf, er umnebelte die kraftlosen Flämmchen der Altarkerzen, und in den dumpfsüßen Opferduft schien sich leise ein anderer zu mischen: der Geruch der erkrankten Stadt. Aber durch Dunst und Gefunkel sah Aschenbach, wie der Schöne dort vorn den Kopf wandte, ihn suchte und ihn erblickte.«<sup>10</sup>

Weniger bekannt ist die Textpassage aus den »Betrachtungen eines Unpolitischen«: »Daß es noch heute, mitten in einer hinlänglich befreiten Welt, Stätten gibt, die ihren Besuchern ein gut Teil solchen Anstandes auferlegen, Orte, an denen auch der ehrfurchtsloseste Lümmel das Hutfabrikat herunterzunehmen, die Stimme zu dämpfen, die Visage ruhig, ernst, beinahe nachdenklich und jedenfalls ehrerbietig zu machen nicht nur von außen, durch Sitte und Ordnung, sondern wahrhaftig immer noch auch innerlich gehalten ist; daß es *heilige* Orte gibt, heute noch, gefriedete Freistätten der Seele, wo der Mensch, dem üblen Gebrodel irgendeiner Großstadtstraße entronnen, umgeben plötzlich von hallender Stille, farbigem Dämmer, angehaucht vom Duft der Jahrhunderte, dem Ewigen, Wesentlichen, kurz dem *Menschlichen* Aug in Aug gegenübersteht – das hat etwas Phantastisches, Unglaubwürdiges und ist ein großes, herrliches Labsal. Der politische Philanthrop mag über ausreichende Duldsamkeit verfügen, um mittelalterliche Kirchen einer antiquarisch-ästhetischen Reise-Aufmerksamkeit zu würdigen. Als Zwingburgen des Aberglaubens und Schlupfwinkel einer dermaßen körperlichen ausdrucksvollen Seelenknechtschaft, daß dort heute noch, o Jammer, Schande und Elend, im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts, der *kniende* Mensch gefunden wird, müssen sie einer entschlossenen Menschenliebe ein Greuel und eine Verzweiflung sein. Was mich betrifft, so habe ich den Aufenthalt in Kirchen von jeher geliebt, und zwar aus einem Ästhetizismus, der mit Kulturwissenschaft und Handbuchbildung durchaus nichts zu tun hatte, sondern auf das Menschliche gerichtet war.«<sup>11</sup> Auch wenn hier die mythische bzw. humanistische, nicht so sehr die eigentlich religiöse und keinesfalls die konfessionell-bekennnishafte Dimension im Vordergrund stehen, erweist sich an beiden Passagen bemerkenswert die Fähigkeit des Autors, sich in ästhetischer Hin-

<sup>10</sup> Der Tod in Venedig, S. 501. Auch Yahya Elsaghe nennt diese einschlägige Passage, Unterschiede, S. 92: »(...) so wird im Tod in Venedig ganz genau gegenläufig dazu die Messe zu einem außerchristlich-orientalischen »Kult« verfremdet. Venedig wird eine »(a)rabische« Stadt.« Am Zutreffen der These von einer Verfremdung der Messe zu einem außerchristlich-orientalischen Kult darf gezweifelt werden. Auch wenn es nur wenige Zeilen später heißt, »(A)rabische Fensterumrahmungen bildeten sich im Trüben ab«, bedeutet das nicht unbedingt, dass Venedig eine arabische Stadt wird. Obendrein erscheint die Beschreibung der Liturgie als durchaus das Wesen der katholischen Liturgie erfassend.

<sup>11</sup> Betrachtungen eines Unpolitischen, Kapitel Einiges über Menschlichkeit, in: Thomas Mann, Reden und Aufsätze 4, S. 7–589, hier S. 479 f.

sicht den Phänomenen der Religion zu nähern und innere Kerngehalte derselben, in beiden Fällen in ihrer römisch-katholischen Ausprägung<sup>12</sup> aufzugreifen und in sprachlicher Hinsicht ausdeutend und verfremdend – einmal zum Thema Erkrankung, das andere Mal zum Thema des Humanismus hin – in die eigenen Aussageabsichten behutsam zu integrieren. Wie aber wäre darüber eine innere Nähe zum beschriebenen Phänomen, zu seinem eigentlichen Wesen zu bestimmen?

## 2. *Thomas Mann als Protestant?*

Bereits der Befund zu der These, Thomas Mann sei ein Protestant gewesen, ist vielfältig und unübersichtlich.<sup>13</sup> Yahya Elsäghe beschreibt Thomas Mann zunächst in lebensgeschichtlicher Hinsicht als einen Protestanten. Er weist darauf hin, dass er nur wenige Jahre nach der Gründung des Deutschen Reiches zur Welt gekommen sei: »Den konfessionellen Spannungen, wie sie ihrerseits ›wenige Jahre (...) nach der glorreichen Gründung‹ im sogenannten Kulturkampf offen ausbrachen und die Kohärenz ›des Deutschen Reiches‹ gefährdeten, mochte der Autor auch privatim, genealogisch und lebensgeschichtlich besonders empfindlich ausgesetzt sein.«<sup>14</sup> Elsäghe erinnert weiter an die »ursprünglich katholische Konfession« seiner, d.h. Thomas Manns »nicht bloß ›ultramontan‹, sondern transatlantisch fremden Mutter«. <sup>15</sup> Weitere lebensgeschichtliche Bezüge seien der frühe, mit dem Tod des Vaters verbundene Umzug aus dem protestantischen Lübeck nach München, in die »überhaupt katholischste aller deutschen Hauptstädte«, sowie die »daran anschließenden Aufenthalte in Italien und in der ›Heiligen‹, der katholischen Stadt und Hauptstadt schlechthin«. <sup>16</sup> Diese Beschreibungen in lebensgeschichtlich-formalem Betracht werfen die inhaltliche Frage auf. Thomas Manns Verhältnis zum römischen Katholizismus erscheint bei Elsäghe durchaus ambivalent. Er erwähnt Thomas Manns Aussage, wonach er an einem noch so »verdumm(ten)« Menschen gegebenenfalls dessen »Stellung gegen die katholische Kirche« als »das einzige Positivum« zu würdigen wisse. <sup>17</sup> Andererseits gibt Elsäghe mit Bezug zu »Doktor Faustus« an: »Eine persönliche, ›Neigung zum Katholizismus‹ oder doch ›eine gewisse‹ Affinität Thomas Manns zu den Katholiken zeigt sich schon an den Erzählerfiguren seiner Romane.«<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Insbesondere das Thema des Kniens im zweiten Text erweist die beschriebene Szene als eine katholische.

<sup>13</sup> Walter Jens nennt Thomas Mann als einen Libertin und einen ein wenig laschen Kulturprotestanten, der er in seiner Jugendzeit gewesen sei, Walter Jens, *Die Buddenbrooks und ihre Pastoren*. Zu Gast im Weihnachtshaus Thomas Manns. Lübeck 1993, S. 11. Weiterführende Literatur dazu in dem ergiebigen Beitrag von Ada Kadelbach, *Thomas Mann und seine Kirche im Spiegel der Buddenbrooks*, EKD-Texte 70, 2002, [http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd\\_texte70\\_2002\\_thomasmann2.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte70_2002_thomasmann2.html) (abgerufen am 3. März 2013).

<sup>14</sup> *Unterschiede*, S. 121.

<sup>15</sup> Hier darf gefragt werden, inwiefern die Herkunft der Mutter von jenseits des Atlantiks eine inhaltliche Steigerung ihres ursprünglichen Katholizismus darstellt in Bezug auf den Ultramontanismus, der ja sicher nicht primär geographisch zu verstehen ist.

<sup>16</sup> *Unterschiede*, S. 121.

<sup>17</sup> A.a.O.

<sup>18</sup> *Unterschiede*, S. 83.

Christian Albrecht stimmt der These, Thomas Mann sei ein Protestant gewesen, im Grundsatz zu, problematisiert sie allerdings, insofern er zwischen der religiösen und der kulturellen Dimension dessen unterscheidet, was es heißt, ein Protestant zu sein. Für den Protestantismus als eine von seinen kirchlichen und theologischen Manifestationsformen noch einmal zu unterscheidende Lebens- und Geisteshaltung ließen sich einige autobiographische Äußerungen aus verschiedenen Lebensphasen als Belege anführen, schreibt Albrecht: »Schon 1904 etwa gibt Thomas Mann, in der Antwort auf die Frage nach den ihn bestimmenden Einflüssen, zu Protokoll: »Protestantische, moralische, puritanische Neigungen sitzen mir, wer weiß, woher, im Blute.«<sup>19</sup> Auf diese Selbstbezeichnung als Protestant berufe sich Thomas Mann in ganz besonders herausgehobenen Augenblicken, bei »Anlässen bedeutungsvoller Selbstvorstellung« wie etwa einer Rede im Wiener PEN-Club 1925 oder in der Dankesrede zur Verleihung des Nobel-Preises 1929: »Wie komme ich, der Norddeutsche, der Protestant (...) dazu, mich mit meiner Produktion in dem süddeutsch-katholischen Wien besonders beheimatet zu fühlen?«<sup>20</sup>

### 3. Die Schwierigkeit der Erkenntnis aus literarischen Texten

Es ist einsichtig, dass es keine unkritische Gleichsetzung der literarischen Aussagen eines Autors mit seinen persönlichen Ansichten geben kann. Allein die Tatsache, dass Thomas Mann immer wieder die Mittel der Travestie und der Maskierung einsetzt, unterstützt diese Feststellung. Die Annahme von Gesetzmäßigkeiten bei der Ableitung von Erkenntnissen aus literarischen Zusammenhängen in bezug auf den Literaten ist von Thema zu Thema, von Text zu Text sowie von literarischer Passage zu literarischer Passage je neu zu erwägen. Ohnehin steht eine solche Ableitung stets unter dem Erkenntnisvorbehalt, dass der versuchsweise aufgewiesene und wie auch immer beschaffene Zusammenhang zwischen literarisch gestalteter Aussage und innerer Haltung des Urhebers womöglich nicht so oder so nicht mehr vorhanden ist. Zur Frage nach der Verbindung von literarischer Aussage und persönlicher Haltung gesellt sich somit die zeitliche Dimension, was eine zutreffende und legitime Deutung erheblich erschwert. Dies gilt insbesondere für Interpretationen, zu deren Plausibilisierung oder Begründung Aussagen eines Autors angeführt werden, die in verschiedenen Epochen getätigt wurden.<sup>21</sup> Zieht man schließlich noch die notwendige Erkenntnisunsicherheit aufgrund der kreativen Handhabung künstlerischer Symbolzusammenhänge ins Kalkül, wird die Angemessenheit von Begründungszusammen-

<sup>19</sup> Protestantismusdeutung, S. 424. Thomas Mann, Der französische Einfluss, in: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Reden und Aufsätze 2, Frankfurt am Main 19990, S. 837–839, hier S. 837.

<sup>20</sup> Thomas Mann, Tischrede im Wiener PEN-Club, Reden und Aufsätze 3, S. 368–372, hier S. 369.

<sup>21</sup> Zur Problematik der wechselnden (politischen) Umstände, in denen literarische Aussagen getätigt werden, konkret der verschiedenen Regierungsformen, die Thomas Mann durchlebt, vgl. Neumann, Veit, Der Schriftsteller auf dem Weg zu sich selbst. Wie sich Thomas Mann einmal von Mythos und Repräsentation befreien konnte, *Academia*, Zeitschrift des Cartellverbands der katholischen deutschen Studentenverbindungen 103 (2010) 5, S. 330–335.

hängen ein noch größeres Desiderat. Die Angemessenheit umfasst einen möglichst hohen Plausibilitätsgrad bei den Ausdeutungen der literarischen Aussagen, kombiniert mit dem Wissen um die inhaltliche Bedeutung gewisser Werte (etwa: Konfessionalität oder humanistische Konzeptionen) in der Zeit des Entstehens der zu beschreibenden Aussagen.

#### 4. *Elsaghes These und ihre Problematik*

In einer bemerkenswerten Arbeit gibt Yahya Elsaghe aufschlussreiche Deutungen der Haltung Thomas Manns gegenüber dem Katholizismus, nicht zuletzt mit dem Maßstab der Gestaltung katholischer Figuren in seinen Werken. Anhand des gut nachvollziehbaren, letztlich aber undifferenziert differenzierenden Schemas von Identität und Alterität geht er vor.<sup>22</sup> Zunächst verspricht es Gewinn, durch dieses Schema Thomas Manns angenommen protestantische Identität in bezug auf den Katholizismus in den Blick zu nehmen. Sein Wirken wird als Bestandteil der »nationalstaatlichen Etablierung deutscher Identität« eingeordnet.<sup>23</sup> Elsaghe vermutet nämlich, Manns rezeptionsgeschichtliche Bedeutung hänge »aufs engste mit den Bedürfnissen kollektiver Identitätsbildung und den reziproken Vorstellungen von Alterität« zusammen.<sup>24</sup> Das Katholische bilde bei Thomas Mann ein Paradigma der »Alienität« unter anderen, mit denen es regelmäßig »konspiriert«. Es gehe assoziative Verbindungen mit allem ein, was »aus der Subjektperson des Autors ausgeschlossen oder verdrängt bleibt«.<sup>25</sup> Katholiken und vor allem auch Katholikinnen kommen demnach bei Thomas Mann im allgemeinen »eher schlecht weg«.<sup>26</sup> Die tendenziös-negativen und tendenziell ausgrenzenden Präsentationen katholischer Figuren »reflektieren so die Legitimationsbedürftigkeit der nationalen Identität«.<sup>27</sup> Elsaghe weiter: »Eine nunmehr zutiefst skeptische Haltung ›dem‹ Deutschen, dem Normaldeutschen gegenüber, wie es einst so unverhohlen an die Lesersympathie appellierende Protestanten wie Thomas Buddenbrook oder Klaus Heinrich, Hans Castorp und Joachim Ziemßen verkörperten, schlägt sich beim Doktor Faustus ganz unmittelbar darin nieder, daß die einzigen, jedenfalls die einzigen nach der Intention des Autors positiv besetzten Deutschen unerhörter- und eben für den Spätwerkscharakter des Romans symptomatischerweise katholisch sind.«<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Unterschiede, S. 1: »(...) soll nun die Alterität bei Thomas Mann im Zentrum des Frageinteresses stehen. Sofern die Vorstellungen aber von Alterität und Identität sich gegenseitig bedingen und ermöglichen, handelt es sich dabei selbstverständlich nur um Nuancierungen und Abschattungen einer und derselben Erscheinung, um verschiedene Fokalisierungen eines und desselben Problems.«

<sup>23</sup> A.a.O., S. 2.

<sup>24</sup> A.a.O., S. 4.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 116.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 123.

<sup>27</sup> A.a.O., S. 124.

<sup>28</sup> A.a.O., S. 127. Mit dem »nunmehr« ist die Fragwürdigkeit des Deutschtums benannt, die Thomas Mann durch sein Exil am eigenen Leib erfahren musste.

Allerdings steht bei Elsäghe nicht nur die konfessionelle Alterität, sondern es stehen auch die ethnische und die nationale Alteritäten im Blick.<sup>29</sup> Er betont, selbst die *deutschen* Katholiken und Katholikinnen im Reich seien nicht in die preußisch-protestantische Vorstellung »des« monolithisch Deutschen integrierbar gewesen.<sup>30</sup> Diese Parallelisierung der genannten ethnischen, nationalen und konfessionellen Alteritäten erscheint methodisch nicht unproblematisch, könnte sie doch Ergebnisse durch Subsumption immerhin formal verstärken, die inhaltlich so nicht zutreffen müssten. Auch darf aus theologischer Sicht angefragt werden, inwieweit Zuschreibungen, die eben auch ganz erheblich ekklesiologisch-universalen Zuschnitts sind, zusammen mit nationalen Zuschreibungen angemessen artikuliert werden können.

Was nun Elsäghes inhaltliche Ergebnisse betrifft, so hätte Thomas Mann, schreibt der Literaturwissenschaftler, in seinen späten literarischen Texten allerdings Vorbehalte reflektiert gegenüber seiner vormaligen und um »einiges unbekümmerteren Praxis«, das »andere« als solches wahrzunehmen, zu markieren und zu stigmatisieren.<sup>31</sup> Immerhin stünde die Tatsache, dass die Erzählerfiguren Felix Krull aus den »Bekenntnissen des Hochstaplers« und Serenus Zeitblom aus dem »Doktor Faustus« eindeutig als Katholiken zu identifizieren sind, dafür, dass eine grundlegende Infragestellung des nationalen Konzepts Deutschlands stattgefunden hat.<sup>32</sup> Allerdings wirft Elsäghe selbst das Problem des zeitlichen Faktors auf, wenn er schreibt: »Die wirklich interessanten oder jedenfalls in diesem Untersuchungszusammenhang hauptsächlich interessierenden Fragestellungen zielen daher genau auf das schwer austarierbare Verhältnis der, um es plakativ zu formulieren: der Dauer zum Wechsel. Sie zielen auf die Art und Weise ab, wie die älteren, repressiven und aggressiven Attitüden gegenüber der Alterität in die neue Toleranz gewissermaßen verschleppt sind und in ihr verdeckt, verschoben und vielleicht um so (sic!) perfider fortwirken.«<sup>33</sup>

## 5. Beispiele der Behandlung des Katholizismus in »Doktor Faustus«

### 5.1 Grundlegende Befunde

Laut Christian Albrecht lassen sich in Thomas Manns Roman »Doktor Faustus« vier verschiedene Ebenen unterscheiden, in denen Reformation und Protestantismus

<sup>29</sup> A.a.O., S. 8.

<sup>30</sup> A.a.O., S. 5.

<sup>31</sup> A.a.O., S. 8. Vgl. dazu Thomas Mann, *Doktor Faustus*. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. VI, Frankfurt am Main 1990, S. 669, eine Passage, die zwar Leverkühn sagt, die sich aber mit der Einstellung Thomas Manns in der Wirklichkeit deckt: »Deutschland selbst, das unselige, ist mir fremd, wildfremd geworden, eben dadurch, daß ich mich, eines grausigen Endes gewiß, von seinen Sünden zurückhielt, mich davon in Einsamkeit barg.«

<sup>32</sup> Unterschiede, S. 21: »Solche Fragen gelten wie gesagt dem Verhältnis des Spätwerks zum Gesamtwerk, den Verschiebungen in Thomas Manns Positionen dem je »anderen« gegenüber. Aber sie gelten eben auch und in eins damit den mitunter unheimlichen Konstanten, die sich im Gesamtwerk letztlich doch nachweisen lassen.«

<sup>33</sup> A.a.O., S. 8 f.

jeweils in unterschiedlichem Explizitheitsgrad vorkommen: die Ebene der versteckten und verschlüsselten Anspielungen, der mehr oder weniger indirekt gegebene Eintrag der Person Luthers, die Rekonstruktion des Ablaufes der protestantischen Theologiegeschichte, die direkten und expliziten Äußerungen zum Wesen von Protestantismus und Reformation.<sup>34</sup> Die katholischen Anteile im Ensemble des Romans sind weniger systematisch, sie sind subsidiär, allerdings auch auf ganz verschiedenen Ebenen zu erkennen. Am einfachsten nachzuvollziehen sind katholisch konnotierte Orte.<sup>35</sup> In einer Vorschau zu Beginn des Romans ist bereits die Rede vom alten Klostergebäude des Hauses Schweigestill.<sup>36</sup> Auch am Ort der Teufelsbegegnung geht es um ein Kloster.<sup>37</sup> Eine folgende Ebene betrifft katholisch konnotierte Namen sowie den einschlägigen Sprachausdruck.<sup>38</sup> Überhaupt kann der Name Schweigestill durchaus beredt als katholisch im Sinne des Bevormundeten und Bildungsinferioren gedeutet werden. Die fehlende Sicherheit Thomas Manns bei katholischen Begriffen fällt auf, als er den Katholiken Serenus Zeitblom berichten lässt, er habe die Viola d'amore als Geschenk seiner Eltern zur Konfirmation (!) erhalten.<sup>39</sup> Serenus Zeitbloms katholische Identität wird wiederholt thematisiert: »(...) zu Ostern 1913 hatte ich meine Anstellung am Freisinger Gymnasium erreicht, wobei mir das katholische Bekenntnis meiner Familie zustatten gekommen war. Ich verließ Kaisersaschern und siedelte mit Weib und Kind an den Strand der Isar über, an diesen würdigen Ort und vielhundertjährigen Bischofssitz (...).«<sup>40</sup> Oder wenn Serenus sagt: »Wäre er (Adrian Leverkühn, d.V.) wenigstens katholisch gewesen, wie wir es waren!«<sup>41</sup>

Katholisches kann auch indirekt, d.h. gleichsam vermittelt durch das Gegenbild angesprochen sein: »Seit die Kultur vom Kultus abgefallen ist und aus sich selber einen gemacht hat, ist sie denn auch nichts anderes mehr als ein Abfall, und alle Welt ist ihrer nach bloßen fünfhundert Jahren so müd und satt, als wenn sie's, *salva venia*, mit eisernen Kochkesseln gefressen hätt ...«, legt Thomas Mann dem Teufel selbst in den Mund.<sup>42</sup> An einer Stelle wie der folgenden scheint es gerade Adrian Leverkühn zu sein, der zunehmend die katholische Sache vertritt: »Hältst du Religiosität

<sup>34</sup> Protestantismusdeutung, S. 414.

<sup>35</sup> Doktor Faustus, S. 231: Selbst das durchweg protestantisch geprägte Nürnberg wird in den Worten Zeitbloms mit Personennamen konnotiert, die für die evangelische und die katholische Sphäre stehen: Albrecht Dürer und Willibald Pirckheimer, der, passend zu Zeitblom selbst, Humanist und Katholik war bzw. blieb.

<sup>36</sup> Doktor Faustus, S. 39: »(...) Zugegeben, daß charakteristische Unterschiede zwischen der Bauart des Hauses Schweigestill und derjenigen von Adrians Elternhaus bestanden, da jenes ein altes Klostergebäude mit dicken Mauern, tiefen, gewölbten Fensternischen und etwas modrigen Korridorgängen war.« Vgl. dazu auch das geistliche Wappen am Hof Schweigestill, Doktor Faustus, S. 340. Vgl. dazu auch Doktor Faustus, S. 454, über Adrian Leverkühn auf dem Hof Schweigestill: »In seiner klösterlich-ländlichen Abgeschiedenheit, fern der Stadt, berührten ihn diese Dinge kaum.«

<sup>37</sup> Doktor Faustus, S. 281: »(...) während Adrian, der ja »nichts sehen wollte«, in Monaten nie über den schattigen Garten der Kapuziner, seinen Lieblingsaufenthalt, hinausgelangt war.«

<sup>38</sup> Die Magd Walpurgis, Doktor Faustus, S. 41; a.a.O., S. 342: »mei Liaba«.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 57.

<sup>40</sup> A.a.O., S. 347.

<sup>41</sup> A.a.O., S. 109. Vgl. Unterschiede, S. 85: »In der endgültigen Fassung indessen erwähnt Zeitblom seinen Katholizismus nur im Kontext seiner Vorstellung und seiner Herkunft.«

<sup>42</sup> Doktor Faustus, S. 325.

für eine auszeichnend deutsche Gabe?« fragte Adrian. »In dem Sinne, den ich ihr gab, als seelische Jugend, als Spontaneität, als Lebensgläubigkeit und Dürer'sches Reiten zwischen Tod und Teufel – allerdings.« »Und Frankreich, das Land der Kathedralen, dessen König der Allerchristlichste hieß, und das Theologen wie Bossuet, wie Pascal hervorgebracht hat?« »Das ist lange her. Seit Jahrhunderten ist Frankreich von der Geschichte zur antichristlichen Sendungsmacht in Europa ausersehen. Von Deutschland gilt das Gegenteil, das würdest du fühlen und wissen, Leverkühn, wenn du eben nicht Adrian Leverkühn wärest, das heißt: zu kühl, um jung, und zu gescheit, um religiös zu sein. Mit der Gescheitheit mag man es in der Kirche weit bringen, aber kaum im Religiösen.« »Vielen Dank, Deutschlin«, lachte Adrian (...) Ich habe eine Ahnung, daß ich es auch in der Kirche nicht weit bringen werde, aber gewiß ist, daß ich ohne sie nicht Theolog geworden wäre. Ich weiß ja, daß es die Begabtesten von euch sind, die Kierkegaard gelesen haben, die Wahrheit, auch die ethische Wahrheit, ganz ins Subjektive verlegen und alles Herdendasein perhorreszieren. Aber ich kann eure Radikalismus, der übrigens bestimmt nicht lange vorhalten wird, (...) ich kann eure Kierkegaard'sche Trennung von Kirchen und Christentum nicht mitmachen. Ich sehe in der Kirche auch noch, wie sie heute ist, säkularisiert und verbürgerlicht, eine Burg der Ordnung, eine Anstalt zur objektiven Disziplinierung, Kanalisierung, Eindämmung des religiösen Lebens, das ohne sie der subjektivistischen Verwilderung, dem numinosen Chaos verfielen, zu einer Welt phantastischer Unheimlichkeit, einem Meer von Dämonie würde. Kirche und Religion zu trennen, heißt darauf verzichten das Religiöse vom Wahnsinn zu trennen ...«<sup>43</sup> Allerdings vertritt Adrian Leverkühn dann wiederum die dezidiert protestantisch konnotierte Vorstellungen, wenn er vom »heidnisch-katholischen Himmel« spricht.<sup>44</sup> Und wiederum später beschreibt Zeitblom selbst den Katholizismus auf dem Weg zur »nationalen Sonderart«.<sup>45</sup>

Konfessionalität wird bei Thomas vor allem in kultureller und/oder in politischer Hinsicht definiert. So lebt Adrian Leverkühn »einsiedlerisch« (!) unter der »katholisch-barocken Theaterlust« des Volkes.<sup>46</sup> Später ist die Rede von einer »süddeutsch gelockerte(n) Lebenslust«.<sup>47</sup> Die »politische Problematik Münchens« liege im »lauen Gegenstand zwischen einem halb separatistischen Volkskatholizismus und ei-

<sup>43</sup> A.a.O., S. 160 f.

<sup>44</sup> A.a.O., S. 301: »Ausgerechnet hier in Welschland wollt Ihr mich visitieren, wo Ihr gänzlich aus Euerer Zone seid und nicht im geringsten populär? Was für eine absurde Stillosigkeit! In Kaisersaschern hätt ich Euch mir gefallen lassen. Zu Wittenberg oder auf der Wartburg, sogar in Leipzig, noch wärt Ihr mir glaubhaft gewesen. Aber doch hier nicht, unter heidnisch-katholischem Himmel!« Vgl. dazu Unterschiede, S. 83: »Die katholische Glaubenspraxis wird hier (Buddenbrooks, d. V.) in ihrem Widerspruch zu diesem Kerntext des Christentums als eine letztlich heidnische hingestellt.«

<sup>45</sup> Doktor Faustus, S. 449: »(...) denn als deutscher Mann hege ich ungeachtet einer universalistischen Tönung, die mein Weltverhältnis durch katholische Überlieferung erfährt, ein lebendiges Gefühl für die nationale Sonderart, das charakteristische Eigenleben meines Landes, seine Idee sozusagen, wie sie sich als Brechung des Menschlichen gegen andere, ohne Zweifel gleichberechtigte Abwandlungen desselben behauptet und nur bei einem gewissen äußeren Ansehen, im Schutz eines aufrechten Status sich behaupten kann.«

<sup>46</sup> A.a.O., S. 426.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 431.

nem lebfrischen Liberalismus reichsfrommer Observanz«, beschreibt Serenus Zeitblom<sup>48</sup>, der dann auch plötzlich wieder in nationale Diktion verfällt: »Ja, wir sind ein gänzlich verschiedenes, dem Nüchtern-Üblichen widersprechendes Volk von mächtig tragischer Seele, und unsere Liebe gehört dem Schicksal (...).«<sup>49</sup> Die konfessionssphärenmäßig zu begreifenden Gegensätze werden außerdem festgemacht an Berlioz und Wagner, an »welschem virtuosen- und deutschem Meistertum«. <sup>50</sup> Und den Teufel lässt Thomas Mann seine eigenen, d.h. des Teufels Wesensmerkmale behaupten, die ihn einerseits in der protestantischen, dann aber auch wiederum in der katholischen Sphäre »verorten«. <sup>51</sup>

## 5.2 Das Beispiel der Reformation

Analog zu zuvor bereits Festgestelltem, gibt es weder bei Zeitblom noch bei Leverkühn stabile Zuordnungsmöglichkeiten von konfessioneller Identität und einschlägiger, d.h. üblicher und, zumindest im Rahmen der damaligen Zeit zu erwartender konfessionell geprägter Aussage.<sup>52</sup> Überhaupt schwankt die Bewertung des Kernthemas der Reformation selbst ganz erheblich.

Serenus Zeitblom sympathisiert mit seinem »wissenschaftlichen Ahnen« Crotus Rubianus, der Beklemmung verspürte, weil seinesgleichen in der Reformation »einen Einbruch subjektiver Willkür in die objektiven Satzungen und Ordnungen der Kirche« sah.<sup>53</sup> Aber der Pietismus selbst habe, wie einst das Luthertum, eine Erneuerung der Kirche, eine »reformatorische Wiederbelebung der schon absterbenden, schon allgemeiner Gleichgültigkeit verfallenen Religion« angestrebt.<sup>54</sup> Er fragt schließlich, »ob nicht die Reformatoren eher als rückfällige Typen und Sendlinge

---

<sup>48</sup> A.a.O., S. 270: »das München der späten Regentschaft, nur vier Jahre noch vom Kriege entfernt (...) – diese perspektivenschöne Hauptstadt, deren politische Problematik sich auf den launigen Gegensatz zwischen einem halb separatistischen Volkskatholizismus und einem lebfrischen Liberalismus reichsfrommer Observanz beschränkte (...).« Vgl. dazu auch Unterschiede, S. 101: »Knöterichs katholisch ›Münchnersches‹ wird so konsequent ins ›autochthon‹ ›Germanische‹, Vorchristlich-Heidnische hinübergespielt.«

<sup>49</sup> Doktor Faustus, S. 232.

<sup>50</sup> A.a.O., S. 593.

<sup>51</sup> A.a.O., S. 302: »(...) und mich unterschätztst du auch, wenn du mich dermaßen einschränkst und willst mich gänzlich zum deutschen Provinzler machen. Ich bin zwar deutsch, kerndeutsch meinerwegen, aber doch eben auf alte, bessere Art, nämlich von Herzen kosmopolitisch. Willst Du mich hier weglegen und bringst die alte deutsche Sehnsucht und den romantischen Wandertrieb gar nicht in Anschlag nach dem schönen Lande Italia.«

<sup>52</sup> Vgl. Albrechts behutsame Aussagen, Protestantismusdeutung, S. 417: »Ist dem Leverkühn damit die Nähe zur Figur Luthers zugebracht, so geht man vielleicht nicht fehl, im Erzähler Zeitblom selbst eine Art von Erasmus-Figur im Sinne der Luther-Erasmus-Konstellation erkennen zu wollen. Nicht nur seine Typisierung als eines nüchternen Humanisten und nominellen Katholiken gegenüber dem genialischen Adrian gibt Anlaß zu dieser Vermutung (...).« Vgl. dazu a.a.O., S. 418: »Die zwei Seelen in der neuzeitlich-europäischen Brust, die nüchtern-vernünftig abwägende und die genialisch-radikal explodierende (oder, um es in Abwandlung eines früheren, auf das Verhältnis von Luther und Erasmus gemünzten Diktums von Thomas Mann selbst zu sagen: das ›fürchterlich Robuste‹ und die ›feine Pedanterie‹), erscheinen also – ganz unbeschadet der sattsam bekannten autobiographisierenden Züge auf den Dichter Thomas Mann – als in der Reformation gleichsam typologisch vorgebildet.«

<sup>53</sup> Doktor Faustus, S. 118 f.

<sup>54</sup> A.a.O., S. 119.

des Unglücks zu betrachten sind. Es ist ja wohl kein Zweifel, daß der Menschheit unendliches Blutvergießen und die entsetzlichste Selbstzerfleischung erspart geblieben wäre, wenn Martin Luther die Kirche nicht wiederhergestellt hätte.«<sup>55</sup> Dann wiederum lässt Thomas Mann Serenus Zeitblom positive Aspekte der Reformation in den Vordergrund rücken: »Die Reformation möchte ich einer Brücke vergleichen, die nicht nur aus scholastischen Zeiten herüber in unsere Welt freien Denkens, sondern ebensowohl auch zurück ins Mittelalter führt – und zwar vielleicht tiefer zurück als eine von der Kirchenspaltung unberührt gebliebene christ-katholische Überlieferung heiterer Bildungsiebe.«<sup>56</sup>

Aber auch für Deutschlin, den Deutschnationalen, werden Worte gefunden, die in einer gewissen Spannung zur erwarteten Verquickung von nationaler Idee und Protestantismus stehen: »Die deutsche Jugend repräsentiert, eben als Jugend, den Volksgeist selbst, den deutschen Geist, der jung ist und zukunfts voll, – unreif, wenn man will, aber was will das besagen! Die deutschen Taten geschahen immer aus einer gewissen gewaltigen Unreife, und nicht umsonst sind wir das Volk der Reformation. Die war ein Werk der Unreife doch auch. Reif war der florentinische Renaissance-Bürger, der vorm Kirchgang zu seiner Frau sagte: ›Also machen wir dem populären Irrtum unsere Reverenz!‹ Aber Luther war unreif genug, Volk genug, deutsches Volk genug, den neuen, gereinigten Glauben zu bringen.«<sup>57</sup> Offenbar befreit sich Thomas Mann nach der Erfahrung des deutschen Untergangs vorläufig aus dem Gestrüpp der Niederungen der mythengetränkten Politik des 20. Jahrhunderts<sup>58</sup>, wenn er schreibt: »Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterliche Robuste, verbunden mit zarter Gemütstiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung.«<sup>59</sup>

### 5.3 Verschiedene Arten der Katholizismus-Darstellung

Im Roman »Doktor Faustus« lassen sich verschiedene, teilweise nur indirekt erschließbare Arten feststellen, mit dem Katholizismus umzugehen. Der Humanismus bei Serenus Zeitblom erscheint als *Ausweichbewegung*. Denn es fällt auf, dass Zeitblom zwar als ein Katholik dargestellt wird, allerdings als ein Katholik, den man deutlich und vor allem in der Tradition des Humanismus stehend zu sehen

<sup>55</sup> Doktor Faustus, S. 119 f. Dazu fügt sich auch passend Adrian Leverkühns weiterer Ausdruck der geringeren Schätzung der Reformation a.a.O., S. 159 f.: »(...) und Luthers Reformation war nur ein Ableger und ethischer Seitenweg der Renaissance, ihre Anwendung aufs Religiöse.«

<sup>56</sup> A.a.O., S. 15.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 158.

<sup>58</sup> Der Schriftsteller auf dem Weg zu sich selbst, S. 332.

<sup>59</sup> Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen, in: Reden und Aufsätze 3, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. XI, S. 1126–1148, hier S. 1132 f.

hat.<sup>60</sup> Trifft es zu, was Elsaghe schreibt, dass nämlich Thomas Mann in Serenus Zeitblom »sogar die einzige ›wirklich sympathisch(e)‹ unter den männlichen Figuren des Romans«<sup>61</sup> sieht, so wirkt sein Stehen in der humanistischen Tradition wie ein Versuch, der Variante, Zeitblom vor allem *als Katholiken* sympathisch zu sehen, auszuweichen. Paradigmatisch findet sich ein solches Zurücktreten des religiös-katholischen Aspekts (»in meiner Freisinger Klausur«) an folgender Stelle: »Ich, ein schlichter deutscher Mann und Gelehrter, habe viel Deutsches geliebt, ja, mein unbedeutendes, aber der Faszination und Hingabe fähiges Leben war der Liebe, der oft verschreckten, der immer bangen, aber in Ewigkeit getreuen Liebe zu einem bedeutend deutschen Menschen- und Künstlertum geweiht, dessen geheimnisvolle Sündhaftigkeit und schrecklicher Abschied nichts über diese Liebe vermögen, welche vielleicht, wer weiß, nur ein Abglanz der Gnade ist. (...) in meiner Freisinger Klausur (...).«<sup>62</sup> Es ist eher Adrian Leverkühn, der Serenus Zeitbloms Katholizismus und Humanismus verbindet!<sup>63</sup> Dagegen wirkt Thomas Manns eigene Erklärung der Bedeutung Zeitbloms im Sinne einer »Durchheiterung« des Stoffs bzw. einer »Komik« wie eine *Verdrängung* des doch immerhin eine erhebliche und immer wieder in Frage gestellte Minderheit betreffenden Katholizismus mit all seiner gesellschaftlichen Problematik.<sup>64</sup>

In einer seltsamen Mischung aus *Respekt* und *stärkster Abwertung* erscheint ein, was seinen berufungsmäßigen Status als katholischer Kleriker betrifft, deutlicher, aber thematisch kaum differenziert profilierter Vertreter des Katholizismus: Monsignore Hinterpfortner.<sup>65</sup> Elsaghe schreibt einerseits von einer »unterschwellig ana-

<sup>60</sup> Doktor Faustus, S. 204. Thomas Mann lässt Zeitblom sagen: »Aber die Richtung, in der diese Anrufung gehen möchte, zeigt mir so recht den Widerspruch zwischen meiner eigenen geistigen Kondition und der Eigenfärbung der Geschichte, die ich vorzutragen habe, einer Tönung, die aus ganz anderen, klassischer Bildungsheiterkeit ganz fremden Überlieferungsschichten stammt.«

<sup>61</sup> Unterschiede, S. 84, Fußnote 19.

<sup>62</sup> Doktor Faustus, S. 600.

<sup>63</sup> A.a.O., S. 364, wo Thomas Mann Adrian Leverkühn sagen lässt: »Das Mittelalter war geozentrisch und anthropozentrisch. Die Kirche, in der es überlebte, hat sich gegen die astronomischen Erkenntnisse im humanistischen Geist zur Wehr gesetzt, hat sie verteufelt und verboten zu Ehren des Menschen, hat auf Unwissenheit bestanden aus Humanität. Du siehst, dein Humanismus ist reines Mittelalter (...).«

<sup>64</sup> Thomas Mann, Die Entstehung des Doktor Faustus, in: Reden und Aufsätze 3, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. XI, Frankfurt am Main 1990, S. 145–301, hier S. 164: »Gewiß hat die Erinnerung an die parodistische Autobiographie Felix Krulls dabei mitgewirkt, und überdies war die Maßnahme bitter notwendig, um eine gewisse Durchheiterung des düsteren Stoffs zu erzielen, und mir selbst, wie dem Leser, seine Schrecknisse erträglich zu machen. Das Dämonische durch ein exemplarisch und dämonisches Mittel gehen zu lassen, eine humanistisch fromme und schlichte, liebend verschreckte Seele mit seiner Darstellung zu beauftragen, war an sich eine komische Idee, entlastend gewissermaßen, denn es erlaubte mir, die Erregung durch alles Direkte, Persönliche, Bekenntnishafte, das der unheimlichen Konzeption zugrunde lag, ins Indirekte zu verschieben und sie in der Verwirrung, dem Händezittern jener bangen Seele travestierend sich malen zu lassen.«

<sup>65</sup> Doktor Faustus, S. 230: »(...) falsche Hoffnungen zu erwecken und einen Krieg zu verlängern, der nach der Einsicht der Verständigen nicht mehr gewonnen werden kann. Dies ist auch die Meinung des Hauptes unserer Freisinger theologischen Hochschule, Monsignore Hinterpfortner, wie er mir beim Abendschoppen unter vier Augen unumwunden eingestand, – ein Mann, der keine Ähnlichkeit hat mit dem leidenschaftlichen Gelehrten, um den sich im Sommer der gräßlich im Blut erstickte Münchener Studentenauf- ruhr zentrierte (...).« Zu Hinterpfortner siehe auch a.a.O., S. 334, 336, 446 und 669.

le(n) Assoziation.«<sup>66</sup> Andererseits führt Thomas Mann Hinterpfortner immer wieder als Kritiker der nationalsozialistischen Verhältnisse und insofern als Spiegel der Einstellungen nicht nur Serenus Zeitbloms, sondern überhaupt doch wohl seiner eigenen Einstellungen an. Elsaghes Auffassung hat viel Zutreffendes an sich, wonach bei Thomas Mann »(...) das eigentlich ›Katholische‹, der Katholizismus als Glaubenspraxis und in seiner dogmatischen oder rituellen Differenz zum Protestantismus kaum je in den Blick (rückt), oder dann nur sehr flüchtig und mehr oder weniger entstellt und verfremdet.«<sup>67</sup> Vor dieser Feststellung werfen die vorangegangenen bemerkenswerten Befunde dann umso schärfer die grundlegende Frage auf, ob Thomas Manns Problematik der Parodie nicht doch auch eine Entsprechung in der zulässigen Frage findet, ob er einen ernsthaften Glauben überhaupt pflegen wollte. Ist es gerade in dieser Hinsicht »ipsissima vox« Thomas Manns, wenn er Leverkühn sagen lässt: »(...) ich habe verdammterweise von jeher in den geheimnisvoll-eindrucksvollsten Erscheinungen lachen müssen und bin von diesem übertriebenen Sinn für das Komische in die Theologie geflohen, in der Hoffnung, daß sie dem Kitzel Ruhe gebieten werde, – um dann eine Menge entsetzlicher Komik in ihr zu finden. Warum müssen fast alle Dinge mir als ihre eigene Parodie erscheinen?«<sup>68</sup>

In deutlichem Gegensatz zur These einer wie auch immer beschaffenen Unfähigkeit Thomas Manns, sich einem religiös-konfessionellen Bekenntnis in persönlicher Hinsicht zu verschreiben, steht die sich im »Doktor Faustus« wiederholt andeutende und dann, bei der »Katastrophe« des Romans sich dramatisch verdichtende *marianische* Dimension, die ein offen-heimlicher Ausflug – zumal an entscheidender Stelle – in die Welt katholischer Frömmigkeit ist. Es geht um Anmutung und Handlung der Frau Else Schweigestill, deren römischer Katholizismus mehrfach ganz unzweideutig begründet werden kann.<sup>69</sup> Aufgrund der Romankonstruktion kann es geschehen, dass ein konfessioneller Aspekt der Stringenz der Handlung geopfert werden muss.<sup>70</sup> Im vorliegenden Motiv ist das Gegenteil der Fall.

<sup>66</sup> Unterschiede, S. 110. Aus a.a.O., S. 91, geht hervor, dass andeutungsweise selbst katholisch-ekklesiologisches Gut in die Gestaltung eines »katholischen« Namens einfließen kann: »Die Letzte Ölung ›der kleinen Hujus‹, einer Katholischen, Barbara Hujus, ›deren lächerlich lateinischer Nachname bei seiner appellativischen Bedeutung genommen gerade kein ›Name, sondern nur ein Pronomen ist und damit die Repräsentativität der katholischen Figur auf Kosten ihrer Individualität gewissermaßen maximiert (...).« Vgl. dazu auch a.a.O., S. 112: »›Monsignore‹, ›Pater‹, ›Naphta‹, ›Hujus‹, ›Barbara‹, ›Hieronymus‹, ›Felix‹, ›Serenus‹, ›Urban‹, ›Bartholomäus‹ und, für Thomas Mann seinerzeit wahrscheinlich mit besonderen antikerikalen Ressentiments besetzt, ›Clemens‹ – wegen des ›unbelehrbaren Geistlichen‹« (Thomas Mann), des Bischofs und späteren Kardinals Clemens August Graf von Galen.

<sup>67</sup> A.a.O., S. 89.

<sup>68</sup> Doktor Faustus, S. 179 f. Vgl. dazu auch a.a.O., S. 194: »Es gab kein besseres Beispiel für das Zitat als Deckung, die Parodie als Vorwand.«

<sup>69</sup> Vgl. Unterschiede, S. 128: »›(W)irklich sympathisch‹ sind oder sollen wenigstens nach dem Selbstzeugnis des Autors mithin nur ein explizit und immer schon als solcher markierter Katholik und eine Katholikin sein, deren Konfession man aus ihrem bayerischen Dialekt und Lebensraum sehr leicht supplieren kann.«

<sup>70</sup> Siehe dazu a.a.O., S. 99: »Bedingt sind diese leichten Inkonzinnitäten der Figur ganz offensichtlich durch die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen Tony Buddenbrook und Alois Permaneder über die gemeinsame Konfession anzubahnen.« Alois Permaneder, der ganz den Urbayern verkörpern soll, wird tatsächlich als Protestant aus Nürnberg eingeführt.

Sympathisch sind laut Thomas Mann im »Doktor Faustus« »eigentlich nur Frau Schweigestill und Serenus Zeitblom«. <sup>71</sup> Elsaghe nennt Else Schweigestill »eine ziemlich randständige Nebenfigur, welcher der Erzähler indessen das letzte Wort überläßt, wenn man es am Ende des letzten Kapitels ansetzt«. <sup>72</sup> Die angebliche Randständigkeit trifft keinesfalls zu, vielmehr erscheint die Szene, die das Pietà-Motiv enthält <sup>73</sup>, als ein bedeutungsschwerer Schlussstein, der den durch den Protestantismus gesättigten Roman ganz erheblich erweitert und bereichert.

Die marianische Auflösung der Höllenfahrtszene wird bereits vor Eintritt Frau Schweigestills in die bewegende Szene katholisch grundiert: »(...) daß ich, als des Teufels Mönch [!], lieben durfte in Fleisch und Blut (...)«, bekennt Adrian Leverkühn. <sup>74</sup> In diesem Zusammenhang sei nur an die erwähnten katholischen Konnotationen der Klöster und der Klausen erinnert. Frau Schweigestill kommt herein: »(...) und blieb mit gefalteten Händen in der Nähe der Türe stehen.« <sup>75</sup> Sie verharrt in der Entfernung. <sup>76</sup> »Leverkühn, umgeben von den genannten Frauen, auch von Schildknapp, Helene und mir, hatte sich an das braune Tafelklavier gesetzt und glättete mit der Rechten die Blätter der Partitur. Wir sahen Tränen seine Wangen hinunterrinnen und auf die Tasten fallen, die er, naß wie sie waren, in stark dissonantem Akkorde anschlug. Dabei öffnete er den Mund, wie um zu singen, aber nur ein Klagegelaute, der mir für immer im Ohre hängengeblieben ist, brach zwischen seinen Lippen hervor; er breitete, über das Instrument gebeugt, die Arme aus, als wollte er es damit umfassen, und fiel plötzlich, wie gestoßen, seitlich vom Sessel hinab zu Boden.

Frau Schweigestill, die doch entfernter gestanden, war schneller bei ihm als wir Näheren, die wir, ich weiß nicht, warum, eine Sekunde zögerten, uns seiner anzunehmen. Sie hob den Kopf des Bewußtlosen, und seinen Oberleib in mütterlichen Armen haltend, rief sie zur Seite ins Zimmer hinein gegen die noch Gaffenden: »Macht's, daß weiter kommt's, alle miteinander! Ihr habt's ja ka Verständnis net, ihr Stadtleut, und da g'hert a Verständnis her! Viel hat er von der ewigen Gnaden g'redt, der arme Mann, undi weiß net, ob die langt. Aber a recht's a menschlich's Verständnis, glaubt's es mir, des langt für all's!« <sup>77</sup> Der Ausklang der Szene ins Humanum – bei Schweigestill: »menschlich's Verständnis« – erscheint als Nachhall der Verbindung von Katholizismus und Humanismus, der in der Person Zeitbloms erscheint bzw. vergrößert in der wiederholten Verbindung von Katholizismus und Heidentum, wie in Fußnote 44 (Kapitel 5. 1) immer wieder aufgeblitzt war. Allerdings dient die Einführung der marianischen Dimension Else Schweigestills vor allem als Auffang der grausigen Höllenfahrtszene. Hier klingt die Romanhandlung jedoch noch nicht aus. Denn hatte Adrian Leverkühn so gut wie die ganze Zeit auf »katholisch-deut-

<sup>71</sup> Brief Thomas Manns vom 7. September 1948 an Agnes E. Meyer, Briefe, Bd. 3, S. 48 f., hier S. 49.

<sup>72</sup> Unterschiede, S. 128.

<sup>73</sup> Ruth Eis, Karl S. Guthke, Naphtas Pietà. Eine Bemerkung zum Zauberberg, *The German Quarterly* 33 (1960) 3, S. 220–223.

<sup>74</sup> *Doktor Faustus*, S. 664.

<sup>75</sup> A.a.O., S. 664.

<sup>76</sup> A.a.O., S. 665.

<sup>77</sup> A.a.O., S. 667.

schem Boden« verbracht<sup>78</sup>, so wird er dann wieder in die alte, vom Protestantismus geprägte Heimat zurückgeholt: »(...) als die alte Frau [Adrians leibliche Mutter, d.V.] eines Tages (...) in Pfeiffering eintraf, um ihn mit sich in die thüringische Heimat, an die Stätten seiner Kindheit zurückzunehmen (...).«<sup>79</sup> Ihre Ausgestaltung findet diese Passage dann wenige Seiten darauf: »Sie kam, Jonathan Leverkühns braunäugige Witwe im weißen und straffen Scheitel, entschlossen, ihr verirrtes Kind in die Kindheit zurückzuholen. Beim Wiedersehen lag Adrian lange bebend an der Brust der Frau, die er Mutter und du nannte, da er die andere hier, die sich fernhielt, Mutter und Sie genannt (...).«<sup>80</sup> Hiermit vollzieht sich die Rückübertragung Adrians aus der katholischen und damit durchaus umfassenden in die evangelische Sphäre der Heimat. So hat sich der Protagonist persönlich weit hervorgewagt, hat allerdings nicht vermocht, zum mütterlichen Du in katholisch-marianischer Sphäre zu finden. Unweigerlich denkt man an das Schweizerische Sils-Maria, wo sich Nietzsche lange Jahre aufgehalten hat, in Parallele zu welchem ja nicht zuletzt Adrian Leverkühn in seinem Schicksal im »Doktor Faustus« gesehen wird.<sup>81</sup>

## 6. Zusammenfassung

»Wie sollte eine nach Weltwirksamkeit strebende christliche Theologie sich selbst recht verstehen können, wenn sie sich nicht stets auch im Spiegel ihrer Wirkungen betrachtete – also etwa in dem ihrer literarischen Niederschläge?«<sup>82</sup> Wenn hier zutreffend die Rede vom »Spiegel ihrer Wirkungen«, also der Wirkungen der Theologie ist, so ist es legitim, diese Spiegelung ebenfalls innerhalb der konfessionellen Vielfalt vorzunehmen. Thomas Mann darf in seinem Denken, vor allem aber künstlerischen Schaffen eine Wesensverwandtschaft zum Kulturprotestantismus unterstellt werden, auch und gerade da er kein studierter Theologe war. So – aufgrund der vielfältigen Nähen zwischen kulturprotestantischer Weltsicht und Kultur – erscheint die Brechung theologischer Erkenntnis aus seinem Verständnis heraus und ihre ästhetisch ansprechende, wenn auch häufig recht zeitbezogene literarische Darstellung, deren Wert wiederum allerdings als zeitlos erscheint, besonders in der Nähe protestantischer Topoi und Themen zu verorten. Kommt hier bereits die theologische Stringenz literarischer Aussagen bei Thomas Mann kaum über Grundlegendes – wenn überhaupt – hinaus, um wieviel mehr stellt sich die angesprochene Problematik sodann im Falle des römischen Katholizismus und seiner kulturell-konfessionell geprägten Objektivationen, die dem Autor allein lebensgeschichtlich bedingt nicht entgangen sein können?

In den vorangegangenen Kapiteln wurden katholische Topoi exemplarisch hervorgehoben. Der Befund ist vielfältig und entspricht in der Frage ihrer Berechtigung

<sup>78</sup> A.a.O., S. 93.

<sup>79</sup> A.a.O., S. 670.

<sup>80</sup> A.a.O., S. 673.

<sup>81</sup> Dieser Zusammenhang ist denkbar, auch wenn die Herkunft des Ortsnamens Sils-Maria wohl nicht in Bezug zur Gottesmutter *Maria* steht.

<sup>82</sup> Protestantismusdeutung, S. 411.

und Begründbarkeit viel eher den literarischen Notwendigkeiten denn genuin theologischen Überlegungen, zumal diese Feststellung verstärkt wird durch die weithin zu bemerkende Reduktion der Religion bei Thomas Mann, geschweige denn der Konfession, auf das Menschliche, auf das »Humanum«. Aber selbst in solchen Zusammenhängen jenseits theologischer Begründung zeigen sich große Varianzbreiten, was die Zuschreib- und Vorhersagbarkeit oder doch zumindest berechnete Erwartung bezüglich konfessioneller Identität(en) und literarischer Zuschreibung betrifft. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass den Figuren religiös zu verstehende Aussagen zugeschrieben werden jenseits ihrer inneren logischen Konsistenz; solche Aussagen werden anscheinend getätigt, damit sie einmal gesagt seien. Kurz: Die religiöse Problematik an sich mit ihren vielfältigen Brechungen und Zweifeln im Leben einer Person kann nicht haftbar gemacht werden für zahlreiche Inkonsistenzen, was die Figurenführung im »Doktor Faustus« betrifft.

Mindestens ebenso problematisch ist das Fehlen der kontinuierlichen Verknüpfung theologischer Positionen mit Figuren für das Bild des römischen Katholizismus im genannten Roman. Verstärkend wirken dürfte in dieser Hinsicht die bei allem ästhetischen Interesse gegebene distanzierte Position des Autors gegenüber dieser »Religion des Bildes«. Wiederholt scheint dies gebrochene, womöglich lebensgeschichtlich gebrochene Verhältnis Thomas Manns zu ihr in Zuschreibungen und konkreten literarischen Ausfaltungen durch; der Tiefpunkt dürfte die hässliche Namenswahl des »Monsignore Hinterpförtner« bedeuten, stimmt man der diesbezüglich nicht ganz von der Hand zu weisenden These Elsaghes zu; dessen Gesamtthese von Identität, Alterität und Alienität allerdings steht in methodischer Hinsicht in der Gefahr, zu summarisch, mithin riskant zu sein.

Jedenfalls lässt Thomas Mann zum Abschluss die sehr positiv konnotierte marianische Dimension des Katholizismus an entscheidender, und nicht eben an »randständiger« (Elsaghe) Stelle einfließen. Beinahe berührend sind die Darstellungen der Else Schweigestill in der Pose der Pietà, die dann allerdings, und hier ist Thomas Mann dann doch anscheinend wieder ganz der Protestant, ihre Begrenzung finden, insofern Adrian Leverkühn wieder ins »Kernland der Reformation« zurückgeholt wird.

Und hier findet insgesamt auch die praktische Theologie ihre Grenzen: Wenn nur wenig wirklich Theologisches, also theologisch Konsistentes (das sich nicht nur deshalb hier befindet, weil es »komisch« wäre) in die romanhaften Zusammenhänge eingeflossen ist, bleibt fast nur noch die Betrachtung der innerlich-religiösen Vorgänge des Romanciers, die sich dann – oder eben auch nicht – in Texten verfolgen lassen. Hier allerdings droht bei einem Autor wie Thomas Mann der Aspekt der »Ästhetik durch die Sprache« Inhalte zu überlagern. Was in diesem Fall noch bliebe, wäre ein mehr oder weniger geistlicher Angang an derart »schöne« Sphären. Aber was ist davon tatsächlich zu halten, wenn Thomas Mann seine »literarische Produktion« in einem erheblichen Umfang der Parodie verschrieben hat?

## Jesus – geboren unter Quirinius

Von Alexander Desečar, Netphen

In Lk 2,1–4 liest man: » 1 In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. 2 Dies geschah zum ersten mal; damals war Quirinius Statthalter von Syrien. 3 Da ging jeder in seine Stadt, um sich eintragen zu lassen. 4 So ging auch Josef von der Stadt Nazaret in Galiläa hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Betlehem heißt; denn er war aus dem Haus und Geschlecht Davids.« So lautet der Text der deutschsprachigen Einheitsübersetzung.

Die beiden ersten Kapitel des Mt- und Lk-Evangeliums gehören zur haggadischen Literatur.<sup>1</sup> »Unter ›Haggada‹ ist jede nichtgesetzliche Bibelauslegung durch die Gelehrten Israels zu verstehen.«<sup>2</sup> Der Judaist G. Stemberger<sup>3</sup> erläutert: » Die Formen der Haggada, vielfach im Anschluss an die biblische Vorlage, sind vor allem Kurzkomentar zu einem Bibeltext, Erzählung, biographische oder historische Anekdote, Sage, Märchen, Fabel, Sprichwort oder philosophisch-ethische Maxime, Trostrede, Drohspruch usw.« Die literarische Gattung Haggada schließt grundsätzlich keineswegs aus, dass sich in haggadischen Werken auch historische Berichte finden.<sup>4</sup>

P. Stuhlmacher schrieb 2005: »Eine ganze Reihe von Forschern hält die gesamte Bethlehem-Tradition in Lukas 2 und Matthäus 2 für eine auf Micha 5,1–4 beruhende heilsgeschichtliche Konstruktion. Aber diese Pauschalkritik wird der genauen Angaben der Evangelisten nicht gerecht.«<sup>5</sup>

Was gilt in Lk 2,1–4 als historisch gesichert? Unter historisch gesichert versteht man, was von anderen Geschichtsquellen positiv bestätigt wird, negativ was diesen in der Regel nicht widerspricht. Die Evangelien sind keine Biographien Jesu. Unsere geschichtlichen Quellen sind beschränkt. »Es ergibt keinen Sinn, unsere eigenen Wissenslücken den Autoren der Evangelien vorzuwerfen. Immer wieder einmal gelingt es allerdings, dank neuer Papyrusfunde oder archäologischer Entdeckungen befriedigende Erkenntnisse zu gewinnen.«<sup>6</sup> Kaiser Augustus (31 v. Chr. – 14 n. Chr.), König Herodes d. Große (gest. 4 v. Chr.), unter dessen Herrschaft Jesus nach Mt 2,1.13 und Lk 1,5 geboren wurde, sowie Publius Sulpicius Quirinius waren historische Persönlichkeiten. »Jesus ist nicht im Irgendwann im Mythos geboren und aufgetreten. Er gehört zu einer genau datierbaren Zeit und einem genau bezeichneten geographischen Raum zu ...«<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> K. Jaroš, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Deutung*, Mainz 2000, 133.

<sup>2</sup> K. Jaroš., ebd., 133, Anm. 599.

<sup>3</sup> G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, München 1979, 161.

<sup>4</sup> K. Jaroš., ebd. 133.

<sup>5</sup> P. Stuhlmacher, *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichte aus dem Lukas- und Matthäusevangelium*, Göttingen 2005, 49.

<sup>6</sup> C. P. Thiede, *Jesus. Der Glaube – Die Fakten*, Augsburg 2003, 20.

<sup>7</sup> J. Ratzinger – Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog – Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 74.

Die Inschrift von Ancyra (heute Ankara), welche die Res Gestae Divi Augusti enthält, nennt drei von Augustus verordnete Censur: in den Jahren 26 und 8 v. Chr. sowie 14 n. Chr. In Abschnitt 8 der Inschrift steht: »Die Zahl der Patrizier vermehrte ich in meinem fünften Konsulat (29 v. Chr.) auf Geheiß von Volk und Senat. Eine Neuordnung des Senats habe ich dreimal vorgenommen. In meinem sechsten Konsulat (28 v. Chr.) habe ich mit meinem Amtskollegen Marcus Agrippa eine Vermögensschätzung des Volkes durchgeführt. Eine solche Schätzung habe ich nach 42 Jahren erstmals wieder veranstaltet; dabei wurden 4.063 000 römische Bürger gezählt. Dann habe ich kraft meiner konsularischen Amtsgewalt wiederum eine Schätzung veranstaltet, und zwar ohne Kollegen im Amtsjahr der Konsuln Gaius Censorinus und Gaius Asinius (8 v. Chr.). Dabei wurden 4.233 000 römische Bürger gezählt. Eine dritte Zählung habe ich kraft meiner konsularischen Amtsgewalt mit meinem Sohn Tiberius Caesar als Kollegen durchgeführt unter den Konsuln Sextus Pompeius und Sextus Apuleius (14 n. Chr.). Dabei zählte man 4.937 000 römische Bürger. Durch neue, auf meinen Antrag erlassene Gesetze habe ich viele vorbildliche Einrichtungen der Vorfahren, die schon aus dem Gedächtnis unseres Zeitalters schwunden, wieder erneuert und selbst für viele Dinge nachahmenswerte Vorbilder der Nachwelt überliefert.«<sup>8</sup>

Über Quirinius ist bekannt, dass er 11–7 v. Chr. als Prokonsul der Provinz Asien den Homodanenserkrieg führte.<sup>9</sup> Diesen Krieg führte er mit Hilfe der in Syrien stationierten Legionen und war somit der oberste Befehlshaber über Syrien.<sup>10</sup> In der Tiber-Inschrift heißt es über Ihn: (...) PRO CONSULE ASIAM PROVINCIAM OP(tinuit; legatus pro praetore) DIVI AUGUSTI ITERUM SYRIAM ET PH(oeniceo optinuit). (Er hatte) als Prokonsul die Provinz Asien in(ne); (als Legat pro praetore) des göttlichen Augustus (hatte er) wiederum Syrien und PH(oeniken) inne).«<sup>11</sup> »Das ›iterum‹ der Inschrift bezieht sich daher auf die Statthalterschaft des Quirinius im J. 6 n. Chr.«<sup>12</sup> Es ist bis heute üblich, Lk einen historischen Fehler zu unterstellen, da er den Census unter Quirinius in die Zeit des Herodes d. Großen vor-datiert hätte.<sup>13</sup> Doch Tertullian, der das Lk-Evangelium zweifellos kannte, sah keinen Widerspruch zu Lk 2,1, wenn er um 207 n. Chr. schrieb: »Sed et census constat

<sup>8</sup> Res Gestae Divi Augusti. Deutsche Übersetzung, ed. M. Giebel 1980.

<sup>9</sup> Tacitus, Annales III 48; CIL VI 17130; VIII 68.

<sup>10</sup> K. Jaroš, Jesus von Nazareth. Ein Leben, Köln – Weimar – Wien 2011, 137.

<sup>11</sup> Zitiert nach K. Jaroš, Jesus von Nazareth (2011), 137.

<sup>12</sup> K. Jaroš, Jesus von Nazareth (2011), 137.

<sup>13</sup> So auch die neue Herder-Bibel. Übersetzung und Erläuterungen, Freiburg i. Breisgau 2012, 1464: »Ein Zensus unter Quirinius fand erst 6 n. Chr. Statt. Mt 2,1 zufolge wurde Jesus aber noch zu Lebzeiten Herodes des Großen (gest. 4 v. Chr.) geboren.« In der Rezension der neuen Herder-Bibel schreibt dazu E. Pro-singer: »Daraus könnte man entweder folgern, dass sich die Evangelisten widersprechen, oder das *pro-te* mit Genetiv ebenfalls korrekt übersetzen: ›Die erste Aufschreibung vor der des Quirinius‹« (Theologi-sches 42 [2012], 534). Dieser Übersetzungsversuch ist nicht neu, aber er scheint die scheinbaren histori-schen Schwierigkeiten ausblenden zu wollen. – Weiteres Beispiel: J. Kremer, Lukasevangelium (Die neue Echter Bibel) 1988, 36: »Für den allgemeinen Befehl gibt es keinen außerbiblischen Beleg. Vermutlich nimmt ›die erste Aufschreibung‹ Bezug auf die 6. n. Chr. stattgefundenen Steuererfassung unter Quirinius (vgl. App 5,37). Alle Bemühungen, diese in die Zeit des Herodes (gest. 4 v. Chr.) zurückzudatieren, über-zeugen nicht.«

actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum«. <sup>14</sup> Dies ist verständlich, weil Sentius Saturninus als Legat Syriens Untergebener des Quirinius war, unter dem alle Censurmaßnahmen damals in Syrien stattfanden. K. Jaroš übersetzt «hegeomeneou tes Syrias Kyreniou» (Lk 2,2b): »als Quirinius über Syrien gebot«. <sup>15</sup> Dies war der erste Provinzensus des Quirinius 8 v. Chr.; der zweite fand 6. n. Chr. statt. »Lukas hat sich daher nicht im Namen des kaiserlichen Beamten geirrt, sondern berichtet konkret von unterschiedlichen Censurmaßnahmen, die zeitlich zusammengefallen sind: von der für das Gesamtreich und von der für die Provinz Syrien, für die Quirinius die letzte Verantwortung trug.« <sup>16</sup>

Es gilt zu unterscheiden zwischen dem kaiserlichen Census und dem Provinzensus. Der kaiserliche Census bezog sich in der Regel auf bloße Bürgerzählungen. <sup>17</sup> Anders geartet war der Provinzensus. Durch die römische Eroberung Palästinas wurden deren Bewohner *peregrini dediticii*, die Kopfsteuer, gelegentlich auch Wegezölle zu entrichten hatten. <sup>18</sup> Darüber berichtet Ulpian: »*Aetatem in censendo significare necesse est, quia quibusdam aetas tribuit, ne tributo onerentur. Veluti in Syria a quattuordecim annis masculi, a duodecim feminae usque ad sexagesimum quintum annum tributo capitis onerentur. Aetas autem spectatur censendi tempore.*« <sup>19</sup> Der von Lk 2 erwähnte Census ist charakteristisch für einen Provinzensus. Die *principes* in den Provinzen besaßen das *ius edicendi* als Ausübung des *ius proconsulare*. <sup>20</sup> In den Provinzen zog sich ein Census um Jahre hinweg. <sup>21</sup>

Die Entdeckung des Familienarchivs der jüdischen Frau Babata (im J. 1961 in Nachal Hever), von den Althistorikern K. Rosen und H. Zilling analysiert, ergibt Parallelen zu Lk 2,1–4 <sup>22</sup>. Im J. 127 n. Chr. ordnete Kaiser Hadrian einen Census für die Provinz Arabia an. Babata musste mit ihrem Ehemann Judanes aus Maoza am Südufer des Toten Meeres etwa 40 km nach Rabbat Moab ziehen, um sich dort in die Steuerliste einzutragen. Josef und Maria ziehen von Nazareth nach Bethlehem mit demselben Ziel: das Verb »apographestai« steht sowohl bei Lk als auch im Babata-Dokument. In beiden Fällen mussten die Eheleute gemeinsam erscheinen. Babata besaß in Rabbat Moab ein Grundstück. Es ist anzunehmen, dass Josef in Bethlehem ein Grundstück als Eigentum hatte, aber kein Haus (vgl. Lk 2,7). Vielleicht galt das auch für Maria?

<sup>14</sup> Tertullian, Adv. Marcionem IV 19, 10.

<sup>15</sup> K. Jaroš, Jesus von Nazareth (2011), 138. Das Verb »hegeomeneo« bedeutet: »vorangehen, befehligen, herrschen, gebieten«.

<sup>16</sup> K. Jaroš, Jesus von Nazareth (2011), 137f.

<sup>17</sup> Th. Mayer-Maly, Rechtsgeschichtliche Bibelkunde, Wien – Köln – Weimar 2003. – Vgl. H. Braunert, der römische Provinzialensus und der Schätzungsbericht des Lukasevangeliums in: Historia 6 (1957), 192ff.

<sup>18</sup> Th. Mayer-Maly, ebd. 14.

<sup>19</sup> Ulpian 2 de censibus (Dig. 50, 15,3 pr.).

<sup>20</sup> Th. Mayer-Maly, ebd., 13.

<sup>21</sup> Th. Mayer-Maly, ebd., 16: »Der Zensus des Quirinius hat sich über Jahre hingezogen. Er begann wahrscheinlich 7 v. Chr. und endete mit der *secunda descriptio* um 7 n. Chr.«

<sup>22</sup> C.P. Thiede, ebd., 22ff. – Vgl. M. Hesemann, Jesus von Nazareth. Archäologen auf den Spuren des Erlösers, Augsburg 2009, 57.

K. Jaros fasst das Ergebnis seiner Untersuchung über den Census des Quirinius zusammen: »Es lässt sich daher festhalten, dass im Jahr 6 v. Chr. der Census des Kaisers für das Gesamtreich, der syrische Provinzcensus für alle sonstigen Einwohner der Provinz und der herodeische Census<sup>23</sup> begonnen hatten. Er dauerte wahrscheinlich das gesamte Jahr 7 v. Chr. und zog sich vielleicht noch bis in das Jahr 6 n. Chr., solange Sentius Saturninus Legat Syriens war.

Dem zufolge ist daher Jesus im Jahre 7 oder 6 v. Chr. geboren worden.«<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> P. Stuhlmacher (ebd. 49) stellte die Frage, ob auch König Herodes Censusmaßnahmen durchführen ließ. Der israelische Herodes-Experte, A. Schalit, beantwortet die Frage positiv: dies geschah alle sechs Jahre (zitiert nach K. Jaroš, *Jesus von Nazareth* [2011], 338, Anm. 407).

<sup>24</sup> K. Jaroš, *Jesus von Nazareth* (2011), 138.

### Zweites Vatikanum

*Roberto de Mattei: Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, Stuttgart: Sarto Verlagsbuchhandlung/Editionsreihe Kirchliche Umschau (Dr. Jaufmann-Str. 3, D-86399 Bobingen) 2012, ISBN 978-3-932691-98-0, 687 S., € 34,90.*

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), die größte Bischofsversammlung aller Zeiten, hat mit seiner Programmatik an ältere, zum Teil vergessene Traditionen anknüpfen wollen. Trotz der hohen Erwartungen und entgegen den Hoffnungen vieler Katholiken war die Zeit, die auf das Konzil folgte, kein »neuer Frühling« und kein »zweites Pfingsten« für die katholische Kirche, immerhin die größte Religionsgemeinschaft auf dem Planeten Erde, sondern eine Periode der Krise und oftmals der Verwirrung, besonders in Fragen der Glaubensverkündigung und der Liturgie, wobei die Konzilsdokumente gleichsam als Steinbrüche erhalten mussten, wo jeder die ihm passenden Versatzstücke herausholen konnte. Die authentische Auslegung des Konzils und seiner Dokumente besteht auf einer kontinuierlichen Fortentwicklung der bisherigen Kirchenlehre in Kontinuität zur lebendigen Glaubensüberlieferung der Kirche (Hermeneutik der Reform) und lehnt eine vermeintliche Geburt einer »neuen Kirche« (Hermeneutik des Bruchs) entschieden ab. Diese zwei Hermeneutiken stehen sich gegenüber und ihre Vertreter sind über die Autorität der Dokumente und ihre Deutungshoheit geteilter Meinung.

Roberto de Mattei, geb. 1948, Professor des Christentums an der Europäischen Universität in Rom, hat in seinem umfangreichen Buch alle heute zur Verfügung stehenden Quellen und Dokumente zum letzten Konzil ausgewertet, mitunter auch veröffentlichte und unveröffentlichte Tagebücher, Korrespondenzen, Notizbücher, Biographien und Zeitungen, wobei allerdings die von ihm vorgenommene Trennung von Historie und Theologie zu fragwürdigen Einordnungen und Wertungen führt, z. B. über M.-D. Chenu, J. Danielou, J. Maritain, A. Kard. Bea und verschiedene, italienische, deutsche, niederländische und belgische Theologen und Bischöfe.

Auf der Grundlage von Konzilsdokumenten, die im vollen Einklang mit der Tradition der Kirche standen, wurden im Zuge der nachfolgenden Rezeptionsgeschichte des Konzils manche Änderungen durchgesetzt, die weit über das von Johannes XXIII. gewünschte »Aggiornamento« oder die Ab-

sichten der Mehrheit der Konzilsväter hinausgingen, was auf die hohe Komplexität der ganzen Konzilsmaterie deutet. Seitdem Papst Benedikt XVI. die Tore zu einer seriösen Debatte über das Zweite Vatikanum aufgestoßen hatte, hat der Verfasser mit der vorliegenden Untersuchung einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte – wenn auch nicht zur Theologie – des jüngsten Konzils geliefert, um weiterhin seine Kontinuität zu den zwanzig vorangegangenen Konzilien zu prüfen, ins rechte Licht zu rücken sowie den religiösen Analphabetismus der heutigen säkularisierten Welt zu überwinden und eine erhsehnte »theozentrische Wende« herbeizuführen.

*Emil Valasek, Kevelaer (Niederrhein)*

### Theologie des 20. Jahrhunderts

*Josef Kreiml (Hrsg.), Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 3), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 256 S., Paperback, ISBN 978-3-7917-2429-4, 22 Euro.*

Zu den großen Anliegen der Kirche in der Gegenwart gehört die Neubelebung des Glaubens in den Ländern, die in den letzten Jahrzehnten einen beispiellosen Niedergang des kirchlichen Lebens erfahren haben. Papst Benedikt XVI. hat deshalb im Jahre 2010 den »Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung« errichtet und für 2012–13 ein »Jahr des Glaubens« ausgerufen. »Die Autoren des vorliegenden Bandes gehen der Frage nach, welche Schwerpunkte der Papst beim Projekt der Neuevangelisierung setzt. Anhand zentraler Themen (...) entwickelt Benedikt XVI. seine Vision einer zukunftsfähigen Glaubensverkündigung« (J. Kreiml, S. 10).

Der erste Beitrag, von Burkhard Josef Berkmann, beschreibt aus kanonistischer Sicht den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung auf der Grundlage des Motuproprio »Ubi cumque et semper« (S. 11–34). Die Bemerkungen zur Vorgeschichte (S. 12–14) erinnern an das Apostolische Schreiben Pauls VI., »Evangelii nuntiandi«, das die erneute Verkündigung des Glaubens an eine entchristlichte Welt betont (Nr. 52). Der Begriff der Neuevangelisierung selbst stammt von Johannes Paul II. aus dem Jahre 1979 (bei einer Predigt im Kloster Mogila in Krakau, 9. Juni). Angekündigt wurde die Errichtung des am 13. Oktober 2010 promulgierten neuen Päpstlichen Rates während der

Vigil des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus von Papst Benedikt XVI. (28. Juni 2010). Innerhalb der Gebiete mit alter christlicher Tradition gibt es drei Arten von Territorien (mit guter Lebenskraft, mit einer gesellschaftlichen Distanzierung vom Glauben oder weitgehend entchristlicht). Bei allen Unterschieden in der Situation geht es entscheidend um die »neue Weckung des missionarischen Elans« (S. 15). Die Aufgaben des Rates beziehen sich vor allem auf jene Territorien, der von der Säkularisierung gezeichnet sind. Bestehende Initiativen der Teilkirchen sind zu unterstützen sowie (nach dem Subsidiaritätsprinzip) neue zu fördern. Durch Kongresse und Publikationen soll es möglich sein, »die Probleme von der Wurzel her anzugehen« (S. 18). Beschrieben wird im einzelnen das Verhältnis zu anderen Dikasterien (S. 18–22). Erwähnenswert scheint die Feststellung, »dass dem Neuevangelisierungsrat keine rechtsetzende Tätigkeit zukommt« (S. 22). Der neue Präsident, Erzbischof Fisichella, hat betont, dass sich der neue Rat »nur an jene richte, die mit dem Glauben aufgewachsen seien, sich jedoch mittlerweile von diesem entfremdet hätten« (S. 26). Demgegenüber meint Berkman, dass eine solche Abgrenzung in der Praxis »schwierig« sei, weil gemäß der Missionszyklika Johannes Pauls II. (Redemptoris Missio, Nr. 34) die Grenzen zwischen der Seelsorge an den Gläubigen, der Neuevangelisierung und der missionarischen Tätigkeit im strikten Sinn nicht eindeutig bestimmbar sind (S. 26f). Beschrieben werden die bereits stattgefundenen und in der näheren Zukunft geplanten Aktivitäten des Rates (2011 bis 2012) (S. 31f). Zu Recht betont wird, dass die Errichtung des neuen Päpstlichen Rates nicht dazu führen darf, »dass sich die Teilkirchen nun zurückziehen [...] Im Gegenteil, der Rat will die Kirchen vor Ort, welche die eigentlichen Akteure der Neuevangelisierung sind, nur fördern und unterstützen« (S. 32).

In das Zentrum des Anliegens der Neuevangelisierung greift der Beitrag von Josef Kreiml über den Christusglauben der Kirche, der »wichtige Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger« herausstellt (S. 35–56). Da der Autor die Christologie Ratzingers anhand einiger größerer Werke bereits analysiert hat, beschränkt sich der vorliegende Beitrag auf die Auswertung einiger kleinerer Aufsätze (S. 36). Besonders erwähnenswert ist hier der Hinweis auf die 1973 formulierten »Thesen zur Christologie«, in denen der in Chalzedon konzentrierte Christusglaube der Kirche (die eine Person des Sohnes Gottes in den zwei Naturen) sowie die Erlösungslehre (das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes) zum Ausdruck kommen (S. 53–56).

»Die Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis der Christen« werden dann, ebenfalls von Josef Kreiml, in der Botschaft des Papstes beim Weltjugendtag 2008 in Sydney (Australien) beleuchtet (S. 57–74). Dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Verbum Domini« (2010), das die Vertrautheit mit dem Worte Gottes fördern will, widmet sich Josef Seeanner (S. 75–91). Für die theologische Didaktik ist vielleicht besonders der Hinweis auf Verbum Domini 47 aktuell: es muss »vermieden werden, einen Wissenschaftsbegriff aufrechtzuerhalten, demzufolge die wissenschaftliche Forschung der Schrift gegenüber einen neutralen Standpunkt einnimmt« (S. 83). Die historische Methode und die Sicht des Glaubens sind gemeinsam zu würdigen (S. 80 f).

Josef Spindelböck kennzeichnet, vor allem aus moraltheologischer Sicht (S. 95), die Anliegen des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens »Sacramentum Caritatis« (S. 92–113). Clemens Breuer bietet »Überlegungen im Anschluss an die Rede von Papst Benedikt XVI. vor dem deutschen Bundestag« unter dem (päpstlichen) Stichwort »Ökologie des Menschen« (S. 114–149). Breuer setzt dabei ein mit einem kritischen Blick auf Jean-Jacques Rousseau, der in gewissem Sinne als »Erfinder der antiautoritären Erziehung« gelten kann (S. 122). Das vom Heiligen Vater angesprochene ökologische Denken, das eine Brücke zum Naturrecht bilden kann, kommt freilich »eher einer Restauration idealisierter Naturbilder« gleich »als einer Anknüpfung an die klassische Naturrechtstradition« (S. 127). Notwendig wäre dagegen eine zumindest teilweise Neuaufnahme des teleologischen Naturverständnisses des Aristoteles (S. 131). Dies zeigt sich sehr deutlich angesichts des Naturverständnisses in der ökologischen Bewegung (S. 132–138). Bezüglich der »Grünen« findet sich die interessante Beobachtung, dass dort »zu keiner Zeit eine ökologische Grundsatzdebatte geführt worden ist. Vielmehr werden die Ökologie und die Natur auf der Basis von Gefühlen thematisiert, die zu einer Einheit von Mensch und Natur zurückfinden sollen« (S. 135; vgl. S. 140 f). Immerhin zeigt sich, »dass unter dem Einfluss der Ökologie ein neuer Sinn für fundamentale Ordnungen und Zusammenhänge entstanden ist« (S. 139). Diesen Ansatzpunkt gilt es durch philosophische Reflexion und die Theologie der Schöpfung zu vertiefen.

Der theologischen Öffentlichkeit wenig bekannt sind die Ansprachen Papst Benedikts XVI. vor dem päpstlichen Gerichtshof der Römischen Rota, denen Reinhard Knittel »Anregungen zur Neuevangelisierung« entnimmt (S. 150–168). Die »Liebe zur Wahrheit« erscheint dabei als »Konvergenzkri-

terium für Kirchenrecht und Pastoral« (S. 153). Die »Wahrheit der Ehe« ist als »lebbares Ideal« zu sehen (S. 160). Ein »anthropologischer Pessimismus« ist dabei zu vermeiden (vgl. S. 161). Die Ehevorbereitung bildet eine bedeutsame »Chance der Neuevangelisierung« (S. 167).

Josef Kreiml sammelt schließlich Anregungen aus den Pastoralbesuchen Papst Benedikts XVI. in Österreich (»Auf Christus schauen«, S. 169–197) und in Deutschland („Wo Gott ist, da ist Zukunft«, S. 198–243) sowie aus dem neuesten Interview des Heiligen Vaters mit Peter Seewald („Licht der Welt«, 2010) unter dem Stichwort »Das Experiment mit Gott wieder wagen« (S. 244–254). Der Sammelband bietet interessante Beiträge, deren Studium gerade angesichts des »Jahres des Glaubens« auch für breitere Kreise förderlich scheint.

*Manfred Hauke, Lugano*

*Giancarlo Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin (Dunker & Humblot) 2012, 652 Seiten, ISBN 978-3-428-13766-4, 98,00 €*

Im Oktober 2010 fand in Rom am *Campo Santo Teutonico* und am *Istituto Patristico Augustinianum* anlässlich seines fünfzigsten Todestages unter dem Thema »Die theologische Präsenz eines Outsiders« eine hochkarätig besetzte und mit einer Papstaudienz gekrönte internationale Tagung über den Hamburger Theologen und Konvertiten Erik Peterson (1890–1960) statt. Die Tagungsakten mit den thematisch breit gestreuten Referaten (im Jahr 2000 war bereits ein erstes geschichtstheologisches Peterson-Symposium in Mainz zum Thema »Vom Ende der Zeit«) wurden nun vom Organisator Giancarlo Caronello (Rom) im Berliner Verlag Dunker & Humblot mit einem Geleitwort von Christoph Marksches (Berlin) ediert. Nach der magistralen Arbeit von Barbara Nichtweiß (Mainz) aus dem Jahr 1992 („Neue Sicht auf Leben und Werk«, 2. Aufl. 1994) und der von ihr seither herausgegebenen Reihe »Ausgewählte Schriften« (Echter Verlag 1994ff), die mit bald zwölf Bänden kurz vor ihrem Abschluss steht, braucht Peterson nicht mehr den Status eines »Geheimtipps« tragen, sondern wird immer mehr erkannt als »ein Schutzgott der guten Theologie und des menschlichen Mutes im Denken« (so Hans Urs von Balthasar 1955 in einem Brief). Der durch seine (kürzlich neu edierte) Göttinger Dissertation »Heis Theos« (1920) bekannt gewordene Gelehrte mit exegetisch-patristisch-religionshistorischem Schwerpunkt, der 1924 einen

Ruf nach Bonn erhielt, stand in engem Austausch mit Adolf von Harnack, Theodor Haecker und Carl Schmitt. Von der Herkunft pietistisch geprägt war ihm Kierkegaard wichtiger als Luther, dabei scheute er nicht das Image eines Bohemiens, wirkte oft expressionistisch. Karl Barth, der Petersons Thomas-Vorlesung hörte und ihn vor der (durch Newman-Lektüre mit vorbereiteten) Konversion zur katholischen Kirche (Rom 1930) in einer »Outsiderstellung im Stile Overbecks« sah, wurde bei allen Gegensätzen durch ihn angeregt, seine große Dogmatik eine »Kirchliche Dogmatik« zu nennen. Aber auch als dann in Rom am »Päpstlichen Institut für christliche Archäologie« lehrender Katholik (und bald Familienvater) saß Peterson »zwischen allen Stühlen«, der ähnlich gescheite Jesuit Erich Przywara vermisste »katholischen Stallgeruch«. Einfühlsam wird dies auch in der im Tagungsband mit abgedruckten Ansprache Papst Benedikts XVI. gewürdigt, wenn es dort heißt, er habe die »Fremdheit des Christen erfahren, er war der evangelischen Theologie fremd geworden und ist auch in der katholischen Theologie, wie sie damals war, irgendwie Fremdling geblieben«. Aber wie kaum jemand anders konnte und kann der Einzelgänger Erik Peterson bei denen, die ihm gedanklich zu folgen versuchen, theologischen und historischen Eros wecken, wofür die nun sämtlich in deutscher Sprache publizierten dreißig wissenschaftlichen Vorträge der Tagung ein zusätzlicher Beweis sind.

Einige Texte aus dem weiten Reigen seien hervorgehoben. Den Anfang macht Kardinal Raffaele Farina SDB, der die Mitarbeit Petersons an der Vatikanischen Bibliothek und seine »Spiritualität der Parökie« (Fremdheit des Christen in der Welt) würdigt. »Erik Peterson, ein Theologe von gestern für die Kirche von morgen« lautet der Titel des Vortrages von Kardinal Karl Lehmann, der Person, Werk und Werkerschließung einführend darstellt und mit einer »ökumenischen Reflexion« versieht: »vor allem geht es um eine gemeinsame Umkehr zu einem entschiedenen Christsein« (33). Stefan Heid (Rom), gleichsam sein Lehrstuhl-Nachfolger, schildert Petersons Lehrtätigkeit am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie. Eine spannend zu lesende Einführung in das Denken Erik Petersons bietet Barbara Nichtweiß mit »vier Miniaturen« unter der Überschrift »Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen«. Aus der enormen Kenntnis des Gesamtwerkes und auch der privaten Aufzeichnungen legt sie bisher kaum bekannte Texte vor, die »Flammen der Eschatologie«, »Dogma und Vernunft«, »Unterscheidung der Mystik« und die »theologischen Begriffe von Zeit und Mensch« zum Thema haben. Dabei fasst sie seine

Konsequenz aus Krisenerfahrungen so zusammen: »Eine wichtige Voraussetzung seines theologischen Denkens war der radikale Bruch mit dem Kompromiss, der sich vor allem seitens des protestantischen Christentums mit den idealistischen und bürgerlich-liberalen Anschauungen im 19. Jahrhundert verfestigt hatte, und zugleich auch grundsätzlich der Bruch mit den rationalistischen Idealen der vorauslaufenden Aufklärung« (61f). Unter der Perspektive seines »Outsider- und Fremdling-Sein« wundert es nicht, »dass uns Erik Peterson kein geschlossenes systematisches oder historiographisches Werk hinterlassen hat. Was wir in seinem Werk haben, ist eine ausgedehnte Landschaft, in der inmitten der Trümmer verworfener weltanschaulicher Kulissen der jüngeren Vergangenheit längst verloren oder vergessen geglaubte Strukturen von faszinierender Schönheit wieder freigelegt worden sind. Manches ist nur in Ansätzen zu erkennen, anderes ist in einigen der ‚Traktate‘ und ‚Marginalien‘ zur Vollendung gelangt« (82). Mit Charles Taylor („A Secular Age“) sieht Nichtweiß in Peterson einen Pionier, der als Einzelner Wege durch das Labyrinth der Gegenwart zu Gott erschließen kann. Gabino Uríbarri (Madrid) schildert die systematische Stellung der Auferstehung bei Peterson, und Thomas Söding (Bochum) beschreibt ihn als »Ausnahme-Exegeten, der zu seiner Zeit einer der besten war, dessen beste Zeit aber noch kommen wird« (210). Romano Penna (Rom) widmet sich einer kritischen Lektüre des Römerbrief-Kommentars mit seinen erstaunlichen Distanzierungen von Luther. Die weiteren Aufsätze des einem Füllhorn gleichen Tagungsbandes gliedern sich thematisch nach »Theologie, Dogma und Kirche«, »Schrift und Tradition«, »Frühkirche, Judentum und Gnosis« (das gleichnamige Buch erscheint demnächst als Reprint in »Ausgewählte Schriften« als Band 11), »Liturgie und Liturgiegeschichte« und Fragen der »politischen Theologie«. Letztere beschließt Christoph Schmidt (Jerusalem) mit einer Gegenüberstellung von Peterson und Giorgio Agamben („Die Rückkehr des Katechons«). Es gelingt dem Tagungsband, die »theologische Präsenz eines Outsiders« überzeugend aufzuweisen. Die evangelische und katholische Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts kann nun nicht mehr ohne Peterson, der wie kaum ein anderer Carl Schmitt herausforderte und auch Pate bei der Konversion des Bultmann-Schülers Heinrich Schlier war, verstanden werden. Viele aktuelle Diskussionen etwa um die »Hermeneutik des Konzils« relativieren sich angesichts dieser theologisch zentralen Sichtweisen.

*Stefan Hartmann, Oberhaid*

## Ökumenische Theologie

*Theurer Andreas: Warum werden wir nicht katholisch? Denkanstöße eines evangelisch-lutherischen Pfarrers, Augsburg 2012, Dominus-Verlag (ISBN 978-3-940879-22-0), 95 S., 5,90 Euro.*

A. Theurer ist evangelisch-lutherischer Pfarrer, seine Frau wurde 2007 in die württembergische Landessynode gewählt. Während ökumenische Dialogkreise sich aus gegenseitiger Achtung nicht zu nahe treten wollen und deshalb mehr die Anerkennung als Kirche gesucht und »versöhnte Verschiedenheit« propagiert wird, aber nicht die Joh 17,21 geforderte Einheit, provoziert Theurer mit der Frage, ob die seit Jahrhunderten bekehrenden Grenzpfähle nicht abgerissen werden müssen. Alte Schlachtrufe wie Papsstum, Unfehlbarkeit oder Marienverehrung seien nicht so martialisch wie sie zu Beginn des Kampfes geklungen haben. So versucht Theurer die Streitpunkte nüchtern zu betrachten und seine Glaubensbrüder zur Abrüstung zu bewegen. Maria wird bei Katholiken nicht angebetet. Der Papst ist nicht »der Stein des Anstoßes«, sondern vielmehr der »Fels in der Brandung« des Zeitgeistes (55f). Theurer versucht den Protestanten das Anstößige an den katholischen Gravamina zu nehmen; er will die Trennung nicht akzeptieren.

Zunächst geht er die kritischen Themen an: Schrift und Tradition, wobei die Kanonfrage in der Mitte steht; zu Recht werden die »deuterokanonischen Schriften« angesprochen, denn sie berühren die meisten in der katholisch-reformatorischen Kontroverse strittigen Themen (Fegfeuer; Gebet der Verstorbenen: 2 Makk 15,12; Dogmenentwicklung in Bezug auf die Eschata). Theurer übersieht allerdings bei dieser Thematik, dass im NT durchaus dtk. Schriften verwendet wurden, die erst um 90 n. Chr. aus dem jüdischen Kanon ausgeschieden wurden, und zwar auch in Frontstellung gegen die Christen. Die Entwicklung der Schule von Jabne wurde also von den Reformatoren fatalerweise übernommen.

Man könnte katholischerseits noch einige theologische Anmerkungen machen, aber das Büchlein ist ein Versuch Theurers, seinen evangelischen Brüdern die katholischen Positionen klarzulegen. Auf alle Fälle ist die Behauptung bedenkenswert: »Was uns heute trennt, ist auf katholischer Seite nicht so gravierend, dass es die Spaltung wert ist« (94). Theurer sieht vielmehr die starken Belastungen für die Ökumene in »neuen Sonderlehren und Abweichungen von der apostolischen und altkirchlichen Lehre« (92). Tatsächlich geraten die Protestanten in die Gefahr einer inneren Zerreißprobe, die die Anglikaner schon vor die Existenzfrage gestellt hat.

Theurer gibt mit seinen Überlegungen dem Reformationsjubiläum im Jahr 2017 gewaltige Anstöße. Die Frage ist nur, ob die reformatorischen Gemeinschaften noch die innere Geschlossenheit zu einem gemeinsamen Schritt haben. Wenn nicht, ist der Einzelne zur Entscheidung gerufen. Theurer propagiert nicht eine versöhnte Verschiedenheit (die letztlich zu keiner Einheit führt, sondern zur Zementierung der bestehenden Trennung), sondern eine Einheit in der *Catholica*.

Das Buch, für das der Verlag sicher einen Mengenrabatt gibt, gehört in jeden Schriftenstand. Möge das Buch, das inzwischen die zweite Auflage erhalten hat, gelesen werden.

Anton Ziegenaus, Bobingen

## Pastoraltheologie

Jürgen Erbacher (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes. (Reihe: Theologie kontrovers)*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2012, 260 S., ISBN 978-3-451-30577-1, 14,99 Euro.

In diesem Band versammelt der Herausgeber, der Redakteur in der Redaktion »Kirche und Leben katholisch« beim ZDF ist, 20 Beiträge von Persönlichkeiten aus verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens (Theologie und Kirche, Politik, Soziologie, Rechtswissenschaft und Journalismus). Die Autoren ringen in ihren Stellungnahmen intensiv um das rechte Verständnis dessen, was Papst Benedikt XVI. in seiner Konzerthausrede zu bedenken gab. Welche Konsequenzen sind aus seinen Worten zu ziehen? Was bedeutet seine Vision von der Erneuerung der Kirche konkret? In seinem Vorwort (8–10) betont Erbacher, dass die Freiburger Rede den »fulminanten Abschluss« des viertägigen Besuchs des Heiligen Vaters in seinem Heimatland bildete.

Erzbischof Robert Zollitsch, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, will in seinem Beitrag (»In der Welt, aber nicht von der Welt«; 18–33) die Freiburger Konzerthausrede »in einen größeren Kontext einordnen« (19). Der Kontext dieser Rede ist »nicht politischer, sondern theologischer Natur«. Wenn Benedikt XVI. von »Privilegien« spricht, ist dieser Begriff »einer allgemeinen theologischen Reflexion und nicht der Arena des politischen Kampfes zuzuordnen« (20). Der Papst will die Hinwendung der Kirche zur Welt »nicht angepasst, sondern beseelt durch die Andersartigkeit Gottes und die Hinwendung zu ihm« (21). Das Entscheidende ist für den Heiligen Vater, »darauf aufmerksam zu machen, dass vor allem anderen Gott der Vorzug zu geben ist und sich daraus dann erst die nachfolgen-

den Aufgaben in der Sendung der Kirche ableiten« (21). Erzbischof Zollitsch sieht Gefährdungen der Kirche von zwei Seiten, einerseits von Seiten einer Weltflucht und andererseits von Seiten eines Indifferentismus. Benedikt XVI. spricht nicht von einer auf fragwürdige Weise spiritualisierten Existenzweise der Kirche, sondern von einer Lebensweise, die sie bestmöglich als innerweltliche Zeugin einer weltüberschreitenden Botschaft und Liebe Gottes wirken lässt. Um ihres Auftrags willen hat sich die Kirche der Welt in Liebe zuzuwenden. Im Blick auf ihr Handeln steht die Kirche in Gefahr, sich die Hände »schmutzig zu machen«, da sie in einer von Sünde und Orientierungslosigkeit gezeichneten Welt wirkt. »Die katholische Moraltheologie geht klar von der Auffassung aus, es gebe dichotomisch entweder »Richtig« oder »Falsch« und nichts Drittes – während man im evangelischen Raum vielleicht eher meint, der Mensch handle so oder so sündig und bedürfe immer ... der Heilung durch die Gnade. ... Es bleibt eine stete Herausforderung, den Spuren dieser Welt im Sinne einer ungebrochenen Eindeutigkeit und Reinheit zu enttrinnen« (23). Im Bereich des Lebensschutzes z. B. erlebe man die »geradezu gebieterische Präsenz des ethisch Unrichtigen« (23). Wie die Versuchung einer Weltflucht eine Realität darstellt, so stehen wir auf der anderen Seite »in Gefahr, unter dem Deckmantel der Menschlichkeit den Blick auf Gott zu verstellen« (24). Das falsche Extrem auf dieser Seite sind der Verzicht auf Unterscheidung und die kritiklose Anpassung. Das vom Papst als »Entweltlichung« Geforderte bewegt sich zwischen diesen beiden Extremen. Es bedarf v. a. der Verwurzelung in Gott, die uns zeigt, wie unsere Sendung in der Welt Gestalt gewinnen kann. Erzbischof Zollitsch sieht in der Perikope von der Versuchung Jesu (Lk 4,1–13) einen »sehr passenden« Referenztext für das Bemühen um die Erneuerung und Vertiefung des Glaubens durch eine ausgewogene »Entweltlichung«. Der Verführer spricht Jesus auf drei zentrale Kräfte des menschlichen Lebens an (Macht, Besitz, Ehre). Kirche muss »dienende Kirche« sein. Die Tatsache geistlicher und gesellschaftlicher Machtausübung provoziert zur Klärung der Frage, ob diese Macht in Übereinstimmung mit den Weisungen des Herrn steht. Mit Recht fährt Erzbischof Zollitsch fort: »Wer von einer dienenden Kirche spricht, sollte nicht kurzschlüssig oder gar selbstgerecht einen Machtbegriff zugrundelegen, der grundsätzlich moralisch negativ aufgeladen ist. Er tut gut daran, die Funktionalität der Macht ... in den Blick zu nehmen. Man muss dann auch ganz unzweideutig ... eine veräußerlichte Machtkritik zurückweisen, wonach geistlich und lehramtlich begründete (oder gar im Glauben wur-

zeln) Regelungen und jurisdiktionelle Befugnisse auf jeden Fall überwunden und in einem Prozess der Weltangleichung entfernt werden sollten« (27). Die Kirche in Deutschland verfügt über materielle Möglichkeiten wie kaum eine andere Ortskirche. Es gehe um eine pastoral sensible Nutzung kirchlicher Finanzen. Die Impulse des Papstes für das innerkirchliche Gespräch und die stets erforderliche Neubestimmung christlichen Handelns in der Welt von heute sind »beträchtlich« (33).

Walter Kardinal Kasper weist in seinem Statement (»Kirche – in der Welt, nicht von der Welt«; 34–37) darauf hin, dass der Papst mit seiner Freiburger Rede »für Diskussion gesorgt und Irritationen ausgelöst« (34) hat. Es habe »überrascht«, dass er von einer »Entweltlichung« der Kirche gesprochen habe. Man könne – so Kardinal Kasper – »fragen, ob Entweltlichung ein besonders glücklicher Ausdruck für das gemeinte, sehr ernste Anliegen war« (34). Der Ausdruck stammt von R. Bultmann, und von katholischer Seite setzte man der Bultmannschen Entweltlichung den eher inkarnatorischen Zug katholischer Ekklesiologie entgegen. Benedikt XVI. spricht ausdrücklich von der Weltsendung der Kirche. Er hat dazu eingeladen, *ecclesia semper purificanda* (vgl. »Lumen Gentium«, Nr. 8) zu sein. Jedem müsse klar sein, dass in dem Maß als beide großen Kirchen in Deutschland innerhalb einer pluralistischen gewordenen Gesellschaft in eine neue Diasporasituation geraten und zu großen Minderheiten werden, die Dinge nicht einfach bleiben können, wie sie unter ganz anderen geschichtlichen Voraussetzungen geworden sind. Apostolische Einfachheit und franziskanischer Geist können die Kirche neu glaubwürdig machen. Der Heilige Vater wolle wachrütteln und die Ortskirche in Deutschland ermahnen, im Licht des Evangeliums über die konkrete Gestalt der Kirche in diesem Land kreativ nachzudenken. Die Kirche müsse sich »neu fit machen« für ihre missionarische Sendung.

Jede kirchliche Organisation muss sich – so Peter Neher, der Präsident des Deutschen Caritasverbands, in seinem Beitrag (»Für eine diakonische Kirche mitten unter den Menschen«; 47–60) – »immer wieder fragen, ob sie ihren biblischen und kirchlichen Wurzeln treu ist und ob sie im Dienst des Menschen steht oder ob sie eine Arbeit nur deshalb erledigt, weil es dafür Geld gibt oder Einfluss« (48). Insofern ist der Hinweis des Papstes »ein wichtiger Denkanstoß«. Auch sein Aufruf zur notwendigen Herzensbildung »greift viele Initiativen der letzten Jahre auf, das christliche Profil der Caritaseinrichtungen zu stärken und den Mitarbeitenden Wege der Glaubenserfahrung zu eröffnen« (48). In seiner Enzyklika *Deus caritas est* fordert Benedikt

XVI. für die im kirchlichen Liebesdienst Tätigen Herzensbildung und fachliche Kompetenz. Er formuliert in der Enzyklika einen »hohen Anspruch«, wenn er Folgendes feststellt: Die in der Caritas Tätigen »müssen zu jener Begegnung mit Gott in Christus geführt werden, die in ihnen die Liebe weckt und ihnen das Herz für den Nächsten öffnet, so dass Nächstenliebe für sie nicht mehr ein sozusagen von außen auferlegtes Gebot ist, sondern Folge ihres Glaubens, der in der Liebe wirksam wird« (zit. nach 52). Der Papst habe in seiner Enzyklika mit Recht darauf hingewiesen, dass es an der Zeit sei, »angesichts des Aktivismus und des drohenden Säkularismus vieler in der karitativen Arbeit beschäftigten Christen die Bedeutung des Gebetes erneuert zu bekräftigen« (zit. nach 56). Die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit ist das beste Zeugnis für Gott.

Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, weist in seiner erhellenden Abhandlung (»In der Welt, nicht von der Welt. Das Kirchenbild der Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. im Licht des Neuen Testaments«; 61–75) darauf hin, dass ein Wort des betenden Jesus (Joh 17,16) der »Konstruktionspunkt« der Freiburger Rede gewesen ist. Bereits in seinen frühen Studien zur Kirche habe Joseph Ratzinger – in kritischer Auseinandersetzung mit Bultmann – von der Notwendigkeit einer »Entweltlichung« gesprochen, um eine auf Gott konzentrierte, sakramental aktive, spirituell profilierte Glaubensgemeinschaft von einer gut angenommenen Religionsagentur abzusetzen. Das Kirchenverständnis der Freiburger Rede ist nur vom Bild der Kirche im Neuen Testament her zu verstehen. Die Sendung der Kirche erklärt sich »aus der Gegenwart des Wortes Gottes in der Welt, aus der Beauftragung und Bevollmächtigung von Zeugen durch Jesus, aus der Treue zum Auftrag und dem Selbstbewusstsein, aber auch aus der Demut des Glaubens« (63). Benedikts Rekurs auf das Alte Testament ergibt sich präzise aus der Schrifthermeneutik Ratzingers. Der Heilige Vater geht »nicht in dieselbe Richtung wie diejenigen, die in der Kirche eine »Kontrastgesellschaft« sehen, die im Haus des Glaubens eine Welt der Gerechtigkeit errichtet; bei ihm ist das Verhältnis von Politik und Religion kritischer, dialektischer und konstruktiver. Deshalb war die Provokation der Freiburger Rede so groß, ihr Echo so laut und die Kritik so stark, vor allem innerhalb der Kirche« (64 f). Beim Papst ist die »Entweltlichung« die »Konzentration der Gläubigen auf die Botschaft des Evangeliums, das Wissen um die übernatürliche Sendung der Kirche und die Einübung der geistlichen Armut« (67). Bei seinen

exegetischen Rückfragen an das Kirchenverständnis Benedikts XVI. stellt Söding fest, dass das johanneische Kirchenbild »ein besonders spirituelles« ist. Es gebe auch andere Kirchenbilder, die mehr auf die Ethik setzen. »Das würde der Papst nie leugnen« (68). Das Johannesevangelium ist »eher geeignet, grundlegende Alternativen freizulegen als konkrete Aktionen vorzugeben. Wer eine johanneisch stimulierte Sprache wählt, ... bleibt deshalb auf der Ebene grundsätzlicher Klärungen und kann nicht sofort als Faktor in der immer problematischen Entwicklung von Handlungsoptionen ... einkalkuliert werden« (68). Was es heißt, Kirche *in der Welt* zu sein, hat der Papst in der Freiburger Rede »kaum entfaltet«. Aber in seiner Regensburgrede (2006) habe Benedikt XVI. nachgezeichnet, was das Evangelium »an Problembewusstsein und Wahrheitsgehalt gewonnen hat, weil Paulus auf den Areopag gegangen ist, um mit den Philosophen seiner Zeit zu diskutieren« (70). »Gerade die Moderne mit der Pluralität ihrer Lebensformen und Sinnentwürfe, mit ihrer Professionalität von Berufserfahrungen und Forschungsergebnissen, mit ihrer Skepsis gegen Monopole aller Art ist ein äußerst dankbarer – wenn auch nicht immer einfacher – Gesprächspartner des Christentums« (71). Die Entweltlichung, die der Papst von der Kirche in Deutschland fordert, ist keine Flucht aus der Welt, auch keine Flucht vor Verantwortung; sie ist vielmehr ein »Aufruf zum Fasten« (71). Die Freiburger Rede hat »eine klare Adresse«. Ratzingers Ekklesiologie und die Predigten des Heiligen Vaters sind »um einiges facettenreicher« als das, was er in Freiburg angesprochen hat. Dass eine Reform nur aus der Umkehr zu Gott heraus gelingen kann, ist »der päpstliche Beitrag« zur gegenwärtigen innerkirchlichen Debatte in Deutschland. Er habe damit den Dialogprozess beflügeln wollen.

Der Papst hat – so Ursula Nothelle-Wildfeuer, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, in ihrem Beitrag (»Entweltlichung – ein sperriger Begriff, ein herausfordernder Appell. Sozialethische Anmerkungen zur Konzerthausrede des Papstes«; 90–102) – in seiner Rede »keine konkreten Handlungsanweisungen zur (Re-)Organisation und Neustrukturierung kirchlichen Lebens in Deutschland« (91) gegeben. Es geht Benedikt XVI. um die fundamentale Frage, wie kirchliche Erneuerung aussehen kann. Schon in seiner Schrift »Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie« (Düsseldorf 1969) habe Ratzinger nach dem Bezugspunkt gefragt, von dem aus die Erneuerung ihren Maßstab herleiten muss. Diakonia bzw. Weltendienst ist einer der drei konstitutiven Weisensvollzüge von Kirche. Welcher Begriff von Welt

liegt dem Verständnis von Entweltlichung zugrunde? Für den Papst ist entscheidend, dass Inkarnation nicht einfach bedeuten kann, »die Welt in ihrer Weltlichkeit zu bestätigen und ihr Gefährte zu sein, der sie ganz so lässt, wie sie ist« (zit. nach 93). Die Weltzuwendung Gottes in Jesus Christus hat »die Einbeziehung der Welt in Christus und so die »Verchristlichung« der Welt zum Ziel« (J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 123). Joseph Ratzinger unterscheidet in seiner Ekklesiologie zwischen der Verchristlichung der Welt, die eine logische Konsequenz der Soteriologie und des Verständnisses von Christus als des Allherrschers darstellt, und einer integralistischen »Verkirchlichung der ganzen Welt und all ihrer Bereiche« (Das neue Volk Gottes, 123), die er als problematisch ansieht. Die Welt müsse »von der Kirche als Welt akzeptiert und respektiert werden« (Das neue Volk Gottes, 124). Dabei vollzieht sich Säkularisierung, d. h. »Rückgabe des Weltlichen an die Welt«, und »zugleich eine tiefgehende Entweltlichung der Kirche« (Das neue Volk Gottes, 126). Zum Stichwort »Rückgabe« bemerkt Nothelle-Wildfeuer allerdings, man könne für die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Welt nicht behaupten, die Kirche selbst sei der entscheidende Akteur gewesen, der die Welt freigegeben habe. Vielmehr habe sich die Welt von der Kirche »emanzipiert«; das im Zweiten Vatikanum gesprochene ressentimentfreie Ja zu dieser neuen Situation musste der Kirche abgerungen werden. Mit dem Begriff »Welt« sind bei Benedikt XVI. wesentliche Strukturen, Institutionen und Organisationen verbunden. Der Papst beklagt – so Nothelle-Wildfeuer – geist-entleerte Strukturen, die zum Selbstzweck geworden sind. Der Heilige Vater habe die Säkularisation von 1803 als »ein für die Kirche letztlich positives Geschehen« (95) interpretiert, wodurch sie sich auch von einer »materiellen und politischen Last« befreit habe, um wieder glaubhafter Zeugnis geben zu können. Diese Sichtweise des Papstes habe die Zuhörer in Freiburg »zunächst ratlos« (95) gemacht; denn von den unmittelbaren Folgen her musste die Säkularisation für die Kirche »als bedrohende und sogar zerstörende Kraft« (95) gewertet werden. Aus der zeitlichen Distanz heraus gebe es allerdings auch die – von Benedikt XVI. hervorgehobene – positive Seite. Die Säkularisation »hat die Kirche vor einer Verfestigung ihrer aus dem Mittelalter tradierten Formen bewahrt, sie wurde zu einer Kirche, die der Moderne und ihrer Gesellschaft eher gerecht werden konnte. Kräfte für die innerkirchliche Erneuerung, für die Seelsorge, wurden freigesetzt« (95). »Mit Recht« beklagt der Papst – so Nothelle-Wildfeuer –, dass vieles in der Kirche zu sehr von der Mentalität des

Machers und zu wenig vom festen Vertrauen auf Gott geprägt ist. »Unsere gegenwärtige Reform ist entscheidend von der Suche nach neuen geeigneten Strukturen getragen; wäre es aber nicht mindestens so bedeutsam, auch nach dem Kern unseres Glaubens zu fragen, sich darüber klar zu werden, welche Bedeutung das Skandalon des Kreuzes in unserer modernen Gesellschaft und für sie hat?« (97) Bezüglich des Themas »Weltverantwortung der entweltlichten Kirche« lassen sich in Joseph Ratzingers Schrift »Die christliche Brüderlichkeit« (1960) konkretere Hinweise finden.

Ludwig Ring-Eifel, Chefredakteur der katholischen Nachrichtenagentur KNA, weist in seinem Aufsatz (»Kontext und Horizont der Freiburger Konzerthausrede des Papstes«; 195–209) darauf hin, dass Benedikt XVI. bei seinen Ansprachen in Deutschland mehrere Male auf ältere Texte aus seiner Zeit als Theologieprofessor zurückgegriffen hat. Seine Vision der Kirchenreform sei vor allem in den Predigten im Berliner Olympiastadion und auf dem Domplatz in Erfurt, in Freiburg bei seiner Rede an das ZdK und bei der Konzerthausrede sichtbar geworden. Da liberale Katholiken schon länger von einem »Reformstau« sprechen, musste der Papst »den Forderungen des Reformflügels seine eigene Vision einer Erneuerung der angeschlagenen und orientierungslos wirkenden katholischen Kirche in Deutschland entgegenstellen« (199). Im Berliner Olympiastadion habe der Heilige Vater »zwischen den Zeilen« Folgendes mitgeteilt: »Selbst aus der Perspektive des Konzils sind die jüngsten deutschen Reformideen Holzwege« (200). Benedikt XVI. unterstreicht die wesensmäßige Kontinuität der Kirche in der Geschichte (Kirche als universales Heils-sakrament). In Berlin zeichnete er ein »recht holzschnittartiges Bild von der Kirchenkrise, von der wahren Kirche und den verfehlten Ideen der Reformer« (201). Bei seiner Rede an die Mitglieder des ZdK sprach der Papst von der Notwendigkeit einer wirklichen Erneuerung. In Freiburg äußerte er eine – franziskanisch inspirierte – radikale Reformvision. Er macht sich zum Wortführer einer »wahren Reform«, die »eine radikale Umkehr der Kirche und eine Reinigung des Glaubens erfordert« (208). Die Aussagen im Freiburger Konzerthaus erfahren – so Ring-Eifel mit Recht – eine Weiterführung in der Ansprache Benedikts XVI. an die Mitglieder der Römischen Kurie vom 22.12.2011: »Der Kern der Krise der Kirche in Europa ist die Krise des Glaubens. Wenn wir auf sie keine Antwort finden, wenn Glaube nicht neu lebendig wird, tiefe Überzeugung und reale Kraft von der Begegnung mit Jesus Christus her, dann bleiben alle anderen Reformen wirkungslos« (zit. nach 209).

Stefan Muckel, Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht in der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln, geht in seinem Aufsatz (»Die Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. aus der Sicht des deutschen Staatskirchenrechtlers«; 224–239) der Frage nach, welche Bedeutung die Konzerthausrede für das Staatskirchenrecht im Allgemeinen hat. Wer durch die Rede des Papstes die Kirchensteuer, die Staatsleistungen und das gesamte geltende Staatskirchenrecht in Frage gestellt sieht, »überdehnt die Ausführungen des Heiligen Vaters« (226). Benedikt XVI. hat »erkennbar keine konkreten Forderungen gestellt« (226). Aus seinen Worten ergebe sich aber ein »Spannungsverhältnis«. Dieses »besteht zwischen dem Anspruch der Kirche, den Glauben zu verkünden und zu leben, und ihrem Engagement in der Welt, das diesem Anspruch möglicherweise nicht immer gerecht wird« (227). Das Staatskirchenrecht ist hierzulande – so Muckel – »in seinen wichtigsten Elementen verfassungsrechtlich verbürgt« (227). Mit Blick auf den wachsenden religiösen Pluralismus in Deutschland wird das Staatskirchenrecht vielfach auch »Religionsverfassungsrecht« genannt. Zu den wesentlichen Grundlagen dieser Materie gehört das Grundrecht der Religionsfreiheit (vgl. Grundgesetz Art 4 Abs. 1 und 2). Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Rechtsprechung die Religionsfreiheit »weit ausgedehnt« (228). Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG) könne »nicht hoch genug veranschlagt werden« (229). In einer vielbeachteten Entscheidung aus dem Jahr 2000 hat das BVerfG auch den Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts »als Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit qualifiziert« (232). Für das deutsche Staatskirchenrecht prägend ist schließlich die Trennung von Staat und Kirche, die in dem Verbot der Staatskirche nach Art 140 GG zum Ausdruck kommt. Vor allem diese Vorschrift wird heute mit Recht als Grundlage dafür gedeutet, dass der vom Grundgesetz geformte Staat auf weltliche Aufgaben reduziert ist. Die Pflege von Religion und Weltanschauung ist ihm entzogen; er ist in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht neutral. Das Grundgesetz beschränkt sich auf eine »Trennung von Staat und Kirche in der Wurzel« (233). Es hat sich gezeigt, dass Versuche einer absoluten Trennung von Staat und Kirche scheitern. Das deutsche Staatskirchenrecht wendet sich gegen eine ausgrenzende Diskriminierung des Religiösen. Es hat verstanden, dass Trennung die Voraussetzung zu einem Arrangement in wechselseitiger Freiheit ist. Dem deutschen Staatskirchenrecht wird »al-lenthalben attestiert, dass es zukunftsfähig ist« (234). Die dramatisch sinkenden Mitgliederzahlen

der christlichen Kirchen stellen für das Staatskirchenrecht allerdings eine »Herausforderung« (235) dar. In erster Linie besteht diesbezüglich eine Bewährungsprobe für die Kirchen selbst. Das deutsche Staatskirchenrecht ist eine besonders freiheitliche Ordnung für ein Gegenüber und ein Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften. Die Ausführungen des Papstes in Freiburg »legen nicht nahe, dass die Kirche in Deutschland in mehr oder weniger großem Maße den Rückzug aus den bisher vor ihr genutzten Bereichen ... einleiten möge« (237).

Im vorliegenden Band sind außerdem noch folgende Autoren mit Beiträgen vertreten: Alois Glück, Jürgen Erbacher, Hans-Joachim Höhn, Franz-Xaver Kaufmann, Michael N. Ebertz, Magnus Striet, Gregor Maria Hoff, Wolfgang Thierse,

Hermann Kues, Winfried Kretschmann, Stefan Ruppert, Klaus Nientiedt und Ansgar Hense. Diese Publikation enthält höchst interessante Stellungnahmen zur Freiburger Konzerthausrede. Nachdem in ersten, zeitnahen öffentlichen Kommentaren manche Fehlinterpretationen dieser Rede in die Welt gesetzt wurden, kommt den Autoren dieses Bandes das Verdienst zu, niveauvolle Kommentare und auch weiterführende Optionen vorgelegt zu haben. Dabei zeigt sich, dass die Autoren ein breites Spektrum von Positionen repräsentieren. Alle sind sich einig, dass der Papst aufhorchen lassende Impulse gegeben hat. So kann man nur hoffen, dass die von Benedikt XVI. eröffneten Horizonte die missionarische Kraft der Kirche in Deutschland beflügeln.

*Josef Kreiml, St. Pölten*

### **Anschriften der Herausgeber:**

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stichelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Dr. Andrea Villafiorita Monteleone, Via Corridoni 6, I-16145 Genova

Dr. Józef Młynski, Lwowska 102, PL-33-100 Tarnow

Prof. Dr. Veit Neumann, Domplatz 7, D-93047 Regensburg

Dr. Alexander Desečar, Postfach 2164, D-57241 Netphen

B31765

29. Jahrgang Heft 2/2013

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 Hofmann: *Paramente am Leib der Liturgie. Der liturgiewissenschaftliche Beitrag von Joseph Braun SJ (1857–1947) und seine systematisch-theologische Bedeutung* . . . . . 81
- Heinz Sproll: *Die mimetische Maschine kat exochen: Roms universale Deutungshegemonie als zentrales Referenzobjekt bei Martin Heidegger* . . . . . 94
- Regina Willi: *Die marianische Deutung der alttestamentlichen »Weisheit« bei Joseph Ratzinger und Leo Scheffczyk* . . . . . 110
- Josef Kreiml: *»Am Ende dieser Tage sprach Gott zu uns durch seinen Sohn« (Hebr 1, 2)* . . . . . 126

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Fatima: Auf dem Weg zur kirchlichen Anerkennung Die religiös-politische Lage vor 1930* . . . . . 136

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 148

*Priestertum – Fundamentaltheologie – Dogmatik und Fundamentaltheologie – Kirchengeschichte – Interreligiöser Dialog*

*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

## Paramente am Leib der Liturgie. Der liturgiewissenschaftliche Beitrag von Joseph Braun SJ (1857–1947) und seine systematisch-theologische Bedeutung

*Von Peter Hofmann, Augsburg*

Paramentik, nämlich die Behandlung des Textilen im Kontext der Liturgie, ist generell kein Thema in der systematischen Theologie, weder für die Dogmatik noch die Fundamentaltheologie. Dies gilt – leider! –, obwohl sie sich als Schnittstelle zwischen Theologie und Kunstwissenschaft besonders qualifiziert, denn beide Disziplinen bearbeiten hier unter verschiedenen Zugangsweisen dasselbe Material. Allerdings dürfte von den theologischen Disziplinen eher die Liturgiewissenschaft in Frage kommen. Deren Beiträge zur Paramentik konzentrieren sich allerdings eher auf zwei Aspekte: den Dialog mit der Kunst und den Künstlern einerseits und eine mehr pastoralliturgische Fragestellung andererseits. Paramentik wird also eher unter ästhetischen oder praxisrelevanten Aspekten betrieben. Ihre Geschichte scheint insbesondere von Joseph Braun in monumentaler Weise vollständig dokumentiert zu sein. Etwaige Lücken werden durch die Kataloge namhafter Kunsthistoriker wie etwa Karen Stolleis geschlossen, wenn es darum geht, bestimmte Sammlungen wie beispielsweise die historischen Paramente der Dome von Halberstadt, Brandenburg oder Frankfurt zu erfassen.<sup>1</sup>

In drei Schritten möchte ich das Werk von Joseph Braun als Problemanzeige angehen. 1. Zunächst ist zu fragen: Können und sollen Paramente (wie übrigens andere liturgische Gegenstände auch) überhaupt theologisch von Interesse sein? 2. Dabei wird es wichtig sein, den methodischen Status und die Rezeption von Brauns Forschungen genauer anzusehen. 3. Ohne einen theologischen Begriff von Paramentik kann ein Theologe im Dialog mit Kunsthistorikern wenig sagen, was diese nicht vorher und meist besser wissen. Wahrscheinlich würde das Gespräch sonst für beide Seiten unergiebig bleiben: für die Kunsthistoriker aus dem eben genannten Grund,

---

<sup>1</sup> KAREN STOLLEIS, *Der Frankfurter Domschatz. Bd. I: Die Paramente. Liturgische Gewänder und Sticke-  
reien – 14. bis 20. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission XVI,1),  
Frankfurt am Main 1992; dies., *Messgewänder aus deutschen Kirchenschätzen vom Mittelalter bis zur  
Gegenwart. Geschichte, Form und Material*. Regensburg 2001; dies., *Heilige Gewänder – Textile Kunst-  
werke. Die Gewänder des Doms zu Brandenburg im mittelalterlichen und lutherischen Gottesdienst*. Be-  
gleitband zum Katalog: *Liturgische Gewänder und andere Paramente im Dom zu Brandenburg* (Schriften  
des Domstifts Brandenburg 1), Regensburg 2005; außerdem diverse Forschungen zu den historischen Pa-  
ramenten der Pfarrkirche St. Valentin/Kiedrich und St. Veit/Oberhörsstadt.

für den Theologen, weil das Thema für ihn bestenfalls »interessant« wäre – ein freundliches Wort für »theologisch belanglos«. Aber gerade so ist es nicht, wie sich zeigen wird.

### *Paramente als Adiaphora?*

Nicht Theologen oder Liturgiewissenschaftler, sondern Kultur- und Kunstwissenschaftler widmen sich der Paramentik – dies ist ein irritierender Sachverhalt, für den es verschiedene Gründe gibt. Einen Grund möchte ich allerdings vorweg behandeln, auch um meinen eigenen Zugang zum Thema zu rechtfertigen. Paramente sind nicht bloße museale oder ästhetische Artefakte, sondern liturgische Funktionsgegenstände. Sie sind ein materialer Teil der liturgischen Handlung; in ihr inszenieren sie die Rollen der Agierenden oder deren Funktionsorte, außerdem die für die Handlung unerläßlichen *vasae sacrae*. Für Martin Luther handelt es sich dabei um sog. »Adiaphora«. Dieser Begriff bezeichnet zunächst in der Tradition stoischer Ethik die Dinge, die für eine Sache äußerlich und von sich selbst her indifferent sind. Solche »Mitteldinge« müssen nicht völlig gleichgültig sein, so dass ihr Gebrauch ganz beliebig oder auch verzichtbar wäre. Der stoische Weise geht mit den Adiaphora der Welt gewissermaßen hypothetisch so um, »als ob« sie wirkliche Güter seien.<sup>2</sup> In der Sache sind sie jedoch gleichgültig. Die Position Philipp Melanchthons im Adiaphoristenstreit des 16. Jahrhunderts trägt Züge dieses Denkens: Er sieht keine Probleme, die adiaphoren katholischen Riten beizubehalten, sofern sie der freien Predigt nicht entgegenstehen. Die echten Lutheraner, die sich als Genesio-Lutheraner bezeichnen, kennen allerdings keine Adiaphora mehr, wenn das Bekenntnis gefordert oder ein Ärgernis gegeben ist. In Zwang und Verfolgung bleiben die Mitteldinge, in diesem Fall die katholischen Riten und ihre sinnfälligen Ausdrucksformen bis hin zu den Paramenten, eben nicht neutral, selbst wenn sich ihnen ein gewisser ästhetischer oder catechetischer Wert zusprechen ließe.

Die liturgischen Gegenstände gelten also nach dem Augsburger bzw. Leipziger Interim von 1548 bestenfalls als »Mitteldinge«. Über ihre bloße und sachlich notwendige Funktionalität hinaus haben sie nichts zu bedeuten. Sie sind äußerliche Zutaten und haben mit der Medialität oder Performanz des liturgischen Geschehens strenggenommen nichts zu tun. Wenn das reine Wort da ist, bedarf es keiner weiteren Visualisierung und Inszenierung.

Für die katholische Seite ist der Status solcher liturgischen Gegenstände zwar nicht in dieser Weise eindeutig als der Status von Adiaphora bestimmt; er ist aber auch keineswegs theologisch geklärt. Eine solche Klärung scheint auch kaum notwendig zu sein, wenn deren Funktion durch die Rubriken hinreichend geregelt wird. Die Theologie der Liturgie beschränkt sich meist auf eine Allegorese der Messerkklärung, die von Amalar von Metz über Thomas und Bonaventura bis unmittelbar in die Zeit vor der Liturgiereform reicht. Die klassischen Sakristeigebete für Priester und

<sup>2</sup> Vgl. MAXIMILIAN FORSCHNER, *Die stoische Ethik*, Stuttgart 1981, 114–226.

Bischof, die beim Ankleiden die Paramente allegorisch ausdeuten, sind aber längst entfallen, damit aber auch der Anlass, grundsätzlich über Paramente zu sprechen.<sup>3</sup> So bleibt nur das liturgische Recht. Bis hin zum »Repertorium Rituum«, der »Zusammenstellung der rituellen Vorschriften für die bischöflichen und priesterlichen Funktionen«, das von Philipp Hartmann bzw. Joseph Kley von 1857 bis 1940 in 14 Auflagen herausgegeben wurde, erscheint allenfalls der liturgisch-rechtliche Status der Dinge definiert. Die *Institutio Generalis* des aktuellen *Missale Romanum*, deutsch als »Allgemeine Einführung in das Meßbuch« in ihren drei Fassungen von 1975 an (bis 2002 in der *Editio typica tertia*), regelt den Umgang mit der liturgischen Inszenierung im allgemeinen und mit Paramenten im besonderen eher großzügig; aber auch sie ist im Verhältnis zu den jeweiligen Rubriken durchaus nicht immer eindeutig oder auch nur widerspruchsfrei.<sup>4</sup> Bezeichnend erscheint mir, dass ein Standardwerk wie das »Handbuch der Liturgiewissenschaft« in seinem monumentalen Teilband zur Eucharistie nicht einmal das Stichwort »Paramente« oder »Paramantik« kennt.<sup>5</sup> Die Instruktion der römischen Kongregation für den Gottesdienst »*Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind« (25. März 2004), wiederholt und präzisiert die Normen des *Missale* auch da, wo von den liturgischen Gewändern die Rede ist (Nr. 121–128). Insgesamt lässt sich sagen: Die aktuelle katholische Liturgiewissenschaft bewegt sich zwischen historisch-kritischer Quellenforschung und dem Anspruch, »aus dem konkreten Vollzug« die »wichtigsten gottesdienstlichen Handlungen« zu analysieren<sup>6</sup>. Sie orientiert sich aber gerade nicht an der Performanz und Medialität der liturgischen Handlung im Ganzen, sondern an *Quellentexten*<sup>7</sup>. Zwar nehme »die liturgische Kleidung an der anamnetischen Grunddimension der Liturgie teil«, zwar gebe es »im Bereich der Zeichen und Symbole [...] keine ‚Nebensachen‘, da jedes falsch gesetzte Zeichen zum beherrschenden Störfaktor werden kann«<sup>8</sup>. Dass aber Liturgie als Handlung insgesamt ein Zeichen und der Text deutender Teil dieses Zeichengeschehens ist, lässt sich den Ausführungen nicht entnehmen. Odo Casels »Mysterientheologie« hat vor gut zwei Generationen noch das Heilsdrama der Litur-

<sup>3</sup> Diese ausdeutenden Gebete sind in allen Ausgaben des *Missale* vor der Liturgiereform des II. Vatikanum enthalten. Nur auf sie bezieht sich auch Josef Andreas Jungmann, der keine Liturgie-theologie, sondern laut Untertitel seines Standardwerkes »Eine genetische Erklärung [!] der römischen Messe« bieten will (*MIS-SARUM SOLLEMNIA*. Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse, Wien 1948, 345–360).

<sup>4</sup> Vgl. DENNIS C. SMOLARSKI, *The General Instruction of the Roman Missal, 1969–2002. A Commentary*, Collegeville/Minnesota 2003, 29 bzw. 41ff.

<sup>5</sup> HANS BERNHARD MEYER SJ, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 4), Regensburg 1989; ders., *REGISTERBAND*. Regensburg 1997. Der langjährige Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Annibale Bugnini, widmet – wenig überraschend – der Frage nach den Paramenten nur gelegentliche rechtliche und pastoralliturgische Anmerkungen (*LA RIFORMA LITURGICA* [1948–1975], Rom 1997).

<sup>6</sup> REINHARD MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn/München 2001, 32 (kein Stichwort zu Paramenten im Register!).

<sup>7</sup> So auch ALBERT GERHARDS/BENEDIKT KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006.

<sup>8</sup> Ebd. 212.

gie *vor Augen* gesehen und so die liturgische Erneuerung befördert; hier ist sie auf eine Randglosse reduziert. Die Liturgiewissenschaft scheint mir durchweg primär textbezogen, nicht aber textilbezogen zu argumentieren, auch wenn sie einen systematisch-theologischen Ehrgeiz entwickelt. Sie hat Texte vor Augen, nicht Bilder und Handlungen. Trotz aller liturgischen Erforschung dieses reichen Feldes durch Joseph Brauns, der ja ebenso wie sein jüngerer Ordensmitbruder Joseph Andreas Jungmann »eine genetische Erklärung« liturgischer Dinge und insbesondere der Paramente vorlegen wollte? Oder – provokativ gefragt – vielleicht auch gerade wegen solcher, zumindest in ihrem Anspruch, erschöpfend vollständiger Materialsammlungen? Wenn es sich zudem letztlich auch im katholischen Bereich nur um »Adiaphora« handelt, dann liegt der Mangel an theologischem Interesse an Joseph Brauns auf der Hand. Warum sich mit etwas beschäftigen, was systematisch belanglos und nach der Liturgiereform ohnehin nur rudimentär geregelt ist? Dieses Feld wäre den Ästheten, als Liebhaber, Sammler und Gestalter textiler Kunst, und natürlich den Kunsthistorikern zu überlassen. Und dies scheint der Fall zu sein.

## *2. Vollständige genetische Erklärung und Restauration: Joseph Brauns methodischer und praktischer Anspruch*

Die 3. Auflage des »Lexikon von Theologie und Kirche« wertet die Werke Brauns durch Rupert Berger: Sie seien »wegen ihrer umfassenden Materialsammlung u.[nd] Quellendurchmusterung [!] bis heute unersetzlich«<sup>9</sup> – eine milde und positive Variante zum Eintrag der vorhergehenden 2. Auflage, in der Michael Hartig resümiert, Brauns sei »kein Bahnbrecher geisteswissenschaftlicher und formanalytischer Methoden gewesen«, sondern lediglich ein Handbuchkompilator, der »ein unumgängliches Hilfsmittel für jedermann« hergestellt habe.<sup>10</sup> Brauns selbst stellt in der 1. Auflage sein Anliegen für die Theorie der Paramentik dar, nämlich die Paramente zu klassifizieren – ein systematischer Anspruch –, »die liturgischen Vorschriften« und Verwendungen sowie ihre Symbolik zu behandeln. Für die Praxis, die er historisch erschließt, deutet er eine Methode der genetischen Erklärung an. Die Paramentik habe sich in kirchlicher Vorschrift und Tradition entfaltet und ihren Höhepunkt im 13. bis 15. Jahrhundert erreicht, dann sei sie verfallen und habe sich erst im 19. Jahrhundert erholt: durch eine Restauration »in Anknüpfung an mittelalterl.[iche] Vorbilder«. Die Verfallsgeschichte setzt also mit dem Quattrocento ein und scheint sich zeitgenössisch, nämlich in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, zu wiederholen. »In jüngster Zeit hat das Bestreben, um jeden Preis etwas Neues zu schaffen in Anlehnung an kubistische und andere Auswüchse der modernen Kunst, öfters zu Paramenten geführt, die wenig befriedigten, auch nach der techn.[ischen] Seite hin.« Dem erneuten verfallsgeschichtlichen Verdikt folgt der klare rubrizistische Hinweis: »Veränderungen der herkömmlichen Form der Paramente ohne Einverständnis mit

<sup>9</sup> LThK<sup>3</sup> 660.

<sup>10</sup> LThK<sup>2</sup> 553.

dem Apost.[olischen] Stuhl hat die Ritenkongregation neuerdings unter dem 9. 12. 1925 als unstatthaft erklärt.« Hüter der restaurierten Tradition seien die Paramentenvereine.<sup>11</sup>

Es scheint, als zeichneten diese drei Einträge aus drei Forschungsgenerationen nicht nur den Verfall einer Aura nach – falls es sie gegeben haben sollte. Auch ein Konflikt zwischen antimoderner Restauration und einem zunehmend »adiaphoristischen« Verständnis der Paramente klingt an.<sup>12</sup> Gewiss ist manches am Werk Brauns historistisch, etwa das geradezu positivistische Streben nach Vollständigkeit im Material oder auch die genetische Erklärung eines entfalteten Ist-Standes. Es wundert auch nicht, wenn Erwin Gatz die Werke Brauns den apologetischen Beiträgen insbesondere der Jesuiten am Ende des Kulturkampfes zurechnet und damit eine bestimmte Variante des Historismus meinen mag.<sup>13</sup> Und auf den ersten Blick gibt es durchaus eine Nähe zu ähnlich magistralen Werken der Zeit, vorgelegt etwa von Suthbert Bäumer für die »Geschichte des Breviers« (1895), von Franz Beringer für »Die Ablässe« (1900), von Adolph Franz für »Die Messe im deutschen Mittelalter« (1902) und »Die Benediktionen im Mittelalter« (1909) und endlich von Nikolaus Paulus für »Die Geschichte des Ablasses im Mittelalter« (1922/23). Auch hier wird der Anspruch auf nahezu erschöpfende Erschließung des Materials mit Hilfe einer Systematik eingelöst, die apologetisch und praktisch auf eine gewisse Restauration zielt.

Im Einzelnen zeigen sich aber gewichtige Unterschiede. Nicht nur ist es auffällig, dass Joseph Braun in keiner Weise mit den römischen Historikern des Campo Santo vernetzt zu sein scheint. Trotz seiner gelegentlichen Verweise z. B. auf Hartmann Grisar SJ<sup>14</sup> arbeitet er nicht wie dieser an exemplarischen Gegenständen, sondern gewissermaßen flächendeckend enzyklopädisch. Verweise auf Joseph Wilpert habe ich nicht finden können, obwohl beide in ähnlicher Weise ein geradezu dogmatisches Vorwissen davon haben, was sie in ihren Forschungen zu finden hoffen. Brauns Publikationen schließen sich insgesamt zu einer Bestandsaufnahme nicht nur der Paramentik in Theorie und Musterhandbuch, sondern auch liturgischer Funktionsorte und -gegenstände wie Altäre und Reliquiare zusammen. Die monumentale Arbeit über »Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst« von 1943 erweitert das Themenfeld und schließt es zugleich ab. Daneben widmet er Studien dem jesuitischen Kirchbau in Spanien und gibt zwei Handlexika heraus, eines zur Dogmatik, das die neothomistische Linie vertritt, und eines zur Liturgie, das kurz nach

<sup>11</sup> LTHK<sup>1</sup> 957–958.

<sup>12</sup> Für Werner Hahne, der für den Art. »Paramente« (nicht »Paramentik«!) im LTHK<sup>3</sup> zeichnet, handelt es sich hier um »textile Gebrauchs- und Ausstattungsstücke für den Gottesdienst«; sie sind rein funktional bestimmt (Rauminstallation, Markierung von liturgischer Zeit und Feieranlass, »Verdeutlichung der Dramaturgie des Gottesdienstes«: 1371–1372) – kurz: sekundäre Hilfsmittel der Inszenierung.

<sup>13</sup> ERWIN GATZ, Von der Beilegung der Kulturkämpfe bis zum Ersten Weltkrieg, in: Ders. (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Bd. VII: Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i. Br. 2006, 255–289, hier 262.

<sup>14</sup> JOSEPH BRAUN, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg i. Br. 1907; reprographischer Nachdruck Darmstadt 1964, 18. Er nennt Grisars Arbeit über das römische Pallium »eine vortreffliche Arbeit« (ebd., 20).

dem ersten Erscheinen in zweiter Auflage 1924 mit doppeltem Umfang erscheint. Braun dürfte auf den von ihm bearbeiteten Gebieten eine publizistische Großmacht gewesen sein, was er auch mit einem gewissen Stolz in den immer ähnlichen Wendungen seiner Vorworte ausspricht.<sup>15</sup> Jedesmal aber geht er mit systematischer Selbstverständlichkeit vom Ist-Stand aus: »Da die heutige Praxis nichts Zufälliges ist, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklung darstellt, so ist ihre Kenntniß für das bessere Verständniß der letztern von nicht geringem Belang.«<sup>16</sup> Diese Wendung findet sich nicht nur in der Studie über die Pontifikalgewänder von 1898, sondern auch 1907 als Begründung seiner Methode: »Was die Methode der Behandlung der einzelnen Gewandstücke anlangt, so werden diese zunächst nach Beschaffenheit und Verwendung geschildert, wie es der gegenwärtige Brauch will. Die heutige liturgische Kleidung ist ja das Ergebnis nicht des Zufalls, sondern einer langjährigen Entwicklung. Wer daher an das Studium ebendieses Prozesses herantreten will, tut gut, vor allem sich mit dem Resultat desselben vertraut zu machen«. Nur so, von ihrem Ziel her, könne die Genese der liturgischen Gewandung verstanden werden.<sup>17</sup> In seiner Monographie des christlichen Altars heißt es: »Ziel des Werkes ist nicht eine bloße Zusammenstellung von Materialien, sondern eine Geschichte der Entwicklung des Altares unter umfassendster Ausnützung aller noch vorhandenen Quellen dieser Geschichte.«<sup>18</sup> Lücken will er nicht durch Hypothesen schließen und daher Verallgemeinerungen, die nicht zureichend begründet seien, meiden.<sup>19</sup> Darum wiederholt er stets die Aufforderung, Dargestelltes zu ergänzen oder gegebenenfalls zu korrigieren. Seine Methode steht allerdings nicht zur Disposition: Die Geschichte ist von ihrem Ziel her zu verstehen, wobei dieses Ziel zugleich vom liturgischen Recht normiert ist. Etwaige Abweichungen sind im Blick darauf zu beurteilen. Insgesamt bewahrt er sich ein geradezu naives Vertrauen in die Tendenz zur Vollständigkeit, die gewissermaßen »von selbst« das gesuchte Bild in seiner Gesamtheit ergeben müsse.<sup>20</sup>

Nicht Brauns Erschließung der Quellen und Materialien erscheint letztlich problematisch, ist sie doch in dieser Vollständigkeit weder vor noch nach ihm geleistet worden. Problematisch ist seine Hermeneutik oder, wie er formuliert, seine »Methode«: Er will ganz apologetisch unter Verweis auf die kirchliche Norm das Endprodukt der Geschichte als die unzweifelhaft legitime Entfaltung der Sache sehen las-

<sup>15</sup> So betont er im Vorwort zu »Die liturgische Gewandung«, er habe kein »allseitig abgeschlossenes Werk« schaffen wollen oder können, aber doch die umfassendste und eingehendste von allen Bearbeitungen der Geschichte der Sakralkleidung« vorgelegt ([Anm. 14] VI).

<sup>16</sup> JOSEPH BRAUN, Die pontificalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Freiburg i. Br. 1898, I–II.

<sup>17</sup> JOSEPH BRAUN, Die liturgische Gewandung (Anm. 14) 4.

<sup>18</sup> JOSEPH BRAUN, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. Bd. 1: Arten – Bestandteile – Altargrab. Weihe – Symbolik, München 1924, IX.

<sup>19</sup> Ebd., XI. – »Einen künstlichen Zusammenhang« wolle er nicht schaffen, »wo für den nüchternen Forscher ein solcher nicht sichtbar ist« (Die liturgische Gewandung [Anm. 14] VII).

<sup>20</sup> In seiner Monographie über »Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung« heißt es über die Altargeräte im Unterschied zu der Geschichte des Reliquiars: »Die Summe der auf diese Weise von diesen einzelnen Geräten gezeichneten Bilder ergab von selbst das Bild des Altargeräts in seiner Gesamtheit« (Freiburg i. Br. 1940, 6).

sen. Dieser Ansatz ist, seinem materialreichen Ergebnis zum Trotz, in einem ganz bestimmten Sinn systematisch-theologisch. In seiner Abwehr von Moderne und Zeitgenossenschaft gerade in der Paramentik zeigt sich nur, was den *Ansatz* ausmacht: ein apologetischer Neuthomismus nach dem Kulturkampf, der auch auf kunst- und kulturhistorischem Gebiet das Feld besetzen will. Wie gezielt er durch Kompendien und Musterbeigaben Einfluss auf die Paramentenpraxis nehmen will, zeigt vor allem seine »Praktische Paramentenkunde« von 1924.<sup>21</sup> Sie will, so das Vorwort zur zweiten Auflage 1924, eine »edle, feierliche und stilvolle Formensprache. Angesichts des ungesunden Subjektivismus, der launenhaften Mode und der stümperhaften Rohheit, die unter allerlei verblüffenden Schlagworten auch in die Paramentik einzudringen und ihr zu Herrschaft zu kommen suchen, tut das heute in besondern Ausmaß not.« Für die zweite Auflage betont er nachdrücklich, er habe »nichts von Belang gefunden, was einer Änderung bedurft hätte; zu den modernen Verirrungen, welche in die Paramentik sich einzuschleichen drohen, sich zu bekehren, liegt ihm durchaus fern.«<sup>22</sup> Das konfessorische Pathos klingt nach erneuertem Kulturkampf. Dabei ginge es nur darum, eine Erneuerungsbewegung zu würdigen, die nun nicht mehr restaurativ, sondern theologisch reflektiert und zugleich sehr praktisch die Paramentenfrage angeht. Aber dann hätte er im eigentlichen Sinne theologisch argumentieren müssen, statt ein entfaltetes Ergebnis vorauszusetzen. Ich komme darauf zurück.

Braun als antimodernistischer Apologet: Diese Deutung oder Wertung erscheint andererseits zu einfach. Denn es passt nicht in das Bild des reinen Neuthomisten oder Antimodernisten, dass Braun auch Bilder ausdrücklich als Quellen ernst nehmen will, wenn es um die Geschichte der Paramentik geht<sup>23</sup>. Aber eine explizite Hermeneutik des Bildverstehens bleibt er schuldig. Dazu kommt, dass der Ansatz »nach heutiger Praxis«, »nach gegenwärtigem Brauch«, »in der Gegenwart« usw. zwar nicht *per se* apologetisch sein muss, sondern die sinnvolle Frage nach der Genese stellt. In solchen Fällen ist eine differenzierte Sichtweise durchaus möglich. Dennoch setzt Braun ganz dogmatisch voraus, das einmal erreichte Ziel einer Entwicklung sei auch sinnvoll. Er unterstellt also dem historischen Faktum die Norm, die es bezeugen soll – insgesamt ein zirkuläres Vorgehen sowohl für einen Historiker als auch für einen systematischen Theologen.

Noch schwieriger wird es, wenn sich die apologetische Tendenz dieser genetischen Methode mit ästhetischen Werturteilen mischt. Einige Beispiele: Der »Wechsel im Kunstgeschmack« von der Gotik zur Renaissance habe eine »wirkliche Volkskunst« aufgegeben.<sup>24</sup> Dennoch gilt ihm die zwar nicht vollkommene römische Kasel »alles in allem noch als der würdigste und entsprechendste Typus unter den modernen Kaselformen«, im Unterschied zur »lächerlich« verschmälerten spani-

<sup>21</sup> Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen zu Paramentenstickereien, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1924.

<sup>22</sup> Vorwort (unpaginiert).

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>24</sup> Die liturgische Gewandung (Anm. 14) 184.

schen Form.<sup>25</sup> »Die Führerschaft in der Vergewaltigung des Maßgewandes hatte Frankreich übernommen« – ein vielsagendes teutonisches Urteil angesichts der Mode des beargwöhnten Nachbarn. Geschmacksurteile dieser Art finden sich immer wieder, die bestenfalls vom liturgischen Recht gedeckt sein mögen.<sup>26</sup> Wirkliche kunsthistorische oder gar theologische Gründe bringt Braun nicht vor.

Worin sieht er selbst die Fortschritte seiner Arbeit, abgesehen von der schier Materialfülle, über seine Vorgänger hinaus? Das dritte Kapitel der Einleitung zu »Die liturgische Gewandung« qualifiziert die bisherigen Bearbeitungen des Themas als Vorarbeiten. Mit dem Reformeifer in der Mitte des 19. Jahrhunderts komme zweierlei auf: einmal der Gedanke einer »Rückkehr zu den Traditionen des Mittelalters« – ein zeittypischer romantisch-restaurativer Gedanke – und zum anderen ein sachlich-kritischer Gewinn »an Gründlichkeit wie an Weite und Sicherheit«.<sup>27</sup> Er nennt nicht das »Glossary of Ecclesiastical Ornament«, das der englische Architekt A. Welby Pugin in London 1844 veröffentlicht – es scheint der erste zugleich romantische und regulative Versuch, das Mittelalter für die Paramentik in historistischen Mustern zurückzuholen.<sup>28</sup> Pugin entwickelt eine von mittelalterlichen Vorbildern inspirierte Kunst, keine Nachahmung. Seine Mustertafeln dienen den Aachener Schwestern vom Armen Kinde Jesu als Vorlagen für ihr neugegründetes Stickatelier – allerdings nicht lange, da sie bald die Kopien mittelalterlicher Vorlagen durch Franz Bock, den Konservator des Erzbischöflichen Museums zu Köln, vorziehen. Bock stilisiert eher, um die Muster zu sakralisieren; er verwendet allerdings andere, industriell und billiger gefertigte Stoffe als die seiner Vorlagen.<sup>29</sup> Weder er noch später Alexander Schnütgen beziehen sich allerdings auf Pugin. Bocks Blätter jedoch finden, wie der Münsteraner Bischof Georg Müller in seinem Vorwort zu Bocks »Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters« von 1859<sup>30</sup> vorhersagt, ihren »Weg in die Manufacturen und, wie wir nicht zweifeln, auch in die Sakristeien«. Auch bei Bock findet sich Brauns genetischer Dreischritt: Auf die Entfaltung folgt der Höhepunkt und sodann der Verfall der Paramentenkunst, bis sie in romantischer Restauration – durch Bock oder durch Braun – wieder auflebt.<sup>31</sup> Bock erwähnt lobend das Stickatelier des Aachener Mutterhauses und seine Kölner Filiale. So wert-

<sup>25</sup> 151; vgl. 189.

<sup>26</sup> Vgl. auffällig 207ff., 223.

<sup>27</sup> Vgl. 14–20, hier 17.

<sup>28</sup> Vgl. BIRGITT BORKOPP, An die verlorenen Fäden wieder anzuknüpfen... Zur Reform der Paramentenkunst im 19. Jahrhundert, in: HIKLTRUD WESTERMANN-ANGERHAUSEN (HG.), Alexander Schnütgen. Coligite fragmenta ne pereant. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 150. Geburtstag seines Gründers, Köln 1983, 207–221, hier 207–211.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>30</sup> Untertitel: »Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung nachgewiesen und durch zahlreiche Abbildungen erläutert«: Bonn 1859–1869 (3 Bde.).

<sup>31</sup> BOCK, Geschichte der liturgischen Gewänder (Anm. 30) 309. – Entsprechend finden sich auch bei Bock das heftige ästhetische Urteil über Abweichungen von seiner ideellen Norm, wenn er z. B. den kostbaren Kölner Domornat (die »Clementinen«) als stilllose Angleichung an die »Uebertreibungen des Hofgeschmackes« abwehrt (311). Noch deutlicher empört er sich gegenüber »einer akatholischen, Redactrice' einer Frauen- und Modezeitung«, die anonym ein »Album für kirchliche Handarbeiten« herausgegeben hat (321), wegen deren stilistisch-geschmacklicher Inkompetenz.

voll Bocks Erforschung des Bestands an historischen Paramenten und Stoffen auch sein mag – Braun betont gerade dies<sup>32</sup> –: Seine Argumentation bietet theologisch nur einen patrologischen Topos, der auch bei Beda Venerabilis in seiner Schrift »De tabernaculo« zu finden ist. Er versucht die »indumenta legalia‘ des Mosaischen Opferscults als Prototypen für die liturgischen Gewänder der Kirche« auszudeuten. Damit meint er keine einseitige Herleitung, sondern eine Art von Parallelisierung; sie soll die Entwicklung der christlichen Kultgewänder verstehen helfen. In der Tat: Mehr als eine erste kritische Sichtung des Materials bietet Bock wohl nicht, wenn man die systematische Erschließung Joseph Brauns dagegenhält.

Aber auch Braun bietet, wie sich bereits angedeutet hat, keinen wirklich theologischen Zugriff auf sein Thema, von seiner Apologetik des liturgisch-rechtlich normierten Ist-Standes abgesehen. Die einzigen historischen Quellen, die eine solche Ableitung erlauben, weist er sogar energisch ab, nämlich die mystischen Deutungen der Paramente in den Messallegoresen seit Amalar von Metz. Er zählt sie zu den »vielen mehr oder minder gesuchten Deutungen [...], die frommes Grübeln nachträglich zur eigenen oder fremden Erbauung erfunden hat. Der geschichtliche Grund der fraglichen Gepflogenheit ist in ihr nicht gegeben.«<sup>33</sup> Damit mag er in der Sache recht haben; als Historiker nimmt er aber die möglichen und bereits erschlossenen Quellen gerade nicht beim Wort und verzichtet so auf eine wichtige Möglichkeit, den Sinn der Paramentik aus den geschichtlichen Quellen zu erschließen. Sein »Liturgisches Handlexikon« (21924) erklärt sogar definitiv über die Paramente: »Die einen haben nur dekorativen Charakter, die andern nur praktische Bedeutung, wieder andere vereinigen beide Eigenschaften.«<sup>34</sup> Er macht auch keinen Gebrauch von den äußerst vielschichtigen Quellen der Messallegorese, die Adolph Franz in seiner Monographie über »Die Messe im deutschen Mittelalter« geboten und erschlossen hat.<sup>35</sup> Eine handfeste neuscholastische Dogmatik bildet, soweit überhaupt nötig, den theologischen Rahmen seiner Studien.

### *3. Die Paramentik und ihr theologischer Ort: Der Text und seine textile Gestalt*

Damit zeichnet sich das von Anfang an sichtbare Problem deutlich ab. Was geschieht, wenn der theologische Rahmen und seine rechtliche Normierung selbst fraglich werden? Ein Versuch, die Rolle der Paramente neu zu bestimmen, wird bei

<sup>32</sup> Die liturgische Gewandung (Anm. 14) 19.

<sup>33</sup> Ebd., 169.

<sup>34</sup> Art. »Paramente«, in: Liturgisches Handlexikon, Regensburg 21924, 258.

<sup>35</sup> Vgl. ADOLPH FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg i. Br. 1902, 333–740. – Mit FRANZ weiß er sich allerdings einig in der Abwehr »religionswissenschaftlicher« Methoden, die »nur allzuoft den Boden voraussetzungsloser [!] Forschung und nüchterner Vergleichung« verlasse und »mittelst gewagter Hypothesen zu Resultaten« gelange, »die der neueren Auffassung von der Entwicklung des Christentums aus jüdischen und heidnischen Quellen entsprechen« (Rez. zu ADOLPH FRANZ, Kirchliche Benediktionen im Mittelalter, in: Stimmen aus Maria Laach 78 [1910] 535–539, hier 536).

Joseph Braun keine Antworten finden. Dies hat sich bereits darin gezeigt, wie dezidiert er jegliche Neuerung als unstatthaften Modernismus ablehnt. Die Gegenprobe wäre, nach der Rezeption von Brauns Schriften auf theologischer und auf kunsthistorischer Seite zu fragen. Die Vermutung: Mit ihm dürften diejenigen Theologen nichts anfangen können, die nicht »antimodernistisch« agieren und im Rahmen der liturgischen Bewegung nach neuen Formen suchen. Umgekehrt bleiben die Materialfülle und die genetischen Erklärungen seines Werks für die Kunsthistoriker nicht nur wichtig, sondern bilden ein konkurrenzloses Kompendium. Aber das Problem ist klar: Theologie ist für Joseph Braun eine selbstverständliche Vorgabe, und er betreibt Kunstwissenschaft; über das Verhältnis beider denkt er allerdings nicht nach. So dürfte in der Rezeption seines Werks schnell beides auseinander driften.

Ich möchte nun Proben an drei Formen der Rezeption vornehmen (und mit ihnen die Entwicklung von Josef Braun bis zur Gegenwart andeuten): 1. an einem Text, der zwischen Theologie und Kunst vermitteln will, 2. an einer rein theologischen Bestimmung der Paramentik und 3. an neueren Arbeiten, die deutlich an Braun anknüpfen.

Zu 1.: Jener Michael Hartig, dem wir den eingangs erwähnten Artikel über Braun in der zweiten Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« verdanken, publizierte in »Die christliche Kunst«, dem Periodikum der Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst, einen Aufsatz über »Die Paramentik. Eine Aufgabe der christlichen Kunst unserer Zeit«.<sup>36</sup> Wie weit dieser Text eine Reaktion auf Brauns »Praktische Paramentenkunde« von 1924 ist, sagt er nicht.

Das Parament stehe »im Vordergrund des christlichen Kunstinteresses«, sei aber als »ein amtliches Kleidungsstück« des Priesters in seinen priesterlichen Funktionen kein Gegenstand, der unter rein ästhetischen Aspekten zu betrachten sei.<sup>37</sup> So verweise es »typisch auf Christus, dessen Abbild und Vertreter der Priester am Altare ist«. Nicht Menschen hätten die Paramentik erfunden, sondern Gott habe sie eingesetzt, formuliert Hartig unter Berufung auf Ex 28 – ein Väter-Argument in Bezug auf den hohepriesterlichen Ornat, das uns auch bei Franz Bock begegnet ist. »Das Heilige muß darum in erster Linie aus dem Paramente herausleuchten und muß es über alles Profane erheben; deshalb muß es immer zuerst würdig und dann erst schön sein«.<sup>38</sup>

Dieser theologische Ansatz der Paramentik enthält topische Motive, die auch bei Bock und Braun zu finden sind; doch bei Hartig ist die Abwehr rein ästhetischer Urteile zumindest emphatischer. Nicht darin aber weicht er von Brauns praktischer Paramentik ab, sondern in der Frage des Stoffes und seiner zeitgemäßen Qualität: Zum einen seien die alten Paramentenstoffe fast immer profane Stoffe mit profanen Motiven, zum anderen seien neue zeitgemäße Muster bloßen Kopien unbedingt vorzuziehen. Warum? Weil sonst »damit unserer Zeit ein großes Armutszeugnis« ausgestellt werde und überdies historische Motive häufig nicht mehr verständlich seien. Zudem sei die heutige Technik verändert, was bedeutet, dass historische Muster in moderner

<sup>36</sup> 24 (1928) 353–365.

<sup>37</sup> MICHAEL HARTIG, Die Paramentik eine Aufgabe der christlichen Kunst unserer Zeit, in: Die christliche Kunst 24 (1928) 353–365, 353/354.

<sup>38</sup> Ebd., 354. Vgl. 358.

Kopie anders wirken.<sup>39</sup> Künstler seien für das Paramentengeschäft heranzuziehen; die Klosterwerkstätten könnten sich nicht mit »Haustechnik« begnügen, sondern sollten sich an alten Vorbildern schulen.<sup>40</sup>

Zu 2.: Wie bei Hartwig so ist auch bei Augustina Flüeler in ihrer Theorie des sakralen Gewandes von 1964 jeder Historismus obsolet.<sup>41</sup> Die christologische Begründung des Sakraments, die bei den älteren Autoren topisch ist und lediglich die gültige dogmatische Position wiederholt, entfällt hier. Sie weicht einer Reduktion des Sakralen auf die reine Funktion des Paraments, Heiliges zu verhüllen und so symbolisch kenntlich zu machen. Der ehemalige Liturgiker von Fribourg, der Konzilsperitus und spätere Bischof von Basel Anton Hänggi, attestiert Flüeler das Gespür der Wissenden und sogar der Prophetischen. Tatsächlich weist Flüeler mit starken Worten Klischees, »Verlogenes« und »Entartetes« zurück, um einer künstlerischen Zeitgenossenschaft das Wort zu reden. Das Pathos einer funktionalen Reduktion – oder mit den Worten der Liturgiekonstitution des II. Vatikanum: die Forderung nach dem »Glanz edler Einfachheit« (*Sacrosanctum Concilium* 34) – ersetzt nicht das theologische Argument. Spätestens hier beginnt unter Berufung auf das Konzil etwas wirklich Neues: Äußerte sich der traditionsbewusste Historismus bis hin zu Braun noch im bedeutungsvollen Ornament, so legt der moderne Funktionalismus fast ausschließlich Wert auf Materialqualität. Die »Nadelzeichnung«, die noch Bock sehr am Herzen liegt, nämlich die Paramentenstickerei, weicht in der Folge der Montage von hochwertigen Webstoffen. Noch deutlicher: Das problematische Bild, das etwas zeigen soll, weicht der ästhetischen Gestaltung textiler Skulpturen, die im Verhüllen den verhüllten Körper zeigen sollen. Ist es Zufall, dass die Zeitschrift »Bildstickerei + Paramentik« von den zwölf Heften »Paramentik. Zeitschrift für Kirchliche Textilkunst« 1962–1965 abgelöst wird? Die Tendenz zur funktionalen Vereinfachung hat in der Folge wohl nicht nur Edles, sondern auch manche hausgemachte edle Einfalt hervorgebracht – bis hin zur industriell gefertigten billigen »Nato-Albe«, wie sie seit meinen Studienzeiten 1979–1985 genannt worden ist: eine universale, in Schnitt und Farbe fast undefinierbare »neutrale« Mantelalbe, die in der vorgeblichen Theorie den Priester nicht unnötig hervorheben, in der Praxis hingegen pflegeleicht sein sollte.

Zu 3.: Wenn sich von Joseph Brauns magistralem Werk etwas erhalten hat, dann gewiss seine Systematik in der auf Vollständigkeit ausgreifenden Erschließung von Material und Quellen. Karin Stolleis hat in ihren bereits erwähnten Arbeiten gewissermaßen die Nischen besetzt, die Brauns Werke systembedingt offen lassen.

So untersucht sie die Paramentenbestände von Frankfurt, Halberstadt und Brandenburg in ihrem ortsgebundenen Kontext. Im Unterschied zu Braun dokumentiert sie jedoch exemplarisch die jeweiligen regionalen Geschichten der Paramentik und erstellt somit Kataloge besonderer Qualität. Ebenfalls im Unterschied zu Braun verfolgt sie als Kunsthistorikerin natürlich weder ein vorgegebenes dogmatisches noch ein praktisch-pastorales Interesse.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., 364.

<sup>41</sup> Das sakrale Gewand, Würzburg/Zürich 1964.

Zugegeben: Diese Skizze der Paramentik nach Joseph Braun ist recht grob, zeigt aber an drei markanten Beispielen eine Tendenz, die von Klara Antons in ihrer Studie »Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt« von 1999 breit dokumentiert ist.<sup>42</sup> Für eine Rezeption Brauns, die über den kunstwissenschaftlichen Bedarf nach Kompendien hinausgeht, scheint zunehmend kein Raum mehr zu sein. Das hängt zusammen mit dem theologischen Defizit in Brauns Paramentik und ihrem praktischen Ehrgeiz, die Produktion und den Gebrauch von Paramenten nach kirchlicher Vorschrift zu regulieren. Das II. Vatikanum hat mit gutem Grund den »Glanz edler Einfachheit« beschworen. Die Rezeption hat diese Formel teilweise selektiv gehört und entweder das Einfache bis hin zum Billigen oder den edlen Materialglanz akzentuiert. Da auch die Liturgiekonstitution nichts spezifisch Theologisches zur Paramentik sagt, hängen die römischen oder auch ortskirchlichen Versuche, wenigstens den Umgang mit Paramenten zu regulieren, ein wenig in der Luft. Die Instruktion der Gottesdienst-Kongregation von 2004 wiederholt nur, was ohnehin gilt, und die gottesdienstliche Praxis tut weiterhin, was sie immer getan hat.

So scheint sich der eingangs geäußerte Verdacht zu bestätigen: Paramente werden zwar nicht als *Adiaphora* bezeichnet, aber doch nahezu als solche behandelt. Entsprechend ist vieles möglich: Paramenteneinfalt nach Katalog, Paramentenglanz mit ästhetischem Anspruch, aber auch Paramentik, die aus mancherlei Motiven Hergebrachtes wieder aus dem Sakristeischrank holt oder neu produzieren lässt.

Wenn schon die Praxis *adiaphoristisch* ist, muss es dann auch die Theorie sein? Klara Antons hat, in ihrer bereits erwähnten Diplomarbeit bei Albert Gerhards in Bonn, den einzigen mir bekannten neueren Versuch unternommen, Paramentik theologisch zu begründen. Sie behandelt die biblische Kleidmetaphorik – ein kaum bearbeitetes Feld, wenn es um die aktuelle Frage nach dem Körper und seiner Inszenierung geht – und die anthropologischen Grundlagen des Kleides allgemein. Entsprechend unspezifisch fällt das Ergebnis aus: Natürlich lässt sich vieles, was sich zur »Phänomenologie des Kleides«<sup>43</sup> sagen lässt, auch über Paramente sagen, insbesondere über das Taufkleid »als liturgischer Anknüpfungspunkt«<sup>44</sup>. Ob und wie aber das amtliche Gottesdienstgewand in den Blick kommt, scheint mir strittig zu sein. Jedenfalls geht es um das Gewand selbst als »Symbol«, nicht nur um die darauf applizierbaren Symbolik. Dennoch wird es mehr statisch als ästhetischer Gegenstand und als Rollenzeichen verstanden. Nicht von »Symbolik« – ein unscharfes Wort – wäre stattdessen zu reden, wie ich meine, sondern von einer vielfältigen dynamischen Körperinszenierung in der liturgischen Handlung.

Die Liturgie ist der Ort der fraglichen Textilien, genau genommen also ein *locus theologicus*, ein Erkenntnisort der katholischen Fundamentaltheologie, obwohl er gerade dort nicht vorkommt. Denn es geht – über liturgiewissenschaftliche Fragen hinaus – um die leibgebundene Inszenierung und um die Einkörperung des Wortes Gottes. Liturgische Textilien, vor allem die Paramente der handelnden Personen, verhüllen und inszenieren den liturgischen Leib. Sie gestalten ein Bild des »fleisch-

<sup>42</sup> Vgl. 51–181.

<sup>43</sup> Ebd., 66–82.

<sup>44</sup> 70–71.

gewordenen Wortes« (Joh 1,14) und werfen letztlich die Frage auf, inwiefern das Wort, die Herrlichkeit des Vaters, Fleisch und Bild geworden ist: das Bild (*eikon* und *imago*) des unsichtbaren Gottes (vgl. Joh 1,14; Kol 1,15). Das Gewand kann dann von der Inkarnation aus, aber auch von der Überkleidung mit der Herrlichkeit Gottes her (vgl. 1 Kor 15,53) verstanden werden, und zwar als Christusbild im Kontext der Handlung. Dabei bleibt es zunächst bezogen auf das liturgische Handeln des Priesters *in persona Christi capitis*. Der überkleidete Rollenträger geht in den Gewändern nicht unter, er wird zwar entprivatisiert, aber auch nicht einfach »neutralisiert«, sondern neu eingekleidet. Erst so, im erkennbaren und textil überkleideten Leib, ist er wirklich das, was er in der Handlung spielt. Hier lässt sich die Theologie aus der Handlung entwickeln, so wie umgekehrt die Handlung aus theologischen Motiven vorangetrieben wird.

Dabei geht es um die Schrift als Text, der in der liturgischen Handlung ausgeführt wird, und um das Textil, das in dieser Handlung wiederum die handelnde Person mit dem Wort Gottes überkleidet und körperlich textiert. Der Text geht also in der Handlung auf, das Wort wird »Fleisch«. Die Textile oder das Parament wird zum Schleier dieses Fleisches (vgl. Hebr 10,20: *sarx* bzw. *carnis* repräsentiert im *katametsma* bzw. *velamen*), das den Handelnden in seiner Rolle fixiert. Das textile Parament gibt also nicht nur den Text wieder oder inszeniert ihn äußerlich, sozusagen als Rollendekoration; im Gegenteil: Es verweist auf das Fleisch gewordene Wort.

Anders gesagt: Wie das Wort christlich das *inkarnierte* Wort ist, so ist auch der liturgische Text während der liturgischen Handlung immer textil überkleidet. Dies gilt nicht nur für die menschlichen Akteure in der Liturgie, sondern auch für die *vasa sacra*, die heiligen Gefäße, und die heiligen Orte wie den Altar (und vor der Liturgiereform auch für den Tabernakel, wörtlich: das kleine Zelt des Bundes. Denn der Logos hat nach Johannes nicht einfach, wie oft übersetzt, unter uns »gewohnt«, sondern wörtlich »gezeltet«. Dies ist eine eindeutig textile Metapher für den inkarnierten Logos, also keine Äußerlichkeit, kein schmückendes Adiphoron, das auch einfach wieder abgelegt werden könnte.

Ich fasse zusammen: Die gesamte Inszenierung der Liturgie ist gefragt. Sie ist kein Textvortrag mit wechselnden Rollen. Sie ist eine Handlung, in der eine Körperinszenierung stattfindet. Das Textil gehört zum markierten Körper, der eine neue Bedeutung erhält, nämlich »überkleidet« und so überhöht wird. Die Semantik des Textes reicht also nicht. Der Blick auf das Textile des Paraments zeigt: Die Pragmatik der Körperinszenierung, also die Liturgie insgesamt, bildet den Rahmen, in dem Text und Textiles erst verstehbar und erfahrbar werden. Das Textile, als markanter Teil dieses Pragmas, ist also kein Adiphoron, keine nebensächliche oder sogar überflüssige Sache. Es geht nicht um eine dekorative oder funktionale Ausstattung, sondern um die »Performanz« des Ganzen. Nicht der Lesetext, sondern die Aufführung ist das Werk. Die Performanz lässt sich nicht auf den Text reduzieren, die Liturgie nicht auf die Partitur, das Textile nicht auf den Text. Das Gesamtbild steht vor und über jedem Begriff, wenn Liturgie als Performanz verstanden und der »Text« des Wortes christologisch konzipiert bzw. inszeniert wird. Darum ist das Parament unverzichtbar und gerade kein Adiphoron.

# Die mimetische Maschine kat exochen: Roms universale Deutungshegemonie als zentrales Referenzobjekt bei Martin Heidegger

Von Heinz Sproll, Augsburg

## *Methodologische Vorüberüberlegungen*

Versteht man unter Referenz ein kulturelles Konstrukt, das eine geschichtliche Größe zum Zweck gesellschaftlicher Selbstbeschreibung formativ konstituiert, so eröffnet sich mit diesem Begriff ein immenses Forschungsgebiet unter kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Die ubiquitäre Referenz auf Rom, – vom Ersten bis zum Dritten Rom, ja bis zu den USA als neuem Rom, – in ihren diversen semantischen Konnotationen und gesellschaftlichen Funktionen prägt seit der Antike die okzidentale, europäisch-atlantische Kultur in allen Bereichen des Daseins: in Religion, Literatur, Kunst, Architektur, Politik und vor allem im Rechtswesen. Dabei erreicht diese Referenzialität mit ihren unbegrenzten erinnerbaren Anschlussmöglichkeiten und anhaltenden Exportfähigkeiten eine hohe Stabilität mit langfristigen performativen Wirkungen, gerade auch da, wo die Romreferenz nur latent vorhanden oder in antirömischen Sprechakten gar negativ konnotiert war, wie beispielsweise in der lutherischen Reformation oder im Kulturkampf Otto von Bismarcks (1815–1898) gegen die römisch-katholische Kirche: »Die Romreferenz im Westen ist absolut intakt, und Rom spielt entgegen allen Versicherungen noch immer die Rolle des großen Wächters des Abendlandes«. (Pierre Legendre)<sup>1</sup> Mehr noch: Die Omnipräsenz dieser Romreferenzen in den verschiedensten Modi bestimmte in weiten Teilen die abendländische Geschichte, oder anders formuliert: Das Abendland erschuf sich immer wieder neu in seinen Rom-Renaissancen: »Die Wiederkehr Roms hat die Geschichte Europas tief geprägt [...] Keine andere Zivilisation der Erde [...] kennt in ihrem Geschichtsverständnis eine Hochkultur wie die Griechenlands oder Roms, die für Jahrhunderte abbricht, um dann wie Phönix aus der Asche wieder aufzusteigen und den Vorkämpfern einer neuen Weltsicht den Weg zu bahnen«. (Werner Dahlheim)<sup>2</sup>

Von daher eröffnet sich auch ein Verständnis dafür, wie Rom als Dispositiv<sup>3</sup> und mimetische Weltmacht<sup>4</sup> im Medium der Latinität<sup>5</sup> und im Prozess der Romanisie-

---

<sup>1</sup> Philippe Legendre, »Der Take-Off des Westens ist ein Gerücht«. Gespräch mit Pierre Legendre, in: Tumult, Pierre Legendre, 112.

<sup>2</sup> Werner Dahlheim, Geschichte der römischen Kaiserzeit, München 32003, 146; vgl. Arnold Esch, Ein Kampf um Rom, in: Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, München 2002, 27–40. Der ideengeschichtliche Hintergrund und die kritische Analyse kommen zu kurz bei: Erich Hörl, Heidegger und die Römer, in: Tumult: Römisch, Berlin 2006, 103–110.

<sup>3</sup> Vgl. Giorgio Agamben, Was ist ein Dispositiv?, Zürich u. a. 2008.

<sup>4</sup> Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, Die Nachahmung der Modernen, Typographien II, Basel u. a. 2003, 91–113; vgl. Kap. III.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Jacques Derrida, Glaube und Wissen, in: Ders./Gianni Vattimo (Hgg.), Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 47, 50ff.

rung nicht nur in der Antike die verschiedensten Kulturen konvertierte und über Translationsprozesse an bisher fremde Kulturräume weitergab, sondern gerade über die Kirche als autoritative Rom-Agentur Erinnerungsräume seit der Antike generierte, in denen es als geschichtlich nicht zu transzendierender Zentralsignifikant diskursiver Prozesse fungierte und weiterhin seine mimetische Wirksamkeit weltweit performativ entfaltet.

Wenig erforscht ist bisher, welche Rolle die Romreferenz in der Geschichte der abendländischen Philosophie einnimmt. Ein Beispiel der negativ konnotierten, aber umso formativeren Romreferenz bietet das philosophische Werk Martin Heideggers (1889–1976).

Ohne die Prämissen seiner an den Vorsokratikern orientierten Fundamentalontologie, die das Sein als Wesen bzw. Geschichtlichkeit der Geschichte versteht, im einzelnen teilen zu müssen, lässt sich gleichwohl Heideggers Konzept von Seinsgeschichte als ein »Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins«<sup>6</sup> unter dem Aspekt von Sinngeschichte<sup>7</sup> verstehen. Dabei wird der Terminus »Sinn« der Geschichte nicht so sehr nach dem ontologischen Verständnis Heideggers als »Wesen der Wahrheit, darin jeweils das Wahre der Zeitalter der Menschentümer gegründet bleibt«<sup>8</sup> begriffen, sondern als kulturelles Konstrukt der Referenz des sozialen Gedächtnisses<sup>9</sup> verstanden, durch die Erinnerungsräume<sup>10</sup> in Raum und Zeit nach jeweils verschiedenen kulturellen Variablen in diversen kommunikativen Prozessen konstituiert werden.

Am Beispiel von Heideggers referentiellem Sinnkonstrukt Rom soll sein seinsgeschichtliches Denken destruiert werden. Damit wird seine destruirende Hermeneutik auf sein seinsgeschichtliches Konzept selbst angewandt, gerade deswegen, weil er meinte, die abendländische Metaphysik als Produkt der mimetischen Anverwandlung der griechischen Ontologie durch die römisch-christliche Tradition erledigen zu müssen.

Dabei wird der Fokus besonders auf sein sprachphilosophisches Verständnis des Übersetzens als Akt der Mimesis gerichtet: Demnach gehen nicht nur Botschaften, sondern existentielle, geschichtliche Erfahrungen in solche Übersetzungen ein oder lassen sie scheitern.

Gerade dieses sprachphilosophische Axiom Heideggers soll nicht nur auf seine kulturphilosophischen Prämissen hin untersucht, sondern in ihrem zeitgenössischen Kontext als geistes- und geschichtspolitisches Konstrukt<sup>11</sup> verstanden und als meta-historischer Mythos des nicht hintergehbaren Ursprungs destruiert werden.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, in: Gesamtausgabe (GA), Bd. 54, Frankfurt/M. 1982, 62.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 2007; Jörn Rüsen, Grundzüge einer Historik, 3 Bde., Göttingen 1983, 1986, 1989.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 83.

<sup>9</sup> Vgl. u. a. Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt/M. 1985; Ders., Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M. 1985; Paul Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998; Harald Welzer, Das Soziale Gedächtnis, Hamburg 2001.

<sup>10</sup> Vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume, München<sup>3</sup> 2006, 133–142.

<sup>11</sup> Vgl. u. a. Michael Kohlstruck, Erinnerungspolitik, kollektive Identität, Neue Ordnung, Diskurshegemonie, in: Birgit Schwalling (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft, Wiesbaden 2004.

## I. Heideggers Konstrukt eines irreduziblen ontologischen Anfangs als Ursprungsmythos

Heideggers Suche nach einem nicht hintergehbaren Anfang des Fragens nach dem Sein muss in seinem geistesgeschichtlichen Kontext verstanden werden: Nicht zuletzt mit der Krise des wertrelativistischen Historismus<sup>12</sup> im Gefolge der kulturellen Umbrüche zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden diverse Suchbewegungen nach einem irreduziblen, nicht nur historischen, sondern auch geistigen Ursprung der okzidentalen Kultur, so beispielsweise in einer angeblichen indoeuropäischen Sprache und Kultur<sup>13</sup> oder in einer »Achszeit« (Karl Jaspers)<sup>14</sup>.

Unter dem Einfluss Friedrich Nietzsches (1844–1900)<sup>15</sup> und Rudolf Bultmanns (1884–1976)<sup>16</sup> will Heidegger in seiner »Kehre« von 1927<sup>17</sup> mit der ontologischen Bestimmung des Verhältnisses von Historizität und äquivok verstandenem Sein nicht nur die ontologische Differenz von Seiendem und von dem es ermöglichenden Sein, von ontisch und ontologisch, sondern auch die von den Vorsokratikern radikal gemachte, aus der Erfahrung des Seins des Seiendenden gestellte Frage nach dem Sein neu stellen, indem er die mit Sokrates bzw. Platon beginnende Verdinglichung des Denkens, das, so Heidegger, nicht mehr zwischen Seiendem und Sein zu unterscheiden wusste, destruiert und in einer Archäologie der Seinsgeschichte die Seinsvergessenheit überwinden will, um die ursprüngliche, vorsokratische Seinsoffenheit wieder zu beanspruchen.

Im Gefolge der von Hermann Diels (1848–1922) edierten Texte<sup>18</sup> sieht Heidegger in der Ontologie des Parmenides (510/515 v. Chr. – 460/55 v. Chr.) und des Heraklit (ca. 540–480 v. Chr.)<sup>19</sup> nicht nur den Anfang des Fragens nach dem Sein des Seienden, sondern die metahistorische Dimension der Kategorie der Seinsgeschichte grundgelegt. An dieser unhintergehbaren Ontologie des Parmenides musste, so Heidegger, jede *translatio* an die sokratisch-platonische, erst recht an die römische und die in ihrer Tradition stehende patristische, scholastische und humanistische Philosophie scheitern, deren epistemischen Status er verneint, da sie die Frage nach dem Sein des Seienden aus der griechischen Erfahrung nicht mehr stellten und so die Epoche der Seinsvergessenheit bestimmten.

<sup>12</sup> Vgl. grundlegend Ernst Troeltsch, Art.: Der Historismus und seine Probleme, 1922, in: Kritische Gesamtausgabe (GKA), Bde. 161–162, Berlin 2008, passim; Ders., Art.: Der Historismus und seine Überwindung 1924, in: GKA, Bd. 17, Berlin 2006, passim; Karl Löwith, Art.: Die Dynamik der Geschichte und der Historismus, in: Eranos-Jahrbuch 1952, 217–254.

<sup>13</sup> Vgl. zeitgenössisch: Berthold Delbrück, Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen, Leipzig <sup>6</sup>1919.

<sup>14</sup> Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949.

<sup>15</sup> Vgl. u. a. Jürgen Safranski, Nietzsche, Frankfurt/M. <sup>4</sup>2008.

<sup>16</sup> Vgl. Briefwechsel Rudolf Bultmann – Martin Heidegger, hg. von Andreas Großmann, Frankfurt/M. u. a. 2009.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1927, in: GA, Bd. 2, Frankfurt/M. 1976, passim.

<sup>18</sup> Hermann Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1903; vgl. Franco Volpi, Der Rückgang auf die Griechen in den 20er Jahren, in: Dieter Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch, Stuttgart 2003, 26–36.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, Parmenides, passim; vgl. Èliane Escoubas, Art.: Heidegger: La question romaine, la question impériale. Autour du „Tournant“, in: Collège International de Philosophie (Hg.), Heidegger. Questions ouvertes, Paris 1988, 173–188.

In seiner Vorlesung vom Wintersemester 1937/38 betont Heidegger: »Seit den Griechen (muss sich) im Verlauf der abendländischen Geschichte ein Umschwung in der Auffassung des ‚Seins‘ vollzogen haben, dessen Tragweite wir immer noch nicht ahnen und ermessen, weil wir ganz gedankenlos in den Folgen dieses Umschwungs weitertaumeln.«<sup>20</sup> Obwohl die verdinglichende und technische Hermeneutik des Denkens als Logik mit dem Auseinandertreten von *logos* und *physis* in der Ideenlehre Platons für Heidegger das »anfängliche Ende«<sup>21</sup> der Seinsontologie bedeutet, will er festhalten, »dass dieser Abfall trotz allem noch in der Höhe bleibt, nicht in Niederes absinkt.«<sup>22</sup> Das »anfängliche Ende«<sup>23</sup> der Philosophie Platons und des Aristoteles blieb so immer noch groß, obwohl es den »anfänglichen Anfang«<sup>24</sup> der vorsokratischen Ontologie verdeckte. Erst die römische Zivilisation macht nach Heidegger der Ambivalenz des »anfänglichen Endes«<sup>25</sup> ein definitives Ende, wie zu zeigen sein wird.<sup>26</sup>

Festzuhalten bleibt, dass Heidegger den Mythos eines seinsgeschichtlichen Anfangs bildet, den er in der Ontologie der Vorsokratiker, insbesondere des Parmenides<sup>27</sup> identifiziert.

## II. Die Singularität der vorsokratischen Frage nach dem Sein des Seienden

Stand die Frage nach dem Sein des Seienden, wie sie Parmenides gestellt hatte, am Ursprung der Seinsgeschichte, so musste jede mimetische Übertragung<sup>28</sup> und historische Entwicklung zu ihrer Dekadenz führen. Heidegger sieht diese Entwicklung ihren Ausgang nehmen vom *on*-Begriff des Parmenides über die Ideenlehre Platons zum *ousia*-Verständnis des Aristoteles.<sup>29</sup> Da Heidegger existentielle Erfahrung des Seins nur im Griechischen als im »Haus des Seins«<sup>30</sup> zur Sprache kommen sieht, ist für ihn eine Übertragung dieser Termini in die römisch-lateinische Sprache ein Abstieg in die Seinsvergessenheit.

Durch die Übertragung des singulären griechischen Wortes in lateinische Wörter, – *hypokeimenon* wird zu *subiectum*, *hypostasis* zu *substantia*, *symbebekos* zu *ac-*

<sup>20</sup> Martin Heidegger, Die Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38, in: GA, Bd. 45, Frankfurt/M. 1984, 70.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, in: GA, Bd. 40, Frankfurt/M. 1983, 188.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 193-194.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 188.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, ebd.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, ebd.

<sup>26</sup> Vgl. Kap. III.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, Parmenides, passim.

<sup>28</sup> Zu Heideggers Verständnis des Übersetzens vgl. Ludger Heidbrink, Das Eigene im Fremden: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt/M. 1997, 349–372.

<sup>29</sup> Vgl. u. a. Franco Volpi, Heidegger e Aristotele, Padua 1984, 226ff.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, Über den Humanismus, 1947, Frankfurt/M. 112010, 5; GA, Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 313; Ders., Aristoteles. Metaphysik, Teta 1–3, in: GA, Bd. 33, Frankfurt/M. 1981, 154.

*cidens, aletheia zu veritas, rectitudo, iustitia*, – wird die römisch-abendländische Geschichte zur Verstellung ihres vorsokratischen Ursprungs. Der römisch-lateinischen Fehlinterpretation des Seins des Seienden durch seine Bestimmung der *res* als Substanz mit ihren Akzidenzien, – so paradigmatisch Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) in seiner *Summa theologica*,<sup>31</sup> – ist nach Heidegger die Verdunkelung der Seins-Frage zuzuschreiben: »Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. *Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.«<sup>32</sup>

Ganz dem Paradigma des Deutschen Idealismus von der Kongenialität der deutschen mit der griechischen Sprache verhaftet, vermag Heidegger zu vindizieren, ausschließlich der deutsche Denkstil könne der Verfallenheit an die römisch-abendländische Denktradition entkommen, wie es die Theosophie Friedrich Hölderlins (1770–1843) und die Philosophie Friedrich Nietzsche am »*Ende des ersten Anfanges*« (Heidegger)<sup>33</sup> taten.

### III. Die mimetische Maschine Rom

Versteht Erich Auerbach (1892–1957) unter dem Begriff der Mimesis<sup>34</sup> den wechselseitigen Zusammenhang zwischen dem deutenden und ästhetisch formenden literarischen Subjekt einerseits und dem interpretierten Objekt andererseits, zwischen dem sprachlichen Signifikanten und dem sachlichen Signifikaten,<sup>35</sup> so bedeutet Mimesis bei Heidegger in Anlehnung an Hölderlin Übersetzen nicht das Setzen einer analogen oder relationalen Aussage zu einem fremdsprachlichen Sachverhalt oder einer logischen, grammatischen oder technisch-juridischen Interpretation, sondern das Sprachgeschehen, das den Weg zum geschichtlichen Sein in existentiellen Daseinserfahrungen eröffnen soll: In seiner Vorlesung vom Wintersemester 1934/1935 bestimmt er seine sprachphilosophischen Theoreme seinsphilosophisch: »[...] die Sprache als solche macht das ursprüngliche Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen aus. Wir können nicht zuerst das Wesen des Seins des Menschen bestimmen und dann außerdem und hinterher ihm noch die Sprache als Angebinde zustellen, sondern das ursprüngliche Wesen seines Seyns ist die Sprache

<sup>31</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Graz u. a. 1933ff.

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/1936, in: Holzwege, GA Bd. 5, Frankfurt/M. 1977, 8; vgl. Ders., *Parmenides*, 134–135.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, 125.

<sup>34</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, Bern 1946, 494–498.

<sup>35</sup> Friedrich Hölderlin, *Die Trauerspiele des Sophokles*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1804.

selbst«. <sup>36</sup> Er rezipiert Herder, indem er vindiziert, dass nur in der »jeweiligen Sprache (als) Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht« <sup>37</sup> »das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen« <sup>38</sup> kommt.

Indem er aber die vorsokratische Ontologie in ihrem singulären geschichtlichen Erfahrungshintergrund einzirkelt, trennt er die römisch-lateinische Denktradition von ihr und entgeht somit nicht der Gefahr, im Sinne Wilhelm Diltheys (1833–1911) einem hermeneutischen Zirkelschluss zu verfallen. <sup>39</sup>

### III.1 Imperiale Translationen

Entsprechend Heideggers Verständnis von Historizität ist die abendländische Rezeption der griechischen Philosophie immer römisch-lateinisch gewesen und hat damit den Erfahrungsgrund des griechischen Wortes zugunsten der Metaphysik des Seienden mit ihrer Bodenlosigkeit aufgegeben. So muss Rom, das auf einer anderen Seinserfahrung gründete, in Heideggers Erinnerungsraum nicht nur zeitlich, sondern auch seinsgeschichtlich einen sekundären, ja sogar inferioren Rang einnehmen. <sup>40</sup> Als »administrativ-linguistischer Verbund von Boten-Dolmetschern« (Cornelia Vismann) <sup>41</sup> machte Rom als mimetisches Dispositiv, folgt man Heidegger, alle Übertragung fremder Sprachen und Kulturen seinem imperialen Willen gefügig, so dass die macht- und rechtsförmige *translatio* des griechischen Wortes in lateinische Wörter, d. h. in den der griechischen Seinserfahrung völlig inkompatiblen römischen Denkstil völlig scheitern musste. Folglich konnte die mimetische Maschine Rom nicht anders, als die griechischen Seinserfahrungen in Botschaften, Befehle, Organisationsstrukturen und Gesetze umwandeln. Indem »am Kreuzungspunkt der Sprachen im Akt der Übersetzung, [...] alles Nicht-Römische und alle Nicht-Römer romförmig« (C. Vismann) <sup>42</sup> gemacht wurden, konstituierte nach Heidegger die römische *translatio* jene Übersetzungsfehler, die griechisches Denken immer nur als römisch-lateinisches zweckrational-strategisches Handeln verstehen und tradieren konnte. »Das römische Grundverhältnis zum Seienden überhaupt«, <sup>43</sup> so Heidegger in seiner Parmenides-Vorlesung vom Wintersemester 1942/1943, wurde »durch das Walten des *imperium* verwaltet«. <sup>44</sup> Als »das eigentliche Ereignis der Geschichte« <sup>45</sup> implementierte das Beherrschen und Verwalten des Seienden durch das römische Organisationshandeln den Begriff der *veritas* so in die okzidentale Kultur, dass er den griechischen Terminus der

<sup>36</sup> Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, in: GA, Bd. 39, Frankfurt/M. 1980, 67–68; vgl. Ludger Heidbrink, Das Eigene im Fremden: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, 349–372.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, 61.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, ebd.

<sup>39</sup> Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Tübingen 1900.

<sup>40</sup> Ein anderes Verständnis von Sekundarität bei: Rémi Brague, Europe, la voie romaine, Paris 21993.

<sup>41</sup> Cornelia Vismann, Akten, Medientechnik und Recht, Frankfurt/M. 2000, 82–83.

<sup>42</sup> Vismann, Akten, Medientechnik und Recht, 83.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 1982, 65.

<sup>44</sup> Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 62.

sich entbergenden *aletheia* absorbierte. Damit wurde von Rom als Dispositiv die für die Menschheitsgeschichte verhängnisvolle Herrschaft des Denkens über das Sein begründet,<sup>46</sup> das sich im neuzeitlichen Szientismus und Technizismus als »Gestell«<sup>47</sup> seine Höchstform generierte.

Wie das gesamte Denken Heideggers seine geistespolitischen Implikationen und seine ihnen entsprechende Handlungslogik im Nationalsozialismus<sup>48</sup> hatte, so unterließ Heidegger in seiner römischen Rede von 1936 aus Rücksicht auf das faschistische Regime in Italien jegliche Referenz auf Rom, das er latent für die Krise Europas verantwortlich machte: »Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, dass seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer Rettung Europas oder seiner Zerstörung. Die Möglichkeit der Rettung aber verlangt ein Doppeltes: 1. Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen. 2. Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung.«<sup>49</sup>

### III.2 Der Juridismus Roms

Heidegger führt in seiner Archäologie der abendländischen Seinsvergessenheit gerade auch den Juridismus Roms auf diese mimetische Übertragung des griechischen seinsbezogenen Verständnisses von *aletheia* in die römische Konstruktion der *veritas* zurück, die die ursprüngliche existentielle Suche der Vorsokratiker nach dem Sein aufgegeben habe. Da *veritas* im römischen Kontext *certitudo*, *rectitudo* und *iustitia*<sup>50</sup> bedeutete, sei das »Wesen von Wahrheit«<sup>51</sup> von den Römern technisiert und verdinglicht worden. Den Höhepunkt dieser mimetischen Entfremdung leistet demnach das Dispositiv Rom mit seinem spezifischen Juridismus, indem es die Frage nach dem Sein in eine Frage nach der *iustitia* überführte.

Unter dem Einfluss Bultmanns<sup>52</sup> und dem Paradigma des protestantischen Kirchenrechtlers Rudolph Sohm (1841–1917)<sup>53</sup> folgend, an Stelle des Worts der von Christus gegründeten Liebeskirche habe die römische Macht- und Rechtskirche ihr Fundament im *ius canonicum*, konstruiert Heidegger einen seinsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der abendländischen Seinsvergessenheit und dem sie maßgeblich bestimmenden römischen Legalismus bzw. Juridismus, der die eigentliche Aufgabe des Denkens, die Frage nach dem Sein des Seienden in existentiellen Daseinserfahrungen und Ereignissen zu stellen, komplett suspendiere.

<sup>46</sup> Vgl. Kap. III.3.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik (1953), in: GA, Bd. 7, Frankfurt/M. 2000, 5–36, besonders 27.

<sup>48</sup> Vgl. Karl Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart u. a. 1986/2007; Hugo Ott, Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. u. a. 1988; Victor Farías, Heidegger und der Nazismus, Frankfurt/M. 1989; Emmanuel Faye, Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris 2005; Gottfried Schramm/Bernd Martin (Hgg.), Martin Heidegger, Freiburg/Br. 22001.

<sup>49</sup> Martin Heidegger, Europa und die deutsche Philosophie 1936, in: H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, Frankfurt/M. 1993, 31.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 74.

<sup>51</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 80.

<sup>52</sup> Vgl. Briefwechsel Rudolf Bultmann – Martin Heidegger, passim.

<sup>53</sup> Rudolph Sohm, Kirchenrecht, Bd. 1, Leipzig 1892, 160ff.

Im Kontext seines antiinstitutionellen Affekts denunziert Heidegger so das römische Rechts- und Ordnungsdenken, das sich über diverse Rezeptionsprozesse seit dem 11. Jahrhundert im abendländischen Privatrecht und in der römisch-katholischen Kirche mit ihrem Kirchenrecht und ihrer Soziallehre fortsetzt, als mimetische, machtorientierte Vereinnahmung der Ontologie.

Philosophie wird so, folgt man dem Heidegger-Adepten Jacques Derrida (1930–2004), zum »Diskurs des Gesetzes, die absolute Quelle aller Legitimation, das Recht des Rechts, die Gerechtigkeit der Gerechtigkeit als solcher, in den reflexiven Formen der Selbstdarstellung«. <sup>54</sup>

Die Erfolgsgeschichte des metaphysischen Diskurses *iure Romano* und damit der römischen Bestimmung der *veritas* als dezisionistische Setzung im Unterschied zur ursprünglichen *aletheia* als dem Entbergenden wird in Heideggers Hermeneutik zur Geschichte der abendländischen Seinsvergessenheit.

Das auf dem Boden des Dispositivs des *Imperium Romanum* entstandene *ius* versteht er als nicht hintergehbaren Befehl *kat-exochen* mit absolutem Geltungsanspruch, in der ihm wesensgemäßen Weise, »dass die Beherrschten nicht niedergehalten oder gar nur verachtet sind, sondern umgekehrt, dass sie innerhalb des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandssicherung der Herrschaft«. <sup>55</sup>

Indem Heidegger »das Wesen des Denkens rein [...] erfahren« <sup>56</sup> und seine römische Überformung destruieren will, übersieht er nicht nur die zivilisierende und humanisierenden Wirkungen, die das römische Recht und seine Rezeption auf die kulturelle Evolution des Okzidents ausübte, <sup>57</sup> sondern er übergeht auch die nach seinem eigenen Verständnis seinsgeschichtliche Bedeutung des römisch-stoischen und christlichen Naturrechts, <sup>58</sup> – eine Verblendung, die umso schwerer wiegt, als dieses *ius naturale* als *vera philosophia* <sup>59</sup> gegen allen Rechtspositivismus im »Wesen der Wahrheit« (Heidegger) <sup>60</sup> sein irreduzibles Fundament hat.

### III.3 Rom und die Folgen:

#### Die Herrschaft des Denkens über das Sein in der okzidentalischen Kultur

Seinsgeschichtlich bedeutet demnach für Heidegger die Romanisierung der griechischen Kultur einen radikalen Bruch mit der griechischen Ontologie und in Folge davon die Seinsvergessenheit der okzidentalischen Kultur: »Das Entscheidende bleibt,

<sup>54</sup> Jacques Derrida, *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I*, Wien 2003, 113; vgl. Erich Hörl, *Römische Machenschaften. Heideggers Archäologie des Juridismus*, in: C. Vismann/Th. Weitin (Hgg.), *Urteilen. Entscheiden*, München 2005, 236-253.

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, 66.

<sup>56</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, 6.

<sup>57</sup> Vgl. u. a. Mariano Delgado, *Europa als christliches Projekt*, in: Urs Altermatt u. a. (Hgg.), *Europa – ein christliches Projekt?*, Stuttgart 2008, 35-57; Philippe Nemo, *Was ist der Westen?*, Tübingen 2005.

<sup>58</sup> Vgl. u. a. Wolfgang Waldheim, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

<sup>59</sup> Wolfgang Waldstein, *Zum Problem der vera philosophia bei Ulpian*, in: *Collatio iuris Romani*, Bd. 2, Amsterdam 1995, 607-617.

<sup>60</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, 62.

dass die Romanisierung im Wesenhaften des griechisch-römischen Geschichtsreichs angreift als ein *Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*.<sup>61</sup> Mit der Verrechtlichung des Denkens, der Wahrheit und des Seins wird so Rom als Dispositiv nicht nur Herrscher über das Recht und gewinnt als mimetische *translatio* die Deutungshoheit über die römisch-christliche Metaphysik, sondern das *Imperium Romanum*, und in seinem Gefolge die römisch-katholische Kirche, wird zum »*Gerichtshof* des Denkens über das Sein«. <sup>62</sup> Da Heidegger im *fallere* den »eigentliche(n) und ‚große(n)‘ Zug des Imperialen«<sup>63</sup> sieht, muss die im »imperialen Wesensbereich«<sup>64</sup> des *Imperium Romanum* generierte *veritas* sich auch in der Souveränität des römischen Papstes und seiner Kurie institutionalisieren, so dass die römische Kirche unter seinem Primat zwischen *rectitudo* und *iustitia* einerseits und dem *falsum* andererseits, somit zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, mit absolutem, inappellablem Geltungsanspruch entscheidet.<sup>65</sup>

Gegen Bestrebungen, nach dem vom Nationalsozialismus verursachten Zivilisationsbruch einen christlichen<sup>66</sup> bzw. atheistischen Humanismus<sup>67</sup> zu begründen, spricht Heidegger in seinem Humanismusbrief von 1946<sup>68</sup> dem Humanismus generell jegliche Fähigkeit ab, zur Beantwortung der Frage nach dem Seienden des Seins beizutragen, da auch der Humanismus des *Quattro-* und *Cinquecento* als Referenz auf Rom der »technischen Interpretation des Denkens«<sup>69</sup> Vorschub geleistet habe.

Da die Römer als erste Humanisten in ihrer mimetischen Transformation die *paideia* der Griechen in ihre *humanitas* übertrugen, entwickelten sie, so Heidegger, mit der *institutio in bonas artes* ein instrumentelles, die Frage nach dem Sein eliminierendes Denken, an das der Humanismus und das Rinascimento des *Quattro-* und *Cinquecento*, von Heidegger *renascentia romanitatis* genannt, anschloss und zu dem Neuhumanismus Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768), Johann Wolfgang Goethes (1749–1831) und Friedrich Schillers (1759–1805) führte. Heidegger bringt gegen die unter der Herrschaft der römischen Mimesis stehende Weimarer Klassik Friedrich Hölderlin (1770–1843) in Stellung »und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser ‚Humanismus‘ es vermag«. <sup>70</sup>

Aber auch der neuzeitliche Rationalismus René Descartes (1596–1650), der Empirismus und die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724–1804) ebenso wie die aus dem Empirismus und Rationalismus resultierende Rechenhaftigkeit der

<sup>61</sup> Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

<sup>62</sup> Martin Heidegger, Europa und die deutsche Philosophie 1936, in: H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, 38.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 60.

<sup>64</sup> Martin Heidegger, Parmenides, 70.

<sup>65</sup> Vgl. Martin Heidegger, Parmenides, 67–68, 75.

<sup>66</sup> Vgl. u. a. Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952; Ders., Sein und Haben, Paderborn 1968.

<sup>67</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Ders., Drei Essays, Berlin 1977.

<sup>68</sup> Martin Heidegger, Über den Humanismus, passim.

<sup>69</sup> Martin Heidegger, Über den Humanismus, 6.

<sup>70</sup> Martin Heidegger, Über den Humanismus, 12.

modernen Wirtschaftstheorie gelten Heidegger als nichts anderes, denn als Produkte der römischen Mimesis: »Diese ursprünglich römische Prägung des Wesens der Wahrheit, die den alles beherrschenden Grundzug in das Wesenszüge des abendländischen Wahrheitswesens festmacht«<sup>71</sup> bestimmt demnach den Gang der Denk- und Seinsgeschichte bis in die sich technizistisch verstehende, autopoietische Zivilisation. Indem das Wesen der Wahrheit als *veritas* und *rectitudo* an die *ratio* übergeht, bestimmt diese »inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technehafte der modernen, d. h. der Maschinen-Technik. Diese hat ihren Ursprung im Ursprungsbereich, aus dem das Imperiale kommt.«<sup>72</sup> Indem diese Herrschaft der Maschine für Heidegger nichts anderes verkörpert als die Herrschaft des Denkens über das Sein, findet der imperiale Wille Roms seine transepocheale Geltung und geschichtlich wirksame Macht: »Wäre nicht, was seine [Griechenlands] Denker bei beginnender Flucht der Götter gedacht haben, in eine gewachsene Sprache gesagt, wäre das Gesagte in der Folge nicht zum Instrument einer fremdartigen Weltansicht umgeformt worden, dann herrschte jetzt nicht die in ihrem Eigenen noch verborgene Macht der alles durchdringenden Technik und der ihr zugeordneten Wissenschaft und Industriegesellschaft.«<sup>73</sup>

Die Verschüttung des griechischen Sagens und Fragens durch die imperiale Deutungsmacht Rom führte, so Heidegger, zwangsläufig in bisher letzter Konsequenz zur informationstechnischen Verformung der Sprache so wie zur kybernetischen Steuerung<sup>74</sup> und Verfügbarmachung alles Seienden. Die Automation nicht nur bei der Fertigung industrieller Produkte, sondern auch in der gesellschaftlich-kulturellen Kommunikation ist Folge jener mimetischen Umwandlung, die Rom ins Werk setzt, seit es existiert.

Anders als Carl Schmitt, der die Formprinzipien des Römischen Rechts und seines Dezisionismus mit unbedingter Geltung so wie der römisch-katholischen Kirche zu dem dem Protestantismus inhärenten Wirtschaftsprinzip von Kosten und Nutzen, Aufwand und Ertrag in einem antagonistischen Gegensatz sieht,<sup>75</sup> dominiert bei Heidegger Roms mimetische Herrschaft mit seinem absoluten Macht- und Geltungsanspruch selbst darüber, wie das Sein des Seienden zu deuten ist. Demnach hat das Imperium als Dispositiv mit seinem Hyperjuridismus und als »riesige(s) Bollwerk« (Heidegger)<sup>76</sup> diese Deutungshoheit bis in die technizistisch geprägte Welt von heute bewahrt und erhebt mit seinem juristisch-technischen Paradigma, das über die römisch-lateinische Kultur auch die anglo-amerikanische Zivilisation prägt, im Zuge der Globalisierung Weltgeltung: »Zum ‚Römischen‘ gehört auch das Romanische und

<sup>71</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, 71.

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, 74.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Aufenthalte*, in: Ders., *Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*, in: GA, Bd. 75, Frankfurt/M. 2000, 216.

<sup>74</sup> Vgl. Erich Hörl, *Parmenideische Variationen*. McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie, in: C. Pias (Hg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953*, Bd. 2: *Essays und Dokumente*, Zürich u. a. 2004, 209–225.

<sup>75</sup> Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaerau 1923.

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, 78.

alles von ihm aus bestimmte neuzeitliche Wesen, das sich inzwischen weltgeschichtlich entfaltet und nicht mehr auf das Europäische beschränkt bleibt.«<sup>77</sup>

#### *IV. Der Auszug aus der römisch-abendländischen Tradition: Der fundamental-ontologische »andere Anfang«*

Selbst da, wo er die imperiale *translatio* Roms und ihre ideengeschichtlichen Folgen einer vernichtenden Kritik unterwirft, bleibt Heidegger im Banne der geschichtlichen Macht Roms und bestätigt so *ex negativo* seine hermeneutische-mimetische Wirkmächtigkeit.

Um dieser Macht zu entkommen, konstruiert Heidegger das Bild eines nicht-römischen, ursprünglichen Griechenland mit seinem vorsokratischen Anfang. Nietzsche in seiner Absicht, die römisch-lateinisch geprägte abendländische Metaphysik zu zertrümmern<sup>78</sup>, noch überbietend sucht Heidegger einen »anderen Anfang«. <sup>79</sup> Da »der Anfang, der Ursprung [...] im Geschehen zum Vorschein [kommt und] voll da [ist] erst an seinem Ende«, <sup>80</sup> wurde am »Ende des ersten Anfanges«<sup>81</sup> eben dieser »andere Anfang«<sup>82</sup> in der Besinnung auf den »ersten Anfang«<sup>83</sup> als anti-mimetischer Akt erst möglich. Nur in der griechischen und deutschen Sprache, die die Grenzen der römisch-lateinischen Geltungsmacht chronologisch und wesensmäßig bezeichnen, postuliert Heidegger philosophiepolitisch, ganz in der Tradition Hölderlins, eine griechisch-deutsche Allianz, um Roms Deutungshegemonie endgültig zu brechen.

Erst wenn die Ontologie Heraklits und des Parmenides aus den Fesseln Roms befreit und in den deutschen Geist, der dem griechischen *pneuma* kongenial ist, übertragen wird, kann die Verfallenheit an alles Seiende überwunden und die Fragen nach dem Sein wieder in seiner Ursprünglichkeit gestellt werden. Die griechische *aletheia*, das Sich-Entbergen des bisher Verborgenen, wird so als Wahrheit in ihrem Wesen geschehen: »Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet, (sondern) das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Diese enthüllt sich aber als das eksistente [sic], entbergende Seinlassen des Seienden.«<sup>84</sup>

Da nach Heidegger Wahrheit dem geschichtlich Seienden verhaftet ist, ist sie nur noch Wahrscheinlichkeit und damit inkommensurabel mit dem von Heidegger *aequivok* gedachten Sein. Allerdings verstrickt sich Heidegger dabei in eine unauflös-

<sup>77</sup> Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

<sup>78</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (1883/85), München 1999, *passim*.

<sup>79</sup> Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, 125; vgl. Françoise Dastur, Europa und der „andere Anfang“, in H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, 185–196.

<sup>80</sup> Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, 3.

<sup>81</sup> Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, 125.

<sup>82</sup> Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, ebd.

<sup>83</sup> Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, ebd.

<sup>84</sup> Martin Heidegger, zitiert nach Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Köln <sup>11</sup>2007, 2. Teil, 648-649.

bare Aporie: Der Schritt wird entgegen Parmenides und Heraklit bei Heidegger nicht vom Sein auf die geschichtliche Zeit, sondern vom kontingent – geschichtlichen Seienden auf das Sein getan, – eine Aufgabe, die, folgt man Heidegger, die »Hirten des Seins«, anfänglich bereits Hölderlin, gestellt und angegangen hatten.

Der von Aristoteles und der scholastischen Philosophie vertretene apriorische und analoge Seinsbegriff, von Heidegger als römisch denunziert, entkommt epistemologisch und logisch jener historischen Relativierung, die Heidegger ja gerade überwinden will. Gerade darin liegt der Grund für die Geltung und überzeitliche Dauer dieses die katholische Theologie bis heute bestimmenden Seinsbegriffs.<sup>85</sup>

### V. Heideggers blinde Flecken:

#### *Roms originäre Konstruktion und Translation von pietas und religio*

Mag zwar Heidegger noch zugestanden werden, dass er Roms genuine und geschichtlich höchst performative Termini wie *auctoritas*, *potestas*, *princeps*, *ratio*, *persona*, *labor*, *urbanitas*<sup>86</sup> unter den Juridismus<sup>87</sup> subsumiert, so verwundert es doch, dass er die originäre römisch-lateinischen Begriffe von *pietas* und *religio* übersieht, obwohl sie doch sein seinsgeschichtliches Interesse hätten finden müssen. Er ignorierte sie wohl deshalb, weil sie nicht auf einen vorsokratischen Ursprung zurückzuführen sind und damit auch nicht eine verstellende mimetische Funktion dieser beiden Termini nachzuweisen ist.

Daher ist die Frage erlaubt, warum nicht Heidegger im Rahmen seines seinsgeschichtlichen Fragens die evidenten ideengeschichtlichen Potentiale ausschöpft, die gerade auch im Inventar römischer Begriffe liegen und für die abendländische Geschichte eine solche Bedeutung haben, die nicht mit dem Verdikt der mimetischen Entfremdung von den Ursprüngen und damit der Seinsvergessenheit suspendiert werden können.<sup>88</sup>

Das begriffliche Konstrukt der Tugend der *pietas* hatte für das vorchristliche Rom nicht nur im Rahmen seiner Außenbeziehungen<sup>89</sup> eine überragende ethisch-politische Bedeutung. Indem die *pietas erga deos* die innerweltliche *pietas erga parentes* und die *pietas erga rem publicam* transzendierte, musste die erstere für Heidegger durchaus von seinsgeschichtlichem Interesse sein: Indem die *pietas* von Personen zu anderen Personen, zu Institutionen, vor allem aber zu den Göttern ein jeweils

<sup>85</sup> Vgl. u. a. Edith Stein, Endliches und ewiges Sein, 1950; Gustav Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, 1958.

<sup>86</sup> Vgl. u. a. Hans Oppermann (Hg.) Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1983; H. Drexler, Politische Grundbegriffe der Römer, Darmstadt 1988; R. B. Onians, The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, Cambridge 1988; G. Semerano, Le origini della cultura europea, 4 Bde., Florenz 1984-1994.

<sup>87</sup> Vgl. Kap. III.2.

<sup>88</sup> Vgl. Franco Volpi, Art.: Heidegger et la Romanité philosophique, in: Revue de métaphysique et de morale, 2001/3 (31), 287-300.

<sup>89</sup> Vgl. Dieter Nörr, Die Fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991.

reziprokes, verbindliches ethisches Verhältnis, *interpositis rebus sacris*, begründete, wurde das Sakrale zum Fundament, durch das die gegenseitigen Verpflichtungen garantiert wurden.<sup>90</sup>

Rom tradierte diese im Sinne Heideggers das Sein des Seienden zum Vorschein bringende Seins-Erfahrung vermittelt durch mimetischer Anverwandlungen über vielfältige *translationes* in die abendländische Kultur, die mit der semantischen Intensivierung von *pietas* als Frömmigkeit den transzendenzbezogenen Daseinshorizont im christlich-abendländischen Kontext noch verstärkte.

Aber nicht nur durch die eigenständige Konstruktion von *pietas*, sondern durch die Generierung der *religio* erlangte und behielt Rom die Deutungshegemonie in der okzidentalen Religionsgeschichte und im Gefolge davon im Christentum<sup>91</sup> eine seinsgeschichtliche Bedeutung, die sich, entgegen Heideggers Hypothese, in der ontologisch fundierten römisch-katholischen Theologie mit ihrem analogen Seinsbegriff bis in die Gegenwart reflexiv entfaltet und diskursiv zur Geltung bringt.<sup>92</sup>

*Religio* ist als ein durch und durch römisches Phänomen zu bezeichnen, folgt man Marcus Tullius Cicero (106-43 v.Chr.)<sup>93</sup> und Aulus Gellius (geb. ca. 130 n. Chr.), der *religio* mit dem Wort *religere* in Verbindung bringt: »*Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam elegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eligantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eaque quae in religio-  
so*«. <sup>94</sup>

Das *religere* im römischen Verständnis bedeutet nicht nur ein *legere* im Sinne der richtigen Durchführung des Kultes, sondern die besondere Aufmerksamkeit und Ehrfurcht dem Kultobjekt gegenüber. Somit wird die indoeuropäische Wurzel *leg* durch die Neuschöpfung Roms zu einer im Sinne Heideggers fundamentalen Seins-erfahrung, dem numinosen Sein gegenüber,<sup>95</sup> die Rom in kultisch genau festgelegten Verfahren institutionalisierte.

Auch wenn von römischer Religion im christlichen Sinne als Bekenntnisreligion nicht gesprochen werden kann, da der pagane Mythos den Glauben an eine Offenbarung nicht kannte, so setzte Rom mit seiner kulturellen Konstruktion von *religio* zusammen mit den Termini von *sacer*,<sup>96</sup> *sanctus* und *mysterium* eine mimetische Entwicklung in Gang, die das Christentum mit seinem ontologisch fundierten Gottesverständnis und seinem *officium* als Ritus bis in die Gegenwart prägt.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Vgl. Antonie Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: *Abendland* 16 (1970), 39-53, besonders 43, 48-49, 52; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

<sup>91</sup> Vgl. Jörn Rüpke, *Von Jupiter zu Christus*, Darmstadt 2010, 158-168; Antonie Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, 50-53.

<sup>92</sup> Vgl. u. a. Max Müller, *Sein und Geist*, Freiburg u. a. 21981; Josef Pieper, *Philosophie – Kontemplation – Weisheit*, Freiburg/Br. 1991.

<sup>93</sup> Cicero, *De natura deorum*, II, 28, 72.

<sup>94</sup> Gellius, *Noctes Atticae*, 4,9.

<sup>95</sup> Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Köln 2008, *passim*.

<sup>96</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

<sup>97</sup> Vgl. Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, *passim*.

Diese für die universale Seinsgeschichte konstitutive römische Erfahrung und Leistung scheint Heidegger trotz seiner Bemühung, »Hörer des Seins« ausfindig zu machen, in seiner Fixierung auf die vorsokratische Ontologie übersehen zu haben.<sup>98</sup>

## VI. Fazit: Heideggers gnostisch-esoterische Romreferenz

Kontextualisiert man Heideggers seinsgeschichtliche Romreferenz, wird man folgende Befunde festhalten können:

1. Heidegger übernimmt unkritisch den Philhellenismus Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768)<sup>99</sup> und des Deutschen Idealismus, der bei der ideologischen Konstruktion des deutschen Nationalstaats als Kulturnation eine formative Rolle spielte.<sup>100</sup> Beide, der Idealismus und Heidegger, gehen von einem nicht hintergehbaren Ursprung der Kultur des *genus humanum* aus, der für den Idealismus in der griechischen Antike, für Heidegger in der Ontologie der Vorsokratiker Heraklit und Parmenides liegt.

2. Heidegger rezipiert den antirömischen Habitus des Idealismus, der in der römisch-lateinischen Kultur, die als technisch-organisatorische Zivilisation definiert wird, einen Abstieg von der griechischen Philosophie des reinen Denkens an sich in die römische Machtapparatur und in den Rechtsformalismus sieht. Dabei folgt der Idealismus und mit ihm Heidegger einer Referenztradition des »antirömischen Affekts«,<sup>101</sup> ohne sich über diese teilweise schon im Mittelalter latente, seit der Reformation, dem deutschen Humanismus und dem Pietismus dezidiert manifesten Hermeneutik, die zugleich antipäpstlich konnotiert war, reflexiv Rechenschaft zu geben. Heidegger bewegt sich ganz im Referenzparadigma, das von der Antinomie des organischen deutschen Denkstils versus mechanistisch-rationalistische »Zivilisation« des Westens als Erbe Roms ausgeht und transportiert damit explizit das Ideologem vom deutschen »Sonderweg«. So war bereits für Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Rom das »zertrümmernde Schicksal«,<sup>102</sup> als »von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltames, nichts Ursprüngliches«.<sup>103</sup> Seine »äußerste Prosa des Geistes«<sup>104</sup> habe sich in der »Ausbildung des römischen Rechts und in der römischen Religion«<sup>105</sup> manifestiert.

Ebenfalls für die Romantik muss diese negativ orientierte Romreferenz festgehalten werden: Wie »am Gegensatz des römischen Katholizismus, der römischen

<sup>98</sup> Vgl. Jacques Derrida, Glaube und Wissen, in: Ders./Gianni Vattimo (Hgg.), Die Religion, 9–106.

<sup>99</sup> Johann Joachim Winckelmann, Gedanken über die Nachahmung griechischer Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, Dresden u. a. 21756.

<sup>100</sup> Walter Rüegg, Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewusstseins, in: Wolfgang Schuller (Hg.), Antike in der Moderne, 1985, 267–287.

<sup>101</sup> Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg/Br. 1974.

<sup>102</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, Bd. 12, Frankfurt/M. 1986, 338.

<sup>103</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 344.

<sup>104</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 351.

<sup>105</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ebd.

Rechts- und Reichsidee, der lateinischen Bildungssprache sich [...] der Volksgedanke« (Helmuth Plessner)<sup>106</sup> konstituierte, so bildet Heidegger gegen seine als Feindbild bestimmte Romreferenz sein Philosophem von der griechisch-deutschen Einzigartigkeit und Kongenialität, mit der Folge, dass antike griechische Ontologie und deutscher Denkstil als »Hirten des Seins« (Heidegger) zu wirken hätten.

3. Führt der antirömische Komplex des Deutschen Idealismus gegen die »Zivilisation« des Westens tatsächlich in eine von der westeuropäischen Geschichte abgekoppelte Sonderentwicklung, so markiert Heideggers »*anderer* Anfang«<sup>107</sup> der Frage nach dem Seienden des Seins zunächst unter dem Einfluss Bultmanns seine existentielle Nähe zur Antimetaphysik der protestantischen Theologie, später seine offene Parteinahme für den Nationalsozialismus.<sup>108</sup>

4. Nimmt man die Romreferenz Rémi Bragues (geb. 1947)<sup>109</sup> zum Maßstab, der zufolge die mimetische Bedeutung Roms darin bestand, die Philosophie der Akademie und der mittleren Stoa in den römischen Kontext zu implementieren, in dem sie erst ihre universale Reichweite gewannen und das jüdische Erbe über die typologische Methode zu amalgamieren, so erscheint die geistesgeschichtliche und religionsgeschichtliche Leistung des paganen und christlichen Rom in einem positiv konnotierten Licht, wie es bereits die Latinistik,<sup>110</sup> Romanistik<sup>111</sup> und Patrologie<sup>112</sup> zur Zeit Heideggers erkannten, deren Erkenntnisse er aber souverän ignorierte.

Trotz seiner allerdings negativ konnotierten Anerkennung Roms als bisher unüberbietbarer geistiger Weltmacht erweist sich Heideggers Romreferenz in ihrer normativen Würdigung nicht nur als gänzlich verfehlt, sondern in ihren Auswirkungen auf die deutsche Geschichte im Nationalsozialismus als verheerend.

5. Folgt man den geistesgeschichtlichen Untersuchungen Eric Voegelins (1901–1985)<sup>113</sup>, Mario Enrique Sacchi<sup>114</sup> und Peter Koslowski<sup>115</sup>, sei die Hypothe-

<sup>106</sup> Helmuth Plessner, Die verspätete Nation. Die politische Verführbarkeit des deutschen Geistes (1935/1959), in: Ders. (Hg.), Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt/M. 2003, 63; vgl. Esch, Ein Kampf um Rom, passim.

<sup>107</sup> Heidegger, Grundfragen der Philosophie, 125.

<sup>108</sup> Vgl. u. a. Martin Heidegger, Rektoratsrede vom 27.5.1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933; dazu Hugo Ott, Art.: Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34, Teil II: Die Zeit des Rektorats von Marin Heidegger (23.4.1933–23.4.1934), in: Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins („Schau-ins-Land“) 1984 (103), 107–130.

<sup>109</sup> Brague, Europe, la voie romaine.

<sup>110</sup> Vgl. u. a. Richard Heinze, Vom Geist des Römertums, Leipzig u. a. 1938, Friedrich Klingner, Römische Geisteswelt, Leipzig 1943.

<sup>111</sup> Vgl. u. a. Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948; Ernesto Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986. Vgl. hierzu Volpi, Heidegger et la Romanité philosophique, 292–293.

<sup>112</sup> Vgl. u. a. Hugo Rahner, Abendland, Freiburg/Br. u. a. 1966.

<sup>113</sup> Eric Voegelin, Die politischen Religionen, Wien 1938; Ders., Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne, München 1994; Ders., Ordnung und Geschichte, 10 Bde., München 2001–2005; vgl. Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1934; Hans Strohm, Die Gnosis und der Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 1997.

<sup>114</sup> Mario Enrique Sacchi, The Apocalypse of Being: The Esoteric Gnosis of Martin Heidegger, South Bend (Indiana), 2002, besonders 110–116; vgl. Safranski, Nietzsche, 165–166.

<sup>115</sup> Peter Koslowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: Ders. (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich u. a. 1988, 368–399.

se erlaubt, dass sich in Heideggers Romreferenz der seit Marcion (ca. 85–160)<sup>116</sup> latente und immer wieder ausbrechende Gnostizismus manifestiert. Ausgehend von den gnostischen Prämissen eines guten Gottes und dem Gottes Schöpfung verderbenden Demiurgen, des Antagonismus zwischen Geist bzw. Seele und sündhaftem Leib, zwischen dem im Menschen innewohnenden göttlichen Geist und den ihn korrumpierenden Institutionen, der Aufgabe des Menschen, sich im Kampf gegen das Dunkel für das Licht zu entscheiden,<sup>117</sup> so lassen sich bei Heidegger in seinem geistespolitischen Kampf gegen Rom alle Anzeichen eines modernen esoterischen Gnostizismus und einer »gottlosen Theologie« (Löwith)<sup>118</sup> diagnostizieren: Nach ihm kann sich die Menschheit nur selbst erlösen, wenn sie sich vom Dunkel der mimetischen »Machenschaften« (E. Hörl)<sup>119</sup> Roms erlöst und sich vom Juridismus der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie mit ihrem analogen Gottesbegriff befreit. Dazu sind allerdings Hirten und »Hörer des Seins« (Heidegger) nötig, die, so Heidegger, die Menschheit ins Licht der Erkenntnis »des Wesens der Wahrheit und des Seins«<sup>120</sup> führen, jenseits von *ratio* und *fides* an die Selbstoffenbarung Gottes, – eine Ideologie, die die römisch-katholische Kirche nicht nur kraft ihrer mimetischen Performanz, sondern in ihrer Treue zu ihrem göttlichen Auftrag und damit zum *depositum fidei* von ihren Anfängen an von Marcion über die Katharer und Reformatoren bis zu den modernen Gnostizismen des Nationalsozialismus und des Marxismus, dezidiert und ungebrochen zurückweist.

---

<sup>116</sup> Vgl. u. a. Adolf Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921; Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 172-176.

<sup>117</sup> Vgl. u. a. Karl-Wolfgang Tröger, Die Gnosis, Freiburg/Br. 2001, 52-59; Kurt Rudolph, Die Gnosis, Göttingen 31990.

<sup>118</sup> Löwith, Mein Leben in Deutschland, 31.

<sup>119</sup> Erich Hörl, Römische Machenschaften.

<sup>120</sup> Heidegger, Parmenides, 62.

# Die marianische Deutung der alttestamentlichen »Weisheit« bei Joseph Ratzinger und Leo Scheffczyk

Von Regina Willi, Heiligenkreuz

## *1. Maria als »sedes sapientiae« bei Joseph Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*

Joseph Kardinal Ratzinger nunmehr Papst Benedikt XVI. hat sich nur wenig geäußert zum Thema einer marianischen Deutung der alttestamentlichen Weisheit. Zuerst möchte ich im Folgenden aufzeigen, welche Aspekte der alttestamentlichen Weisheit Ratzinger besonders betont. Anschließend werde ich auf Ratzingers Gedanken über die Gabe der Weisheit näher eingehen und die Bedingungen wahrer Weisheit betrachten, bevor ich den Kreis schließe und auf die Anrufung der Lauretanischen Litanei für Maria als Thron der Weisheit eingehe.

### **1.1 Die alttestamentliche Weisheitsidee**

In den späteren Schriften des Alten Testaments findet sich für Ratzinger immer mehr die eigenständige Figur der Weisheit (Sophia). Sie erscheint als Mittlerin zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte, als das erste Geschöpf Gottes, in dem sich die reine Urgestalt seines schöpferischen Willens und zugleich die reine Antwort ausdrückt; ja, für ihn ist gerade dieser Antwortcharakter prägend für die alttestamentliche Weisheitsidee.<sup>1</sup> Weisheit ist sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen ein weiblicher Ausdruck. »Sophia« steht als Femininum auf jener Seite der Wirklichkeit, die durch die Frau, durch das Weibliche dargestellt ist. Sie bedeutet die Antwort, die aus dem göttlichen Ruf der Schöpfung und der Erwählung hervorkommt. Sie bringt zum Ausdruck, dass es die reine Antwort gibt und dass in ihr Gottes Liebe ihre unwiderrufliche Wohnstatt findet. Zwar ist auch der Begriff Geist im Hebräischen weiblich, aber Geistlehre und Weisheitslehre sind strikt getrennte Überlieferungsstränge. Die Weisheit verweist, vom Neuen Testament her gesehen, einerseits auf den Sohn als das Wort, in dem Gott erschafft, aber andererseits auch auf das Geschöpf, auf das wahre Israel, das sich in der demütigen Magd personalisiert, deren ganzes Sein die Gebärde des »Fiat mihi secundum verbum tuum« ist. Die Sophia verweist auf den Logos, das Wort, das die Weisheit gründet, aber auch auf die frauliche Antwort, die die Weisheit aufnimmt und zur Frucht bringt. Die Austilgung des

---

<sup>1</sup> In der liturgischen Bewegung ist die marianische Deutung der alttestamentlichen Frauen wie Ester und Judith kritisiert worden, und auch das Faktum, dass die atl. Lesungen über die Weisheit auf Maria hin gelesen wurden. Die liturgische Bewegung wollte diese Texte nur christologisch verstanden wissen. Aber Ratzinger gesteht, dass ihm selbst im Grunde nach jahrelanger Zustimmung zu dieser Kritik immer deutlicher wurde, dass sie in Wirklichkeit das Spezifische der Weisheitstexte verkennt.

Marianischen aus der Sophiologie streicht zu guter Letzt eine ganze Dimension des Biblischen, des Christlichen.

## 1.2 Die Gabe der Weisheit

Weisheit<sup>2</sup> kann nicht an einem unmittelbaren, materiellen Erfolg festgemacht werden. Infolgedessen ist der Weisheitsbegriff nach Ratzinger wie auch für Leo Scheffczyk in die Krise geraten. Im Alten Testament ist sicher ein markanter Text zum Thema der Weisheit die Stelle Jes 11,1-5, jener Prophetentext, auf dem die christliche Überlieferung von den sieben Gaben des Heiligen Geistes basiert.<sup>3</sup> Der neue König, auf dem die Gaben des Geistes ruhen, handelt nicht aus sich selbst und im eigenen Namen, sondern in der Kraft Gottes: »Rechtes, wahrhaft königliches Handeln entsteht dadurch, dass der Mensch zuerst ein Empfangender ist, sich einbeziehen lässt in die Gesinnung Gottes, vor der er mit seinem eigenen Willen zurückzutreten hat.«<sup>4</sup>

Weisheit ist Teilhabe an Gottes Vermögen, die Dinge so zu sehen und zu entscheiden, wie sie wirklich sind; in einer viel größeren Weite und Tiefe, aus der Mitte heraus, von Gott her. Gott erweist sich als Gott durch sein wahrheitsgemäßes Richten; als Gott sieht er die Dinge, wie sie in Wahrheit sind. Das bedeutet, dass ein Erkennen aus der Wirklichkeit Gottes heraus auch eine tiefe Gemeinschaft mit ihm zur Voraussetzung hat, was zugleich eine Losgelöstheit vom eigenen Ich und eine Reinheit des Herzens erfordert. So schreibt Ratzinger: »Nur wer sich von der Bestechlichkeit des Ich reinigen lässt und so allmählich von Gott her lebt, mit Gott in Gemeinschaft steht, kommt zur rechten inneren Freiheit des Urteils, zur furchtlosen Unabhängigkeit des Denkens und Entscheidens, die nicht mehr nach Beifall oder Missfallen der anderen fragt, sondern sich allein an die Wahrheit hält. Solche Reinigung ist immer ein Prozess des Sichöffnens und des Sichbeschenkenlassens zugleich. Sie kann ohne die Passion des beschnittenen Rebstocks nicht werden. Aber sie ermöglicht gerade so die einzige Form der Herrschaft, die nicht Sklaverei, sondern Freiheit bewirkt.«<sup>5</sup> Darum sind oft sehr einfache Menschen weise, urteilsfähig für das Eigentliche.

Einen weiteren Aspekt der Weisheit zeigt Ratzinger – ausgehend von der Weisheit bei Platon – auf: Nach Platon kann der Mensch die Wahrheit nicht einfach besitzen, wohl aber kann er sie lieben und auf der Suche nach ihr sein. Darin liegen die Beschränkung und die Größe des Menschen; er ist nicht weise aus sich, aber auf der bleibenden Suche nach der Wahrheit. Als Philosoph steht der Mensch zwischen Weisheit und Wahrheitslosigkeit. Der Inhalt der Weisheit aber ist das Sein selber, oder noch mehr: das Gute und das Schöne jenseits des Seins. Philosophie ist demgemäß für ihn: das Sich-Ausstrecken nach dem ewig Seienden, das Schauenlernen auf

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden: Joseph Kardinal RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 372-382.

<sup>3</sup> Ratzinger geht in seiner Ausführung nicht von der Schöpfungsordnung (Gen 1-2), sondern von einem prophetischen Text aus, ohne das erstere natürlich auszuschließen.

<sup>4</sup> RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 374.

<sup>5</sup> RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 375.

die Wahrheit hin bzw. das vernünftige Sich-Mühen des Geistes um den rechten Sinn. Ihre Kraft ist der Eros, jene Offenheit des Menschen, die ihn nötigt, immer wieder die Grenzen des bloß Wissbaren zu überschreiten und auf das Ewige zuzugehen.

Weisheit erscheint gegenüber der Wissenschaft als das Offenbleiben des Menschen für das Ganze, für den tragenden Grund des Ewigen. Sie ist mit dem Unterwegssein des Menschen identisch; sie ist geradezu jene Unruhe, die ihn immerfort zum Pilger auf das Ewige hin macht und ihm verwehrt, sich mit weniger als mit diesem zufriedenzugeben. Wo aber im Eros zum Ewigen Erkenntnis und Liebe verschmelzen, da leuchtet in die Liebe die Nüchternheit des Rationalen hinein, und da empfängt das Rationale Befruchtung und Wärme von der Tiefe des Geistes her, in dem Wahrheit und Liebe ungeschieden dasselbe sind.

Im frühjüdischen Denken wurde vorausgesetzt, dass in der Thora die Weisheit Wortgestalt angenommen hat. So ist Weisheit mit der Thora-Erkentnis und der Thora-Befolgung identisch. Im christlichen Verständnis dagegen ist Jesus die unter den Menschen sprechende Weisheit Gottes. In Jesus Christus ist die Weisheit Gottes Person geworden; in ihm begegnet uns die Weisheit Gottes unverstellt und rein. Sie verliert alles Elitäre, sie wird ganz einfach. So ist dann auch der Glaube, der den einzelnen mit Jesus verbindet, jene Weisheit, die allen offen steht, gerade auch den Einfachen. Denn wer an Jesus glaubt, der ist sozusagen in das Denken und Urteilen der Weisheit eingetreten. Glaube und Weisheit sind also aufs engste ineinander verschränkt, und doch ist es nicht zu einer vollständigen Gleichsetzung gekommen. Der Glaube ist die »Tür« zur Weisheit, aber er kann auch in einem weiteren Sinne als Weisheit selbst bezeichnet werden. Augustinus hat die sieben Gaben des Heiligen Geistes mit den acht Seligpreisungen in Verbindung gebracht. Ratzinger schreibt: »Auch wenn man diese Kombination heute nicht als wissenschaftlich angemessene Bibelauslegung betrachten kann, so ist ihr Grundgedanke doch richtig: Es gibt eine innere Einheit des geistlichen Lebens, und die Worte des Herrn können schließlich kein anderes Daseinsmuster entwerfen, als es auch in der Beschreibung der inneren Fülle des Heiligen Geistes angelegt ist. So sind die Entsprechungen, die Augustinus hier gefunden hat, zunächst Lichter auf sein eigenes Verstehen der Einheit und Vielgestalt des christlichen Lebens.«<sup>6</sup> Die Gabe der Weisheit entspricht nach Augustinus dem Wort »Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden« (Mt 5,9). Das Werk der Weisheit ist also der Friede. »Gerade weil Weisheit Vordringen bis zum Grunde ist, Eintreten in die Perspektive Gottes, in seinen Geist, gerade darum ist sie nicht etwas bloß Privates und Innerliches, sondern Teilhabe am messianischen Tun: Meinen Frieden gebe ich euch.«<sup>7</sup> Der hl. Thomas von Aquin hat dies damit begründet, dass nur die Unbestechlichkeit, das reine Herz des Weisen die wahre Ordnung der Dinge erfassen und seinsgemäß handeln kann. Das Praktische des Alltags, die Verträglichkeit unter den Menschen ruft nach dem Allertiefsten, nach einem Sehen und Handeln von Gott her. Weil nur Gottes Geist den Frieden letztlich in Fülle in sich trägt, ist auch die Weisheit kein privater Luxus, sondern die messiani-

<sup>6</sup> RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, 381.

<sup>7</sup> RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, 382.

sche Gabe, um die allezeit gerungen und gebetet werden muss, damit wenigstens etwas vom Frieden der Endzeit in dieser Welt verwirklicht und so wahrhaft menschliches Leben ermöglicht wird. Darum geht es, wenn die Kirche von Gott unter den sieben Gaben des Heiligen Geistes das Geschenk der Weisheit erfleht.

### **1.3 Die Bedingungen wahrer Weisheit**

Am Text des Magnificat zeigt Ratzinger auf<sup>8</sup>, welches die Bedingungen zur Erlangung wahrer Weisheit sind und was sie zugleich verhindern. Die Mächtigen werden vom Thron gestürzt: Überall dort, wo der Mensch sich zum Herrn der Wahrheit macht und sie schließlich beiseitelässt, werden die Macht und das Können über die Wahrheit gestellt. Aber das Machen-Können nützt nichts, wenn wir nicht wissen, wer wir sind und was die Wahrheit der Dinge ist. Die Isolierung des Herrschaftswissens ist jener Thron des Hochmuts, dessen Sturz aus seiner eigenen Bodenlosigkeit unweigerlich folgt. Die »Weisheit« des Hochmuts wird zur platten Torheit. Einer »kritischen« Gesinnung, in der der Mensch alles kritisiert, nur sich selber nicht, stellt Ratzinger nun die Offenheit auf das Unendliche hin entgegen, die Wachsamkeit und die Fühlsamkeit für das Ganze des Seins: eine Demut des Denkens, die bereit ist, sich der Majestät der Wahrheit zu beugen, vor der wir nicht Richter, sondern Bettler sind: Nur dem wachen und demütigen Herzen zeigt sie sich. Wenn schon gilt, dass die großen Ergebnisse der Wissenschaft sich nur langer, wachsamer und geduldiger Arbeit öffnen, die bereit ist, sich immer neu korrigieren und belehren zu lassen, dann versteht sich von selbst, dass die höchsten Wahrheiten eine große Beständigkeit und Demut des Hörens verlangt. »Die Demütigen hat er erhöht« (vgl. Lk 1,52). Nur dem demütigen Vernehmen, das sich durch keine Verweigerung entmutigen und sich weder durch Beifall noch durch Widerspruch verführen lässt, auch nicht durch die Wünsche oder Abneigungen des eigenen Herzens – nur solcher Demut des Denkens öffnet sich die Hoheit der Wahrheit und damit der Zugang zur wahren Größe des Menschen. Hier sieht Ratzinger die Verbindung auch noch zu einer anderen Seligpreisung, nämlich zu jener, in der die reinen Herzen gepriesen werden. Diese exklusive Ausrichtung des Herzens auf Gott hin ist die Grundbedingung der wahren Weisheit. Das auf Gott hörende und demütige Herz ist demnach das Gegenteil eines anmaßenden und verschlossenen Herzens, das sich nur mit sich selbst beschäftigt und daher unfähig ist, der Majestät der Wahrheit Raum zu geben, welche letztlich Verehrung und Anbetung verlangt.

### **1.4 Maria als Empfangende des Göttlichen Wortes**

In diesen Zusammenhang können die Gedanken Ratzingers über das Geheimnis der Jungfrau und Gottesmutter Maria eingeordnet werden. Maria ist ganz Mutter. In ihrer reinen Empfänglichkeit und in der Freiheit der Hingabe verkörpert sie jene Haltung der Innerlichkeit, die grundlegend ist für jegliche theologische Erkenntnis: Das

---

<sup>8</sup> Joseph RATZINGER - BENEDIKT XVI., Auf Christus schauen. Einübung in Glauben, Hoffnung, Liebe, Freiburg-Basel-Wien 1989, Tb-Sonderausgabe 2007<sup>4</sup>, 19-26.

Schweigen, das das Wort intakt erhält, es untadelig in seiner reinen Quelle bewahrt, erfüllt sogar das menschliche Wort und lässt es leuchten in die Kirche hinein, jenen »flos splendidissimus claritate sapientiae«<sup>9</sup>. In diesem Sinne ist die selige allzeit jungfräuliche Mutter Maria nicht nur Mutter, sondern Garantin der vollen Wahrheit. »Das Geheimnis Mariens bedeutet gerade dies, dass Gottes Wort nicht allein blieb, sondern das andere – die Erde – in sich aufnahm, in der ‚Erde‘ der Mutter Mensch wurde und nun neu, verschmolzen mit der Erde der ganzen Menschheit, zurückkehren konnte zu Gott.«<sup>10</sup> In diesem Sinne stellt Maria eine Zusammenfassung und ein Bild der Heilsgeschichte der Kirche bis zu ihrer Vollendung in Gott dar, in der unaufhörlichen Sehnsucht der Angleichung an Jesus Christus bis zum Eintreten mit ihm in die Herrlichkeit seiner Auferstehung. »Deshalb kann, ja muss sie als Typus Ecclesiae, sozusagen als die ecclesia in Person gelten.«<sup>11</sup>

### 1.5 Maria – »Thron der Weisheit«

Maria wird in der Lauretanischen Litanei als »Thron der Weisheit« benannt. Eine solche Darstellung, die Maria nicht nur thronend, sondern selbst als den Thron des Wortes zeigt, kommt aus dem Wissen heraus, dass Gott in dieser Welt keine materiellen Throne braucht. Die Welt gehört ihm ja, und die Dinge, die die Menschen gemacht haben, können ihn nicht fassen. Der wahre Thron, den Gott sucht und braucht, um in dieser Welt seine Herrschaft, die Herrschaft der Freiheit und der Liebe aufzurichten zu können, der wirkliche, der einzige Thron, den Gott fassen kann und dessen er bedarf, ist der Mensch, der sich Gott zur Verfügung stellt.<sup>12</sup> Und so ist Maria in der Einfachheit ihres Herzens, durch ihr Ja, zum Thron Gottes, zu einer Eingangstüre in die Welt geworden. Der heilige Augustinus hat das wunderbare Wort über sie geprägt: »Noch ehe sie dem Leibe nach den Herrn empfangen hatte, hatte sie ihn schon ihrem Herzen nach geboren.«<sup>13</sup> Sie konnte gleichsam ihrem Leibe nach seine Mutter nur werden, weil sie gleichsam das Fleisch ihres Lebens in den Anspruch von Gottes Wort hinein gestellt hatte. In diesem Sinne hat Papst Benedikt bei einer vorweihnachtlichen Begegnung den Studenten der römischen Universitäten ans Herz gelegt: »Geht in die Schule der Jungfrau Maria, die als erste das Menschsein des fleischgewordenen Wortes, das Menschsein der Göttlichen Weisheit betrachtet hat. Im Jesuskind, mit dem sie in nie endender stiller Zwiesprache stand, erkannte sie das mensch-

<sup>9</sup> S. Bonaventura, Sermones de tempore, In Nativitate Domini, Sermo VIII (IX 116a): «Christus natus de agro uteri virginalis, ut esset flos hominum et lilius Angelorum, in sua nativitate et per totam vitam apparuit in mundo et fuit sicut flos candidissimus puritate munditiae, splendidissimus claritate sapientiae». Entnommen aus der wesentlich erweiterten Fassung (2010) des ursprünglich unter gleichem Titel erschienenen Beitrags von Cornelio Del Zotto OHC in: *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, hg. v. Clemens, Josef – Tarzia, Antonio (Übersetzung: Pierluigi Fiorini u.a.). Società San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 36–65.

<sup>10</sup> Joseph RATZINGER – Hans Urs von BALTHASAR, *Maria – Kirche im Ursprung*, 9.

<sup>11</sup> Joseph RATZINGER – Karl LEHMANN, *Mit der Kirche leben*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 35.

<sup>12</sup> Joseph RATZINGER, »Maria – Du Thron der Weisheit« (Predigt 1977), in: VODERHOLZER R. – SCHALLER CHR. – HEIBL F.X. (Hrsg.), *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI Band 3*, Regensburg 2010, 28f hier 28.

<sup>13</sup> AUGUSTINUS Aurelius, Sermo (De verbis Evangelii Matthaei) 25,7-8: PL 46,937f.

liche Antlitz Gottes, so dass sich die geheimnisvolle Weisheit des Sohnes in den Geist und in das Herz der Mutter eingepägt hat. Daher ist Maria der ‚Sitz der Weisheit‘ geworden.«<sup>14</sup>

## 2. »Sitz der Weisheit«. Maria – Bild vollendeten Menschseins bei Leo Kardinal Scheffczyk

Beim Studium von Leo Kardinal Scheffczyks Schriften fällt unmittelbar die Klarheit und Systematik seiner Gedankengänge auf. Durch vorausgehende Angabe der leitenden Fragestellungen erleichtert der Autor es dem Leser, seinen Ausführungen zu folgen. Kardinal Scheffczyk hat – so könnte man sagen – die Heilige Schrift verinnerlicht; er kennt sie zutiefst, nicht nur die einzelnen Texte und Bücher, sondern auch in ihren großen theologischen Linien, in ihrer Entwicklung innerhalb des Kanons. Beim Thema Weisheit in Bezug auf die Jungfrau und Gottesmutter Maria konzentriert sich Scheffczyk vor allem auf den Titel »Sitz / Thron der Weisheit«, wie er sich in der Lauretanischen Litanei findet. Dabei sind für ihn drei Fragen leitend:

1. Was ist die christliche Bedeutung der Weisheit?
2. Warum und inwiefern ist die Übertragung des Weisheitsbegriffs auf Maria berechtigt, und was ist die marianische Deutung des Titels »Thron der Weisheit«?
3. Wie bewährt und bewahrheitet sich die Rede von der Weisheit in Bezug auf Maria im christlichen Verständnis vom Menschen?

### 2.1 Die christliche Bedeutung der Weisheit

Kardinal Scheffczyk macht mit Recht darauf aufmerksam, dass mit dem wachsenden Schwinden des Begriffs Weisheit aus dem alltäglichen Sprachgebrauch auch für das Verständnis in seiner liturgischen Verwendung eigentlich keine rechte Voraussetzung mehr besteht. Deshalb ist es umso dringender, dem Ursprung dieses Begriffs im abendländischen Denken nachzugehen. Diesen sieht er in der griechischen Antike, in der »*sophia*« = sapientia der griechischen Religiosität und Philosophie. Unter Sophia verstand man ein besonderes und vollkommenes Wissen, das mit einer aus der Praxis erworbenen und wiederum auf die Praxis ausgerichteten Erkenntnis verbunden war. Es ging also um Erkenntnis bzw. Fähigkeit, wie das Wissen im konkreten Leben umzusetzen ist.

Weisheit ist nach Scheffczyk demnach mehr, nämlich ein viel tieferes und innigeres Erfassen von Dingen, Wahrheiten und Ereignissen als sie der rechnende Verstand zu erbringen vermag. Sie ist ein Erfassen der äußeren Dinge aus den innersten Zusammenhängen heraus; ein inneres Berührt-Werden von der Wahrheit selbst, ein

---

<sup>14</sup> Grußworte von Papst Benedikt XVI. an die Studenten der römischen Universitäten am 14. Dezember 2006. In: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061214\\_universitari\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20061214_universitari_ge.html), abgerufen am 13. August 2012.

Sehen der Dinge mit den Augen des Herzens, die viel tiefer blicken können als der Verstand.<sup>15</sup> Dabei war die Weisheit für die griechische Antike ein Besitz der Götter, die auserwählten Menschen von diesem Besitz mitteilten. Im Alten Testament werden zwar manche Aspekte aus der griechischen Weisheitslehre übernommen, der wesentlich größere Teil aber stammt von der altorientalischen, wobei allerdings diese vieldeutigen Elemente durch den Jahweglauben in eine neue Form gegossen wurden. Die Gerechten des Alten Bundes brachten die Weisheit allein mit dem einen wahren Gott in Verbindung. Davon zeugt auch das Bekenntnis zu dem einen Gott, wenn es heißt: »Es gibt keinen Gott außer dir, der für alles Sorge trägt« und der »gerecht urteilt« (Weish 12,13). So schreibt Scheffczyk: »Sie ist die göttliche Kraft, mit der das Weltall erschaffen wurde, mit der Gott alles bis in die Tiefen durchleuchtet und mit der er aus allem eine wunderbare Ordnung und Harmonie zusammenfügt, so dass daraus ein staunenerregender Plan hervorleuchtet, in den sich der Mensch ehrfürchtig einfügen soll.«<sup>16</sup>

Die Weisheit ist »als Lehrerin aller Künste dargestellt, als Inhaberin der Wissenschaften, als Beraterin der Menschen, als Helferin in ihren geistigen Nöten. Sie gilt als eine so lebendige Macht im religiösen wie im geistlichen Leben, dass sie sogar leibliche Gestalt annimmt und als Person, als ‚Frau Weisheit‘ dargestellt wird. Aber sie ist eine transzendente Person, die alles Irdische übersteigt und hineinragt in die Welt des Himmlischen. Sie hat etwas Gottähnliches, ja Gottgleiches an sich. So wird sie ‚Tochter Gottes‘ genannt, die zwar von Gott geschaffen wurde, aber die dem Schöpfer schon zur Seite stand, als er die Welt erschuf und gestaltete. Nach dem Alten Testament wirkt die Weisheit vom Throne Gottes aus mit ihrer geistigen Macht auch auf das irdische Leben ein. In besonderer Weise hat sie ihr Zelt, ihre Wohnung in Jerusalem aufgeschlagen, wo sie vor allem im Gesetz Jahwes gegenwärtig wird und sich so den Menschen schenkt.«<sup>17</sup> Dabei ist der Anfang, bzw. das Fundament oder die Grundlage aller Weisheit die Gottesfurcht<sup>18</sup>, die ehrfürchtige und anbetende Haltung des Geschöpfes Gott gegenüber.

Auf diese Weise konnte sich nach Scheffczyk das religiöse Verständnis der Weisheit immer mehr durchsetzen, sodass sie allmählich – vor allem von den Propheten (Jer 28,29; 10,12) – als eine der höchsten und hervorragendsten Eigenschaften Gottes gepriesen wurde. Infolgedessen wurde sie zu einer selbstständigen göttlichen Größe, die schließlich sogar personale Züge annimmt (Spr 8,22-31): So etwa war sie zugegen bei der Erschaffung der Welt; sie ist vertraut mit den Plänen Gottes, sie

<sup>15</sup> Vgl. SCHEFFCZYK Leo, Ein biblisches Marienwort: Maria – Urbild der Weisheit, in: Id., Das biblische Zeugnis von Maria (Maria in der Heilsgeschichte [I]), Wien 1979, 44-48, hier 45.

<sup>16</sup> SCHEFFCZYK Leo, Die Weisheit Gottes als Licht auf dem Weg. Zur 1. Lesung: Weish 12,13.16-19, Predigt zum 16. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996), 394-397, hier 395. Vgl. auch den Brief des hl. Paulus an die Römer, wo er über den Plan Gottes mit der Welt und mit dem Heil der Menschen nachdenkt und ergriffen ausruft: »O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes. Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich sein Wege« (Röm 11,33). Die Weisheit Gottes überragt alles menschliche Maß und Erkennen.

<sup>17</sup> SCHEFFCZYK Leo, Das »Jawort« Mariens – aus himmlischer Weisheit, Predigt am 25.3.2004 in Heroldsbach, in: Bote von Fatima 64 (2006/3), 34-36, hier 34.

<sup>18</sup> Vgl. Ps 111,10; Spr 1,7; 9,19; Sir 1,14; vgl. Hiob 28,28.

durchdringt als Gotteskraft die ganze Welt (Spr 7,24), sie wohnt in den von ihr erwählten Menschen, formt sie und macht sie zu Freunden Gottes (Spr 7,27).

Hingegen scheint nach Scheffczyk das emphatische alttestamentliche Lob der Weisheit mit dem Neuen Testament keine Kontinuität zu erfahren. »Zwar wird Jesus selbst Weisheit im ethisch-religiösen Sinne zugeschrieben, und dies schon in der Kindheitsgeschichte Lk 2,40.52, wie von ihm ebenso gesagt wird, dass er ‚mit Weisheit und Kraft‘ wirkte (Mt 13,54). Aber in Bezug auf die Weisheit der Menschen ist das Neue Testament ‚merkwürdigerweise‘ – oder man kann auch gegenteilig ‚bezeichnenderweise‘ sagen – kritisch eingestellt ... Dies bezeugt z.B. das klagende Jesuswort bei Mt 11,25, nach dem der Vater die neue Offenbarung des Heils ‚den Weisen und Klugen verborgen‘ und nur den ‚Unmündigen‘ eröffnet und geschenkt hat. Noch kritischere Stellen gegen die Weisheit finden sich bei Paulus, der in 1 Kor 1,20 sagt, dass ‚Gott die Weisheit der Welt als Torheit‘ entlarvt hat und dass diese Weisheit (nach 2 Kor 1,12) in der entscheidenden Phase des Weltenganges versagt hat.«<sup>19</sup> Warum diese Zurückhaltung gegenüber der alttestamentlichen Weisheit? Nach Scheffczyk ist diese Zurückhaltung in Wirklichkeit ein innerer Gewinn, ja eine »Erhöhung der Weisheitslehre über alles bisher Erbrachte hinaus.«<sup>20</sup>

Die alttestamentliche Weisheit wird nämlich durch das Christusergebnis *relativiert*, durch Christus, der die Weisheit selber *ist*. Das bezeugt der hl. Paulus knapp und klar: »Christus ist Gottes Kraft und Weisheit« (1 Kor 1,24). In dieser Gleichsetzung bedarf es keiner Vielzahl von Aussagen mehr; auch steht Christus den Gläubigen nicht distanziert gegenüber, sondern ist mit ihnen gleichsam verbunden: »Ihr seid in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat« (1 Kor 1,30). »Christus, der nach Kol 2,3 ‚alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis‘ in sich birgt, dringt im Glauben auch in uns ein, so dass im Gläubigen ‚das Wort Christi mit seiner ganzen Weisheit wohnt‘ (Kol 3,16).«<sup>21</sup> Dieser Gedanke gewinnt dann eine neue Ausdrücklichkeit in der Logos-Lehre des Johannesevangeliums, in dem wiederholt gesagt wird, dass er, die Weisheit in Person, in den Menschen Wohnung nimmt und zu ihnen die innigste Verbindung herstellt (vgl. Joh 14,20-23). Diese Glaubenswahrheit der Einwohnung Christi als der Weisheit des Vaters in der Welt und in den Menschen lässt uns nun verstehen, wie es zu einer legitimen Verbindung zu Maria kommen konnte und wie sie in einem besonderen und einzigartigen Sinn Trägerin, Thron und Sitz der Weisheit geworden ist.

## 2.2 Maria als Sitz der Weisheit

### 2.2.1 Die Berechtigung der Übertragung

Die Tradition liest das Alte Testament im Lichte des Christusergebnisses, und in diesem Licht erschließt sich aufgrund der engen Verbindung Marias mit Christus die Möglichkeit, Maria als Ort und Wohnung der Reichtümer Christi und seiner persön-

<sup>19</sup> SCHEFFCZYK Leo, »Sitz der Weisheit«. Maria – Bild vollendeten Menschseins, in: Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 2 (1/1998) 48-69, hier 52.

<sup>20</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 53.

<sup>21</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 54.

lichen Vorzüge auszusagen. Sie gilt ja den Vätern als »Bundeslade« und als »Tempel des Herrn« und des Heiligen Geistes. So ist es verständlich, dass man in ihr auch die Weisheit Christi in besonderer Weise wohnen ließ. Scheffczyk verweist auf den aus dem 6. Jahrhundert stammenden Hymnus Akathistos, in dem Maria als Lehrerin der Weisheit und als Gefäß und auch als Wohnung der göttlichen Weisheit gepriesen wird. Die atl. Aussagen über die Weisheit wurden zunächst auf Christus und bald auch auf Maria übertragen. Das geschah zunächst in der Weise der äußeren Angleichung oder einer sog. Akkommodation der Texte an Maria, die durch den Wortlaut nahegelegt wurde – etwa die Aussage von Jes Sir 24,12: »*Er, der mich erschaffen hat, ruht in meinem Zelt*« und der neutestamentlichen Aussage vom »*Leib, der Christus getragen hat*« (vgl. Lk 11,27). Dabei sind es nach Scheffczyk keines Falles nur bloße Wortzusammenhänge: Weil Maria Christus, die schöpferische Weisheit des Vaters, in sich aufgenommen hat, sich mit dieser Weisheit zuinnerst verbunden hat, mit ihr vollkommen eins geworden ist, dürfen diese Weisheitsaussagen des Alten Testaments in einem inneren, sachhaften, wirklichkeitserfüllten Sinne auf Maria angewandt werden, in einem Sinne, der sie jedenfalls zunächst als bevorzugten Sitz der Weisheit, als Heiligtum der Weisheit und als Tempel des Heiligen Geistes hervortreten lässt.

### 2.2.2 Der marianische Sinn des Titel

Im Titel Marias als »*sedes sapientiae*« ist, im engsten Sinne gefasst, eigentlich nur das Geheimnis der Gottesmutterchaft neu ausgesprochen und unter einen neuen Ausdruck gefasst. Scheffczyk schreibt dazu: »Man könnte meinen, dass die Verbindung sowohl Christi mit der Weisheit wie auch Mariens mit der Weisheit nur ein neues Wort, gleichsam nur ein Synonym, für die schon bekannte Tatsache der Menschwerdung des Gottessohnes bringe. Wenn man so minimalistisch urteilt, übersieht man aber, welcher Inhalt und welcher Reichtum dem Begriff ‚Weisheit‘ sowohl in Bezug auf Christus wie auch in Bezug auf Maria zukommen.«<sup>22</sup> Die Reichtümer des unendlichen Gottes lassen immer etwas Neues in zahlreichen Begriffen erkennen: »So ist die Weisheit Gottes die besondere geistige Kraft des Vaters, mit der er aus sich herausgeht, sein Wort zeugt und in seinem Wort auf die Welt übergreift, um ihr seinen Sinn, seine Ordnung und seinen Geist einzuprägen. Die Weisheit ist ja keine ruhende Eigenschaft in Gott wie etwa seine Ewigkeit. Sie ist als tätiges praktisches geistiges Verhalten das auf die Schöpfung ausgreifende, sinnstiftende, ordnende und zielführende Handeln Gottes mit der Welt.«<sup>23</sup>

Die vorbehaltlose Hingabe Marias wäre gar nicht recht erklärbar, wenn man annehmen würde, dass sie gänzlich aus eigener Kraft gekommen und die Leistung eines Menschen gewesen wäre. Es war ein von der Gnade erfülltes Geschehen, in dem die auf Maria niedergegangene Weisheit Gottes sich offenbarte, die von da an aber immer auf Maria blieb. Darum wurde sie von der Tradition mit Recht als den »Sitz der Weisheit« gerühmt. Wenn nun gemäß christlichem Denken die Weisheit Gottes

<sup>22</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 57.

<sup>23</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 57.

in Maria einwohnt, bedeutet dies laut Scheffczyk damit auch etwas Neues und Anderes an Maria, das von den Ausdrücken »Jungfrau« oder »Gottesmutter« nicht abgedeckt wird. Mit der Übertragung der Weisheit auf Maria oder der Einwohnung der Weisheit in ihr wird eine einzigartige Anteilnahme Marias am schöpferischen, ordnenden, die Welt mit Sinn erfüllenden Gedanken Gottes ausgesagt. Zwar geht Maria als Mensch keine personale Einheit mit der Weisheit in Christus ein, wie sie dem Gottmenschen allein zu eigen ist. Aber sie erfährt als Mensch eine einzigartige Verbindung und einen einzigartigen Austausch mit der Weisheit in Person, die Jesus Christus ist. Damit erfasst das gläubige Denken an Maria tatsächlich etwas Neues, etwas Eigenes an ihrer Gestalt, an ihrer Aufgabe für die Welt und an ihrer Bedeutung für die Menschen. Das birgt auch eine Aussage über den Menschen als solchen.

### *2.2.3 Maria als Subjekt der Weisheit*

Nach Scheffczyk wird Maria nicht nur als »Inhaberin« und »Besitzerin« der Weisheit benannt, sondern sie wird vor allem als »Sitz« oder »Thron« der Weisheit vorgestellt. Welche Symbolik liegt aber in dem Bild vom Thron? Zunächst ist darunter die von Gott kommende Auserwählung und die von ihm vorgenommene Inthronisation Marias vor und über alle Welt zu verstehen, und zwar zu einem bleibenden königlichen Auftrag gegenüber dem Volk oder der Gemeinschaft. Maria ist darum als Trägerin der Weisheit an die Spitze der Menschheit gestellt, um die Weisheit, die sie in sich trug, den Menschen vorzustellen, ihnen mitzuteilen und sie zu der Weisheit in Christus hineinzuziehen. Das ist bedeutend mehr als etwa an dem Bild der Jungfrau-Mutter ersehen werden kann. Die liturgische Erklärung bleibt nach Scheffczyk bei dieser Deutung stehen. Sie besagt im Grunde nur, dass Maria Empfängerin und Vermittlerin der Weisheit ist, während die Weisheit selbst, die Weisheit in Person, Christus ist und bleibt. Nach dieser Aussage wären alle alttestamentlichen Weisheitsaussagen direkt nur auf Christus zu beziehen, und Maria wäre nur der äußere Ort, die Monstranz der Weisheit, ähnlich wie die Monstranz der Ort für das thronende Allerheiligste ist. Die Verbindung von Allerheiligstem und Monstranz ist aber rein äußerlich. Ist aber Maria wirklich nur Trägerin und Instrument zur Darstellung und Erhebung der personalen Weisheit, die Christus selber ist? Für Scheffczyk spricht vieles dafür, dass mit der Weisheit auch Maria selbst gemeint ist, freilich mit Bezug zu Christus und in Unterordnung unter ihn. Der innere lebendige Zusammenhang mit Christus in einer einzigartigen leiblich-geistigen Einheit erlaubt es, wenn auch nur in analoger Weise, Maria selbst als Weisheit anzusprechen und die betreffenden alttestamentlichen Aussagen auch auf sie zu beziehen. Dabei wird Außerordentliches über Maria gesagt, und es ist Vorsicht walten zu lassen, um Maria nicht wie Christus mit der göttlichen Weisheit gleichzusetzen. Dieses Bedenken ist vor allem angesichts der Aussagen der Weisheit als präexistent (Spr 8,22), ja als Mitprinzip der Schöpfung (Spr 8,27), und angesichts der Aussage, dass sie einen universalen Machtbereich in der Schöpfung zugewiesen bekam (Sir 24,11), gerechtfertigt. Bei einer ein-sinnigen Übertragung dieser Weisheitsworte auf Maria rückt die Gefahr einer Vergöttlichung Mariens nahe. Ein Versuch, diesem Extrem der Vergöttlichung zu entgehen und Maria trotzdem als personale Weisheit zu verstehen, die

dann eine universale, kosmische Bedeutung gewinnt, liegt in der russischen Sophiologie vor, die bei *Solowjew*, bei *Bulgakow* und Paul *Florenskij* entwickelt ist. Scheffczyk will aber die emphatischen sophiologischen Spekulationen nicht übernehmen und doch die hochqualifizierten alttestamentlichen Weisheitsaussagen auf Maria beziehen und auf sie bezogen lassen.<sup>24</sup> Als Begründung dafür weist Scheffczyk auf die innigste menschlich-organische Verbindung hin, die zwischen der in Christus menschengewordenen Weisheit, der Weisheit in Person, und seiner menschlichen Mutter besteht. Maria kann dann nicht mehr bloß als Trägerin, als Monstranz der Weisheit ausgegeben werden; sie ist die personale Teilhabe an dieser Weisheit, ihr höchster geschöpflicher Ausdruck, ihre Ausstrahlung. Man könnte auch sagen, sie ist, wie die Kirche, das personal gefasste Sakrament der menschengewordenen Weisheit Jesu Christi. So lässt sich Maria, wenn auch in einem analogen Sinne, als Subjekt der göttlichen Weisheit oder als Weisheit in menschlicher Person verstehen, insofern sie von der göttlichen Weisheit ihres Sohnes gänzlich erfüllt und durchdrungen ist. Dieser hohe Anspruch, wie er im Bild der Maria-Sophia aufleuchtet, muss auch im christlichen Menschenbild seinen Niederschlag finden, damit es sich nicht nur um eine theologische Spekulation handelt, die für das Menschsein als solches belanglos wäre.

## 2.3 Das Hochbild des Menschseins

### 2.3.1 Der theologische Aspekt

Scheffczyk weist darauf hin, dass in dieser Perspektive zunächst der hohe Anspruch, der von den Aussagen der Weisheitsbücher über die vorweltliche Existenz, über die sog. Präexistenz der personalen Weisheit, herrührt, für Maria begründet werden kann. Eine Präexistenz, wie sie dem *Logos*, der Weisheit des Vaters, selbst zukommt, kann von Maria nicht behauptet werden. Was aber präexistierte, waren die Idee und der Plan der Menschwerdung Gottes aus einer Jungfrau, und daraus folgt theologisch die sog. Prädestination Marias zur Gottesmutterchaft. Diese Wahrheit empfängt nach Scheffczyk erst ihre volle theologische Bedeutung, wenn man den Gedanken der Franziskanerschule annimmt, der sich bis zur Enzyklika »*Redemptoris Mater*« fortsetzt, dass die Menschwerdung des *Logos* und die Gottesmutterchaft Marias in einer streng einheitlichen Prädestination zusammengefasst waren, so dass die Mutter seit Ewigkeit mit der Menschwerdung des *Logos* in der Idee Gottes verbunden gedacht werden muss, und das heißt eben auch mit der Weisheit des Vaters. Diese ewige Vorherbestimmung zusammen mit der Menschwerdung des Sohnes hat auch einen ganz konkreten, überzeitlichen Effekt auf Seiten Marias erbracht, nämlich die Befreiung Marias von der Erbschuld und damit die Gewährung der Gnadenfülle im ersten Augenblick ihrer Existenz schon vor der Erlösungstat Christi. Wenn man aber bedenkt, dass der Grund für jegliche Weisheit die Gnade und das Freisein von Sünde ist, dann wird man auch erkennen, dass hier schon überzeitlich der Grund für Maria als Ausdrucksgestalt der göttlichen Weisheit gelegt ist und gelegt wurde.

<sup>24</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 60f.

### 2.3.2 Der religiös-ästhetische Aspekt

Scheffczyk führt aus, dass »unter diesem Aspekt [...] Maria als Gestalt der Weisheit zugleich in ihrer geistig-geistlichen Schönheit erfasst [*wird*], und zwar zunächst vom Geist des Menschen, aber dann auch schon von seiner geisterfüllten Sinnlichkeit. In diesem Zusammenhang ist zu würdigen, dass ‚Weisheit‘ im Gegensatz zum ‚Wissen‘ im menschlichen Verständnis immer etwas Leuchtendes, Glänzendes und Strahlendes an sich hat. Während ‚Wissen‘ für uns immer mit Mühe, mit Anstrengung, mit Anspannung der Kräfte verbunden ist, erkennen wir, etwa auf einem weisen Antlitz, das Gelöste, das Gereifte, Harmonische, das wir als ‚Schönes‘ erfassen.« Maria wird in der Liturgie der Kirche mit den Worten »ganz schön bist du, Maria« besungen. Zu diesem Aspekt des Schönen an Maria-Sophia gehört insbesondere auch das aus der Sündenfreiheit kommende Moment der ganzmenschlichen Reinheit, das wiederum in der »Jungfräulichkeit« seinen höchsten Ausdruck findet. »Jungfräulichkeit« nämlich »um Gottes« und »des Himmelreiches willen« entspringt einer selbstlosen Hingabe an Gott, an seinen Willen und an seine Pläne.

Als Inhaberin der göttlichen Weisheit und insofern mit dem Willen Gottes und seinen Plänen vertraut, vermag Maria uns den Sinn und die Seele allen menschlichen Tuns zu erschließen. Um dem heutigen Sog der Sinnlosigkeit des Lebens zu entgehen, müssen wir gleichsam den Sinn Gottes und der Welt neu aufdecken, müssen die Gedanken Gottes denken und seinen Plan mit der Menschheit und der Welt neu zu entziffern suchen. Deshalb ist die Besinnung auf das Göttliche im Menschen notwendig, auf den Adel der Menschenschöpfung, auf die Bestimmung zu einem göttlichen Ziel, hinter dem das rein Irdische zurückstehen muss.<sup>25</sup> Dies alles ist aber in der Gestalt und im Leben Marias verwirklicht, die in tiefer Einheit und Harmonie mit Gott steht. Sie denkt »Gottes Gedanken« und ist damit ein Ausdruck der Weisheit, der auch die Sinne des Menschen ergreift und als »Schönheit« gesehen wird. Einer rein auf Funktion, auf Zweckmäßigkeit und Nutzen ausgerichteten Menschenwelt ist freilich das Schöne an der Weisheit Marias nicht mehr erfassbar, weil dies auch die Kraft der *Contemplatio* beansprucht und die bloße *Actio* hinter sich lässt. Schönheit ist für den schauenden Menschen zugleich immer etwas Anziehendes, das ihn zum Streben und zum Nacheifern bewegt. Das gilt vor allem dort, wo es sich um geistige Schönheit handelt, deren Glanz aus geistiger Tugendhaftigkeit kommt. Bei Maria spricht man in besonderem Sinne von der »Tugendschönheit«, wobei Tugendhaftigkeit eigentlich auch Weisheit im Vollzug ist. Darum ist das Bild der tugend-schönen Weisheit Mariens für den Menschen zugleich auch anziehendes Beispiel und Ziel der Nachahmung und der Nachfolge. Hier leitet der ästhetische Aspekt das Nachdenken des Menschen weiter zu dem naheliegenden ethischen Aspekt.

### 2.3.3 Der ethische Aspekt von Maria-Sapientia

Mit diesem Begriff meint Leo Scheffczyk den Vorbildcharakter Marias für den nach Weisheit strebenden Menschen. Daran wird ersichtlich, was Weisheit als lebensbezogene geistige Grundhaltung des Menschen ist und in welchen Vollzügen

<sup>25</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Das »Jawort« Mariens, 36.

oder Akten sie sich verwirklicht. Sie ist die Einsicht und das Urteilen aus den letzten Gründen und Zusammenhängen, die das endliche Geschöpf aus dem Kontakt und dem Innwerden des Unendlichen oder Absoluten gewinnt. Maria gewann diesen Kontakt mit dem Unendlichen in Person und wurde davon auch ganzheitlich als Person ergriffen. Ihr Leben war im Ursprung, in der Mitte und in der Zielausrichtung vom geistigen Kontakt mit dem absoluten Gott in Jesus Christus erfüllt. So konnte sie in allem die Gedanken Gottes nachdenken und von der Empfängnis bis unter das Kreuz den Sinn des göttlichen Planens in sich aufnehmen und verwirklichen. Das geschah in entsprechenden Haltungen der Demut gegenüber dem Schöpfer, der selbstlosen Hingabe, der Bereitschaft für den Anruf Gottes und des kontemplativen Verweilens bei ihm, wofür die Aussagen der Kindheitsgeschichte über das Bewahren des Wortes Gottes durch Maria zeugen (Lk 2,19.51). Maria allein vermochte die Bedeutung der außergewöhnlichen Situationen im Leben Jesu zu verstehen; nur sie war in der Lage zu begreifen, dass es hier um die Offenbarung seiner Gottheit und der Erfüllung des Heilsplanes Gottes ging. Für Scheffczyk gehört zu dieser Vorbildhaftigkeit der Weisheit bei Maria auch im äußeren Vollzug des Lebens die unerschütterliche Ruhe in der stürmischen Bewegung der äußeren Ereignisse, die Überlegenheit des Geistes und des Herzens über alles irdische Weh und über alle irdischen Zusammenbrüche, die Erwartung des Ewigen mitten im ungewissen Zeitlichen. Die höchste Bekräftigung der Weisheit Marias geschieht unter dem Kreuz: An ihrem Mitleiden und Mitopfern mit Christus wird erkennbar, dass die Weisheit eine tätige, praktische, aktive Tugend ist, die sich im Mitwirken mit Gott in Jesus Christus beweist und die auch und gerade im Leid ihre Bewährung erfährt; denn das mit Christus ertragene Leid macht den Menschen zu einem Mitarbeiter an der Erlösung und zu einem Mitwisser um den höchsten Plan Gottes mit der Welt, nämlich durch Leiden in die Vollendung zu gelangen. Maria wäre nicht unsere Mittlerin und unsere Mutter, Mutter der Kirche geworden, wenn sie nicht bewusst und weisheitsvoll unter dem Kreuz ausgeharrt hätte.

Maria aber ist als gestaltgewordene Sapientia nicht nur Vorbild für menschliche Weisheit, sondern auch deren Vermittlerin. Sie wendet sich mit dem in ihr ruhenden Urgrund der Weisheit auch den Menschen zu, sie schenkt ihnen Christus und führt sie mit sich selbst zu Christus hin. Auf diese Weise prägt Maria im Christen auch das Bild der Weisheit aus und hilft so mit, wie Augustinus einmal sagt, dass neue Glieder Christi zur Weisheit Christi geboren werden.<sup>26</sup> Sie ist damit nicht nur ein moralisches Vorbild, sondern eine seinshafte Ursache unseres Heils, das auch im Gewinn der göttlichen Weisheit besteht. Mit ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel wurde sie als »Sitz der Weisheit« gleichsam an dem Ort aufgerichtet, von dem alle Weisheit ausgeht, vom dreifaltigen Gott. Von daher kann sie uns auch die göttliche Weisheit in einem machtvollen Strom vermitteln und zukommen lassen. Aber sie vermag

---

<sup>26</sup> Hier bezieht sich Scheffczyk wohl auf eine Aussage aus der Schrift des Augustinus »de sancta virginitate« und interpretiert sie auf die Weisheit hin: *Durch ihre Liebe wirkte sie mit zur Geburt der Gläubigen in der Kirche, zur Geburt der Glieder jenes Hauptes, dessen Mutter sie dem Fleische nach tatsächlich ist* (Augustinus, De sancta virginitate 6; PL 40, 399).

nicht nur unaufhörlich Gnade und Weisheit zu spenden, sie kann uns auch mit ihrer Vorbildkraft an sich und an Jesus Christus heranziehen.<sup>27</sup> In dieser Form oder Fassung ist Maria noch tiefer im natürlich-menschlichen Grund verankert als das Menschsein Christi. In dieser Fassung vermag sie als geschaffene Weisheit in neuer Weise als Anziehungskraft für die Menschen zu wirken, als Impuls der letztlich erstrebten Christusvereinigung. In dieser ihrer Menschlichkeit und Mütterlichkeit gewinnt Maria als höchste geschaffene Gestalt der Weisheit schließlich auch die für das Christsein wesentliche ekklesiologische Bestimmung. Sie wird so auch bedeutsam unter dem gemeinschaftsbezogenen Aspekt, auf den jedes Menschsein verwiesen ist.

### *2.3.4 Der ekklesiologische Aspekt*

Scheffczyk schreibt dazu: »Als Mutter Christi, die dazu berufen ist, Christus immer neue Glieder zu gebären, ist Maria auch das Urbild der Kirche und die Kirche in der Vollendung. Nun ist die Kirche als vom Heiligen Geist beseelter Leib Christi auch Lehrerin der Wahrheit und der göttlichen Weisheit. Nach dem 1 Tim 3,15 ist die Kirche die ‚Grundfeste der Wahrheit‘, damit auch weisheitsvolle Lehrerin der Menschheit. Der Glaube weiß aber, gerade durch die leidvollen Erfahrungen dieser Zeit, dass die irdische Kirche als Gestalt der Weisheit Jesu Christi dieses ihr Bild oft verschleiert, verunziert und verzerrt darbietet. Das aber kann man von der in Maria am Ursprung und in ihrer Vollendungsgestalt konkretisierten Kirche nicht sagen. In der Weisheit Marias, die jetzt auch die himmlisch vollendete Kirche darstellt und ihre Vollendung vorwegnimmt, ist die Kirche als Trägerin der Weisheit und mit ihr jedes Glied der Kirche auf die eschatologische Vollendung ausgerichtet. [...] Die in Maria-Sapientia präformierte und vollendete Kirche lässt den Christen auch in einer zu mancher Zeit verkümmerten Gestalt des Leibes Christi die seelische Tiefe, die mütterliche Weisheit und die liebliche Schönheit erfassen, die der Kirche innewohnen. Gerade dazu bedarf es einer menschlich-mütterlichen Weisheit, die so durch den majestätisch-herrscherlichen Christus nicht gegeben ist.

So lässt sich Maria als Medium, als Organ und ‚Sakrament‘ der menschengewordenen Weisheit von vielen Seiten her beleuchten, ohne dass man je behaupten könnte, damit eine vollständige Erklärung des Geheimnisses der Maria-Sapientia zu bieten. Trotzdem kann auch eine fragmentarische Darstellung Anlass bieten, tiefer in das Geheimnis der geschaffenen Weisheit einzudringen.«<sup>28</sup> »Maria Sapientia‘ ist das Urbild der auf Gott gerichteten vernehmenden und von Gottes Geist erfüllten Vernunft, in der erst die Erfüllung des menschlichen Geisteslebens liegt. Deshalb ist sie nicht nur Hochbild des Menschseins für den einzelnen, sondern auch eine Geistes- und Kulturmacht für die ganze Menschheit, sofern sich diese nicht mit Sach- und Machtwissen zufrieden gibt, sondern ein Lebens- und Heilswissen anstrebt, das Weisheit ist.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, Das »Jawort« Mariens, 35.

<sup>28</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 67f.

<sup>29</sup> SCHEFFCZYK, »Sitz der Weisheit«, 69.

### 3. Schlusswort

Wir haben nun die marianische Deutung des alttestamentlichen Weisheitsbegriffes bei Kardinal Joseph Ratzinger alias Papst Benedikt XVI. und bei Kardinal Leo Scheffczyk betrachtet. Bei Papst Benedikt gibt es wenig Literatur direkt zu diesem Thema. Doch in seinem ganzen theologischen Wirken wird sichtbar, was er über die Weisheit lehrt, nämlich dass die Weisheit gegenüber der Wissenschaft als das Offenbleiben des Menschen für das Ganze erscheint, für den tragenden Grund des Ewigen, in der ständigen Unruhe und Sehnsucht nach der Wahrheit. Das bedingt ein zutiefst demütiges und hörendes Herz, das – gereinigt von jeglichem Eigenwillen und –interesse – zur Wohnstatt der Gegenwart Gottes geworden ist. Maria ist durch ihr Ja bei der Verkündigung durch den Engel und durch ihr ganzes Leben in höchster Weise zum Thron der Weisheit geworden, wo die Weisheit Gottes gleichsam ihr Zelt aufgeschlagen hat. Kardinal Scheffczyk dagegen hat sich mehrmals zum Thema einer marianischen Deutung der Weisheit geäußert. Dabei geht er von der Entwicklung des Begriffs der Weisheit im Alten Testament aus und zeigt auf, wie die menschliche Weisheit im Neuen Testament relativiert wird durch Jesus Christus, der die Weisheit selber ist. Die Mutter Jesu erfährt eine einzigartige Verbindung und einen einzigartigen Austausch mit ihrem Sohn, der Weisheit in Person. So lässt sich Maria, wenn auch in einem analogen Sinne, als Subjekt der göttlichen Weisheit verstehen, insofern sie von der göttlichen Weisheit ihres Sohnes gänzlich erfüllt und durchdrungen ist. Damit erfasst das gläubige Denken an Maria tatsächlich etwas Neues gegenüber ihrer Bezeichnung als »Jungfrau« und »Mutter«, etwas Eigenes an ihrer Gestalt, an ihrer Aufgabe für die Welt und an ihrer Bedeutung für die Menschen. So sieht Scheffczyk in und mit Maria, dem Sitz der Weisheit, das Angebot eines Lebens in der ewigen Weisheit. Dafür sollen wir dankbar sein, es aber auch mit Herz und Sinn ergreifen.

#### Literaturverzeichnis

BENEDIKT XVI., Grußworte an die Studenten der römischen Universitäten am 14. Dezember 2006. In: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20061214\\_universitari\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061214_universitari_ge.html), abgerufen am 13. August 2012.

RATZINGER Joseph, »Maria – Du Thron der Weisheit« (Predigt 1977), in: VODERHOLZER R. – SCHALLER C. – HEIBL F.-X. (Hrsg.), Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. Band 3, Regensburg 2010, 28f.

RATZINGER Joseph – LEHMANN Karl, Mit der Kirche leben, Freiburg-Basel-Wien 1977.

RATZINGER Joseph – VON BALTHASAR Hans Urs, Maria – Kirche im Ursprung, Freiburg- Basel-Wien 1980.

RATZINGER Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.  
RATZINGER Joseph, Sulla speranza, in: La speranza. 2. Studi biblico-teologici e apporti del pensiero francescano (Atti del Congresso promosso dal Pontificio Ateneo «Antoniano» 30 maggio – 2 giugno 1983; Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico del PAA 24), Roma 1984.

RATZINGER Joseph, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Einsiedeln 1990<sup>4</sup>.

RATZINGER Joseph - Benedikt XVI., Auf Christus schauen. Einübung in Glauben, Hoffnung, Liebe, Freiburg-Basel-Wien 1989, Tb-Sonderausgabe 2007<sup>4</sup>.

DEL ZOTTO Cornelio, La teologia come sapienza cristiana. Tratti bonaventuriani nella teologia del Cardinale Joseph Ratzinger, in: *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, hg. v. CLEMENS J. – TARZIA A., Società San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 36–65.

SCHEFFCZYK Leo, Ein biblisches Marienwort: Maria – Urbild der Weisheit, in: Id., *Das biblische Zeugnis von Maria (Maria in der Heilsgeschichte [I])*, Wien 1979, 44-48.

SCHEFFCZYK Leo, Die Weisheit Gottes als Licht auf dem Weg. Zur 1. Lesung: Weish 12,13.16-19, Predigt zum 16. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: *Praedica Verbum* 101 (1996), 394-397.

SCHEFFCZYK Leo, »Sitz der Weisheit«. Maria – Bild vollendeten Menschseins, in: *Sedes Sapientiae, Mariologisches Jahrbuch* 2 (1/1998) 48-69.

SCHEFFCZYK Leo, Das »Jawort« Mariens – aus himmlischer Weisheit, Predigt am 25.3.2004 in Heheldsbach, in: *Bote von Fatima* 64 (2006/3), 34-36.

# »Am Ende dieser Tage sprach Gott zu uns durch seinen Sohn« (Hebr 1, 2).

Die Endgültigkeit der Offenbarung

Von Josef Kreiml, St. Pölten

»Was der Mensch so braucht:  
Wurzeln und Flügel«<sup>1</sup>

Olaf Scheuring (1953–2009)

## 1. Die Eingangsverse des Hebräerbriefes

In den Eingangsversen des Hebräerbriefes (Hebr 1,1–2: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn«) wird »mit der sofortigen Feststellung eines fundamentalen theologischen Satzes ein christologischer Traktat eröffnet«.<sup>2</sup> Formgeschichtlich kann man dabei von einem *Exordium*, dem Eingang einer Rede, sprechen. Mit seinem Exordium gibt der Verfasser des Briefes »eine erste Intonation der theologischen Grundgedanken seines Schreibens«.<sup>3</sup> Gott ist »der redende Gott« (vgl. auch Hebr 12,25). Dass Gott ohne jedes schmückende Beiwort als der *redende* Gott (*ho theos laläsas*) prädiert wird, weist darauf hin, dass »dies der ausschließliche Modus seiner Selbsterschließung in Vergangenheit und Gegenwart ist. Man sucht und findet ihn nicht in der Natur, im religiösen Zauber, nicht in kultischer Weihe. Gott begegnet nur im geschichtlich vermittelten Wort.«<sup>4</sup>

Zweierlei ist dabei theologisch wichtig: Offenbarung ist zu verstehen als werthaft sich ereignender Akt des Aus-sich-Heraustretens Gottes. Im Unterschied zum griechischen *legein* (übersetzt: erzählen, sagen, schildern, ausführen), das zwingend nach dem Was des Gesagten fragen lässt, hebt das griechische *lalein* auf das Sprechen im Gegensatz zum Schweigen ab. Es genügt, *dass* Gott redet und nicht schweigt. Die »Worte Gottes« (Hebr 5,12) sind als das als Heilsgeschichte alten und neuen Bundes sich vollziehende Handeln Gottes, nicht als seine Einzelsprüche zu

<sup>1</sup> O. Scheuring, unerhört das leben. Gedichte. Hg. v. Elfriede Irrall, Weitra o. J. (2011 bzw. 2012), 37.

<sup>2</sup> Erich Gräßer, An die Hebräer. 1. Teilband. Hebr 1–6. (EKK 17/1), Zürich 1990, 47. – Gräßer übersetzt die Verse so: »Nachdem Gott in früheren Zeiten auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er an diesem Zeitenende zu uns durch (den) Sohn geredet« (ebd.). – Vgl. auch Gudrun Holtz, Besser und doch gleich – Zur doppelten Hermeneutik des Hebräerbriefes, in: Kerygma und Dogma 58 (2012), 159–177, hier 161.

<sup>3</sup> E. Gräßer, An die Hebräer (Anm. 2), 48. – Vgl. den antithetischen Parallelismus: Gott hat gesprochen: einst durch die Propheten, jetzt durch den Sohn; einst zu den Vätern, jetzt aber zu uns; einst viele Male und auf vielerlei Weise, jetzt in der Endzeit.

<sup>4</sup> E. Gräßer, An die Hebräer (Anm. 2), 50.

verstehen.<sup>5</sup> Das »geredete Wort« (Hebr 2,2) ist als solches für den auf Anruf geschaffenen Menschen heilsames Wort. Noch deutlicher: »Das Heilsgeschehen als solches ist Logos.«<sup>6</sup> Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt sich gleich zu Eingang als ein ausgesprochener Vertreter einer Theologie des Wortes dar. Für ihn ist die Verbindung von Wort und Heil entscheidend. Die Gleichheit des Verbs *laleîn* in Beziehung auf »beide Ökonomien« bindet Alten und Neuen Bund innerlich zusammen – und zwar im Verhältnis von prius und post, von Grund und Folge, Vorbereitung und Vollendung. Die Perspektive des Hebräerbriefes ist die komparative von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung.<sup>7</sup> Mit dem »Damals« und »Jetzt« ist eine qualitative Differenz der Zeiten vor Augen gestellt. Der Sohn ist die abschließende Offenbarung des Wortes Gottes. Der Logos Christi (vgl. Hebr 6,1) ist selber das eschatologische Heilsergebnis, mit dem das Heil seinen Anfang nahm (vgl. Hebr 2,3). »Das Reden Gottes im Sohn ist nicht mehr eine austauschbare Form seiner Selbstkundgabe, sondern die absolut gültige.«<sup>8</sup> Der Sohn verbürgt reales Heil.

Die Pointierung ist nicht dieselbe wie im Johannes-Prolog: Die Identifizierung von Sohn und Logos wird hier nicht direkt vorgenommen. Dennoch ist der Johannesprolog sachlich die nächste Parallele. Denn die Aussage »ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30; vgl. mit Hebr 1,8, wo der Sohn mit Gott identifiziert wird) ist der beide Prologe (Joh und Hebr) verbindende Gesichtspunkt. Hier wie da – wie auch in Röm 1,3 f – gilt für das Heilshandeln Gottes »in Christus« überhaupt: Der Sohn ist das Handeln des Vaters. Das erste Prädikat qualifiziert den Sohn zunächst eschatologisch als »Erben von allem«, das zweite – protologisch – als Schöpfungsmittler (Hebr 1,3). Aus der eschatologischen Königsstellung Christi wird die protologische Herrschaftsstellung vor aller Zeit gefolgert. Anders gesagt: »Die Präexistenzvorstellung ergibt sich aus dem eschatologischen Christusglauben – nicht umgekehrt.«<sup>9</sup> Ihr Sinn ist, die Einheit von Schöpfung und Erlösung festzustellen.

## *2. Christus, die eigentliche Offenbarung Gottes. Zum Verhältnis von Offenbarung, Schrift, Glaube und Kirche*

Offenbarung umfasst das gesamte Sprechen Gottes zum Menschen und sein gesamtes Handeln am Menschen. Offenbarung meint eine Wirklichkeit, von der die Schrift Kunde gibt, die aber die Schrift nicht einfach selber ist. Die Offenbarung überschreitet die Schrift im selben Maß, in dem die Wirklichkeit die Kunde von ihr überschreitet. Schrift ist Materialprinzip der Offenbarung, aber sie ist nicht die Of-

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 51–53.

<sup>8</sup> Ebd., 56.

<sup>9</sup> Ebd., 57.

fenbarung selbst.<sup>10</sup> Offenbarung wird immer und nur da Wirklichkeit, wo Glaube ist. Der Nichtglaubende (vgl. 2 Kor 3) kann wissen, was in der Schrift steht, aber er ist nicht der Offenbarung teilhaftig geworden. Offenbarung ist erst da angekommen, wo außer den sie bezeugenden materialen Aussagen auch ihre innere Wirklichkeit selbst in der Weise des Glaubens wirksam geworden ist. Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das die Offenbarung nicht existiert. Man kann Offenbarung nicht in die Tasche stecken wie ein Buch, das man mit sich trägt. Offenbarung ist eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen, glaubenden Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt.

Offenbarung überschreitet die Schrift in einer doppelten Richtung: Nach oben hin reicht sie als Wirklichkeit von Gott her immer ins Tun Gottes hinein. Als Wirklichkeit, die sich im Glauben auf den Menschen hin zuträgt, reicht sie auch nach der anderen Seite hin über das vermittelnde Faktum Schrift hinaus. Die in der christlichen Offenbarung sich ereignende Wirklichkeit ist nichts und niemand anders als Christus selbst. Er ist im eigentlichen Sinn die Offenbarung (vgl. Joh 14, 9: »Wer mich sieht, sieht den Vater«). Demnach ist Offenbarungsempfang gleichbedeutend mit dem Eingehen in die Christus-Wirklichkeit, aus dem jener Doppelsachverhalt hervorgeht, den Paulus wechselweise mit den Worten »Christus in uns« und »wir in Christus« beschreibt. Gegen das protestantische sola scriptura-Prinzip ist einzuwenden, dass allein die Christuswirklichkeit »suffizient« ist. Der Offenbarungsempfang, in dem uns die Christuswirklichkeit zugeeignet wird, heißt in der Sprache der Bibel »Glaube«. Für das Neue Testament ist Glaube gleichbedeutend mit Christuseinwohnung. Die Heilige Schrift setzt Offenbarungsgegenwart mit Christusgegenwart ineins.<sup>11</sup>

Christusgegenwart finden wir in der Schrift wiederum doppelt bezeichnet: Sie erscheint einerseits identisch mit dem Glauben (vgl. Eph 3,17), in dem der einzelne Christus begegnet und in ihm in den Wirkraum seiner rettenden Macht eintritt. Sie verbirgt sich aber auch unter dem paulinischen Wort vom »Leib Christi«, welches ja besagen will, dass die Gemeinde der Gläubigen – die Kirche – das An-Wesen Christi in dieser Welt darstellt, in das er die Menschen hineinversammelt, durch das er sie seiner machtvollen Gegenwart teilhaftig macht. Glauben ist Eintreten in das Anwe-

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: ders./Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt. Hg. von Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg 2005, 37–81; auch J. Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (Vortrag vom 10. Oktober 1962 vor den deutschsprachigen Bischöfen in der »Anima« in Rom), in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. Jahrgang 2, Regensburg 2009, 36–48.

<sup>11</sup> Vgl. auch Rudolf Voderholzer, Bibel und Koran: zwei verschiedene Welten. Warum das Christentum keine Buchreligion ist: Unterschiede beim Offenbarungsglauben, in: Die Tagespost Nr. 124/16.10.2001, 3; außerdem J. Ratzinger, Rez. von: Alexander Gerken, Offenbarung und Transzendenzenerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969, in: ThRv 67 (1971), Sp. 11–14: Ratzinger verweist dabei auf »die personale Qualität eines im Dialog von Ich und Du lebenden Glaubens« (Sp. 13). Gerken treibt – so Ratzinger – Fundamentaltheologie in einem ursprünglichen und beispielhaften Sinn, indem er »kritisch um die Frage des eigentlichen Zugangs zum Christlichen und seines Ortes im Ganzen der dem Menschen erschlossenen Wirklichkeit sich müht« (Sp. 14). – Vgl. auch J. Ratzinger, Rez. von: Hans Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, Freiburg 1969, in: ThRv 67 (1971), Sp. 282 f.

sen Christi, in die anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings *ist*. Daraus ergibt sich dann, dass Offenbarungsgegenwart wesentlich mit den Wirklichkeiten »Glaube« und »Kirche« zu tun hat, die beide ihrerseits – wie nun sichtbar wird – eng miteinander zusammenhängen. Das führt wieder zurück zu dem eingangs Gesagten, dass Offenbarung die Schrift in doppelter Richtung überschreitet: in Richtung auf Gott hin und in Richtung auf den empfangenden Menschen hin.

In seiner Habilitationsschrift über Bonaventura hat Joseph Ratzinger gezeigt, dass Offenbarung in der Sprache des hohen Mittelalters immer ein Aktbegriff ist. Das Wort »Offenbarung« bezeichnet »den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes.«<sup>12</sup> Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird. Diese bei seinen Bonaventura-Studien gewonnenen Einsichten sind für Ratzinger später beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift und Überlieferung »sehr wichtig geworden.«<sup>13</sup> 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. 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. 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.«<sup>14</sup>

### 3. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus

#### a) Das Verständnis von »Offenbarung«

»Offenbarung« ist die zusammenfassende Bezeichnung für das im Alten und Neuen Testament bezeugte geschichtliche Heilswirken Gottes, das seinen Höhepunkt im Christusereignis hat. Die Offenbarung in Jesus Christus erschließt dem Glaubenden die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes als das Geheimnis der Liebe, die Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist selbst ist.<sup>15</sup> Unter den erkenntnistheoretischen

<sup>12</sup> Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 84.

<sup>13</sup> Ebd. – Vgl. auch J. Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*. (JRGS, 2), Freiburg 2009; außerdem J. Kreiml, *Rez. von: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften. Bd. 2*, Freiburg 2009, in: FKTh 28 (2012), 76 f und Ralph Weimann, »Dei Verbum« und die Frage nach der Rezeption, in: Michaela C. Hastetter u. a. (Hg.), *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« im katholisch-orthodoxen Dialog*. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., St. Ottilien 2012, 57–71.

<sup>14</sup> Benedikt XVI. in seinem Vorwort zu: J. Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* (Anm. 13), 5–9, hier 9.

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden Gerhard Ludwig Müller, *Offenbarungstheologische Erkenntnislehre*, in: ders., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 8. Aufl. 2010, 1–103, hier 45–50.

Bedingungen der neuzeitlichen Subjektphilosophie und ihrem Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung haben sich zwei mögliche Grundkonzeptionen von Offenbarung herausgebildet.

Um die Objektivität der Offenbarung gegen subjektive Vereinnahmung zu sichern, wird die Offenbarung – in der instruktionstheoretischen Interpretation des Ersten Vatikanums – als ein System von Wahrheitssätzen verstanden, die durch die Autorität Gottes verbürgt sind bzw. positiv in der Bibel oder durch das Lehramt vorgetragen werden. Die Vernunft muss sich in einem Akt des Gehorsams der Offenbarung unterwerfen. Die Gefahr einer solchen Sichtweise besteht darin, das Glaubensverständnis intellektualistisch zu verengen (z. B. in der protestantischen Orthodoxie, in der katholischen Barockscholastik und Neuscholastik). Verbunden damit ist auch die Gefahr einer »Zwei-Stockwerks-Theorie« des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. von Vernunft und Glaube. Als philosophische Bezugsebenen dieses Ansatzes sind der Supranaturalismus, der philosophische Rationalismus und die Essenzmetaphysik zu nennen.

Im kommunikationstheoretischen Verständnis des Zweiten Vatikanums interpretiert man Offenbarung nicht als ein System von Satz Wahrheiten, sondern als Ereignis einer Subjekt-Subjekt-Beziehung. Der Glaube gründet in einer ursprünglichen Realitätserfahrung und einer personalen Begegnung mit Gott in seinem Wort und Wirken. Das Apriorische des endlichen, vernunftbegabten Subjekts beschränkt sich auf die Möglichkeit, grundsätzlich Hörer eines Wortes Gottes zu sein. Somit schreibt die menschliche Subjektivität der Offenbarung nicht die Formen und Regeln vor. Die Vernunft nimmt vielmehr von der Offenbarung selbst deren Inhalt und Form entgegen, aber in der Weise, wie sich endliche Vernunft vollzieht, d. h. in einem unlösbaren Ineinander von Apriorität und Aposteriorität, von Geist und Sinnlichkeit. Die vom Menschen her unzugängliche Unmittelbarkeit Gottes wird von Gott selbst her zugänglich auf der Ebene der geschichtlichen Vermittlung. Und weil umgekehrt der Mensch zu einer personalen Unmittelbarkeit Gottes nur kommen kann in Vermittlung aller seiner geistigen Inhalte (Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Sozialität), ereignet sich die gott-menschliche Begegnung dialogisch und geschichtlich. Gerade so erreicht die gott-menschliche Begegnung die dem Begriff der Offenbarung angemessene Kategorie der »Begegnung von Personen«.

Offenbarung und ihre Erkenntnis beruhen also auf einer doppelten Vermittlung: 1) von Gott her, indem seine Unmittelbarkeit sich in der geschichtlichen Vermittlung ereignet; und 2) vom Menschen her, insofern dieser durch die von Gott selbst realisierte Vermittlung die Unmittelbarkeit zu Gott als Person erreichen kann. Als Bezugsphilosophie entspricht dem kommunikationstheoretischen Verständnis der Offenbarung die Metaphysik der Geschichte mit ihren Grundkategorien (Ereignis, Person, Dialog, Begegnung und Kommunikation).

Wie aber kommt der Mensch zum Glauben, dass in der biblisch erzählten und von der Kirche bezeugten Geschichte Gott selbst am Werk war? Der Mensch trifft auf eine Gemeinschaft von Menschen (oder gehört vielleicht von Kindheit an zu ihr), die sich durch den Glauben an Jesus von Nazareth konstituiert. Durch sie hört der einzelne Mensch von Jesus, in dem sich die messianische Selbstverheißung Jahwes an sein

Volk endzeitlich, geschichtlich real und eschatologisch erfüllt und vollendet hat. Schenkt der Mensch der von den ursprünglichen Zeugen des Geschehens an ununterbrochen und ungeschmälert in der Kirche (bis heute) verkündeten Botschaft Glauben, so darf er auch annehmen, dass die Überlieferung, die sich in den kirchlichen Grundvollzügen manifestiert, ihn nicht bloß in einer subjektiven Erinnerung an eine ferne historische Person belässt. Der Inhalt der Überlieferung ist vielmehr identisch mit ihrem Träger und Subjekt: den auferstandenen und in seiner Kirche durch Wort und Geist lebendigen Jesus Christus. In der Vermittlung der Kirche begegnet mir Christus selbst als lebendige Person; durch sie trete ich in die Unmittelbarkeit zu Gott. D. h. Gott selbst spricht mich in Jesus Christus inmitten des Überlieferungsprozesses der Kirche unmittelbar an. Die Offenbarung ist ein geschichtliches Ereignis, das durch die Überlieferung der Kirche beim glaubenden Menschen ankommt.<sup>16</sup>

Unter dem Einfluss einer neueren Philosophie der Freiheit (jenseits des Subjekt-Objekt-Dualismus) und mit den neueren Kategorien des Personalen, Dialogischen, Sozialen und Geschichtlichen hat das Zweite Vatikanum die Offenbarung unter dem leitenden Gesichtspunkt der »Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Leben« gefasst.

Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes heißt – so die Dogmatische Konstitution »Dei Verbum« (Nr. 2) – Folgendes: »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14f) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. ... Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.«

Durch die Fassung der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte wird die altbekannte Differenz zwischen essentiellen, immer gültigen Wahrheiten jenseits der Geschichte und zufälligen historischen Fakten (vgl. die Positionen Lessings und Kants) überwunden. Das ewige Wort, das Gott ist, ist im Menschen Jesus von Nazareth ins Hier und Heute dieser Welt und unter die Bedingungen menschlicher Erfahrungen eingetreten. Gott bestimmt sein Verhältnis zur Geschichte nicht in rein negativer Abgrenzung, sondern gerade durch seine Freiheit, indem er sich im Medium der Geschichte als er selbst nahebringt in einem freien Subjekt der Geschichte (Jesus von Nazareth). Wo der Mensch die definitive und eschatologische

---

<sup>16</sup> Vgl. auch meine Habilitationsschrift: Josef Kreiml, Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis. (Münchener Theologische Studien, II/60), St. Ottilien 2002 und Josef Seeanner, Größere Vertrautheit mit dem Wort Gottes. Das Nachapostolische Schreiben »Verbum Domini« über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, in: J. Kreiml (Hg.), Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, 3), Regensburg 2012, 75–91.

Präsenz der Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Leben in Jesus von Nazareth erkennt und anerkennt, teilt Gott sich ihm unmittelbar mit und lässt sich vom Menschen als sein Schöpfer, Erlöser und Vollender annehmen.

Die Selbstvermittlung Gottes in der Geschichte hat ihren Höhepunkt dort, wo das Wort selbst Fleisch, Geschichte, menschliche Freiheit geworden ist (vgl. Joh 1,14.18). Die unmittelbare Präsenz Gottes als Gnade und Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung hat einen menschlichen Namen: Jesus, der aus dem Herzen des Vaters die Selbstausslegung Gottes vollzogen hat. Jesus Christus ist das Ereignis der Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung sowohl in der Bewegung Gottes zur Welt als auch in der antwortenden Bewegung der Welt zu Gott hin. Der Mensch Christus Jesus ist der einzige Mittler zwischen Gott, dem einen, und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5).

### **b) Die Offenbarung des »einzigem Sohnes vom Vater« und des Mittlers des Neuen Bundes**

Von den menschlichen Trägern der Offenbarungsgeschichte, den Propheten, unterscheidet sich Jesus Christus nicht nur graduell, sondern wesentlich. Der unendliche Abstand zwischen dem anvertrauten Wort Gottes und den menschlichen Mittlern ist bei ihm überwunden. Ihm ist das Wort Gottes nicht nur zur Verkündigung übergeben. Jesus ist in seiner Person, in seinem Sein und in seinem Geschick das Ereignis der Offenbarung selbst. Jesus Christus ist aber nicht nur die definitive Präsenz der Selbstoffenbarung Gottes. Er ist auch von seiten der Menschheit her die volle Verwirklichung der menschlichen Antwort in Freiheit, Gehorsam und Hingabe. Jesus ist der »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2).

Das Wort vom Abschluss der »Offenbarung in Christus« ist dann richtig begriffen, wenn die Offenbarung nicht informationstheoretisch verstanden wird. Es geht in der Offenbarung um die endgültige Vermittlung der personalen Nähe Gottes in ihrer geschichtlichen Gestaltwerdung. Deshalb wird nicht irgendeine Epoche verabsolutiert. Es ist Jesus Christus, der als Person der Mittler ist, der einzige und ewige Mittler zwischen dem einen Gott und den Menschen; er kann deshalb nicht mehr überboten werden. Die Offenbarung liegt nicht wie ein erratischer Block inmitten der Geschichte. Sie ist in der historischen Gestalt Jesu geschichtlich definitiv fassbar. Aber sie ist auch präsent im lebendigen Verhältnis zu ihm als dem erhöhten Herrn. Die Kirche bleibt immer im Gespräch mit dem *gegenwärtigen* Christus. Er führt sie auf dem Weg der stetigen Umsetzung der Selbstmitteilung Gottes in die Person des glaubenden Menschen.

Zur christologischen Mitte und Grundlage der in Christus abgeschlossenen und für ein tieferes Verstehen und die persönliche Aneignung aufgeschlossenen Offenbarung bekennt sich das Zweite Vatikanum in »Dei Verbum« (Nr. 4): Gott »hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Joh 1,1–18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als »Mensch zu den Menschen« gesandt, »redet die Worte Gottes« (Joh 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. Joh 5,36; 17,4). Wer ihn sieht, sieht auch

den Vater (vgl. Joh 14,9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13).«

### c) Die Endgültigkeit der Offenbarung

Wenn Jesus Christus die »Fülle« und der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung ist, wenn die Offenbarung in ihm ihre Erfüllung und Vollendung findet, dann folgt daraus, dass mit Christus auch die Geschichte der Offenbarung an ihr Ende gekommen ist, was im strikten Sinn des Wortes auch für die eigentliche Heilsgeschichte gilt, die mit der Offenbarungsgeschichte Hand in Hand geht. Fortschreitende Offenbarung bis zu ihrer endgültigen Erfüllung in Christus auf der einen Seite und Weitergabe der Offenbarung oder Entwicklung bzw. Aktualisierung der Lehre auf der anderen Seite sind zwei verschiedene Geschehnisse. Bei dieser Aktualisierung wirken menschliche Faktoren mit; immer aber gehen sie von der abgeschlossenen Offenbarung aus.<sup>17</sup>

Theologisch arbeiten heißt versuchen, die Welt und den Menschen (sein Wesen, seine Bestimmung und Geschichte) in den unterschiedlichsten Situationen im Licht der Glaubenswahrheiten zu verstehen. Es heißt sich bemühen, alles im Geheimnis Christi zu sehen. Das Mysterium Christi ist ein *erleuchtendes Mysterium*; wenn man es betrachtet, dringt man wirklich tiefer in es ein, ohne ihm dabei etwas von seinem Geheimnischarakter zu nehmen.

Die Kirche verkündet, dass sich in Christus die Güte und Barmherzigkeit des Vaters endgültig geoffenbart haben. Auf Christus läuft die gesamte Menschheitsgeschichte seit ihren Anfängen zu. Ihn kündigt das ganze Alte Testament an; ihn verkündigen die Apostel. In Erwartung seiner Wiederkunft ist die Kirche bemüht, in die unerschöpflichen Reichtümer des fleischgewordenen Logos, der der Mittelpunkt und die Zusammenfassung des Offenbarungsmysteriums ist, einzudringen. Die Kirche weiß, dass »den Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12).<sup>18</sup>

Johannes vom Kreuz (1542–1591) hat in einem wunderbaren Kapitel seines Buches »Aufstieg zum Berge Karmel« (1583) Folgendes geschrieben: »Jetzt ..., in der Zeit der Gnade, wo der Glaube in Christus festgegründet und das Gesetz des Evange-

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden Henri de Lubac, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer, (Theologia Romanica, 26), Einsiedeln 2001, 140–153.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 146–148.

liums geoffenbart ist, besteht keine Veranlassung mehr, ihn (den himmlischen Vater; J. K.) zu fragen, auf dass er zu uns rede und uns Antwort gebe, wie er ehemals getan hat. Denn dadurch, dass er uns seinen Sohn geschenkt, der ein Wort von ihm ist und außer welchem es kein anderes gibt, hat er alles zumal in diesem einen Worte gesprochen und braucht nun nicht mehr zu uns zu reden.«<sup>19</sup> Der Heilige wollte damit seine Leser von der indiskreten Neugier nach außergewöhnlichen geistlichen Phänomenen abhalten. Nachdem Johannes vom Kreuz an die ersten Worte des Hebräerbriefes erinnert, fährt er fort: »Damit will uns der Apostel zu verstehen geben, Gott sei gleichsam stumm geblieben und brauche nicht mehr zu sprechen; denn was er ehemals nur stückweise zu den Propheten geredet, das hat er nunmehr im ganzen gesprochen, indem er uns das Ganze gab, nämlich seinen Sohn. Wer demnach jetzt noch Gott befragen oder von ihm Visionen oder Offenbarungen haben wollte, der würde nicht bloß unvernünftig handeln, sondern er würde Gott geradezu beleidigen, weil er seine Augen nicht einzig auf Christus richtet ohne jegliches Verlangen nach außergewöhnlichen Dingen. Gott könnte zu einem solchen Menschen sagen: Ich habe dir ja schon alles geoffenbart in meinem Worte, d. i. in meinem Sohne; ich habe also nichts mehr, was ich dir noch offenbaren oder kundtun könnte, das mehr wäre als dieses (mein Wort); richte also deine Augen einzig auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles vorgestellt und gesagt und geoffenbart. In ihm wirst du mehr finden, als was du erbitten und wünschen kannst. Du verlangst nach Ansprachen, Offenbarungen, Visionen. Das alles ist nur Stückwerk. Richtest du dagegen deine Augen auf ihn, so wirst du in ihm alles finden; denn er ist all meine Aussprache und meine Antwort; er ist all mein Schauen und Offenbaren. Durch ihn habe ich zu euch gesprochen, euch geantwortet und kundgetan und geoffenbart; denn ich habe ihn euch zum Bruder, Lehrer und Freund gegeben ... Ich habe mich einst an jenem Tage mit meinem Geiste auf dem Berge Tabor auf ihn niedergelassen ... Darum habe ich nichts mehr zu schaffen mit derartigen Unterweisungen und Antworten; von ihm hieß es ja: Ihn sollt ihr hören! Ich habe also keinen anderen Glauben zu offenbaren, keine anderen Dinge kundzutun. Habe ich ehemals (zu den Menschen) geredet, so geschah es, um Christus zu verheißen; und hat man mich befragt, so zielten diese Fragen ab auf das Verlangen nach Christus und auf die Hoffnung auf ihn ... Wollte mich darum unter den jetzigen Verhältnissen jemand auf jene frühere Art befragen und wollte jemand, dass ich zu ihm rede oder ihm etwas offenbare, so hieß das gewissermaßen mich neuerdings um den Erlöser bitten ... Das wäre aber ein mangelhafter Glaube an Christus.«<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (Zweites Buch, 20. Kapitel), in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 1, München 5. Aufl. 1957, 204. – Vgl. auch die bemerkenswerte Aussage Rudolf Bultmanns (Glauben und Verstehen. Bd. 2, Tübingen 1952, 100): »Wer neben der Offenbarung in Christus noch nach anderen Offenbarungen fragt, der hat den Gedanken Gottes noch gar nicht ernst genommen und seine eigene Existenz noch gar nicht in der Tiefe erfasst.«

<sup>20</sup> Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (Anm. 19), 204 f. – Vgl. auch Fernando Domínguez, Art. Johannes vom Kreuz, in: LThK Bd. 5 (1996), Sp. 927–929; Gerhard Ruhbach, Art. Johannes vom Kreuz, in: TRE 17 (1988), 134–140 und Paul Gerhard Aring, Art. Johannes vom Kreuz, in: BBKL 3 (1992), 447 f.

#### 4. Die Offenbarung in Christus und das Wirken des Heiligen Geistes

Das Wort Gottes für einzig und endgültig zu halten, heißt nicht – so Henri de Lubac (1896–1991) in seinem Werk »Exégèse médiévale« (II/1, 558) –, »dem Kult des Vergangenen huldigen, das sich nur immer wieder selbst zu überleben hätte ... , ohne Neugefundenes, ohne Fortschritt und Erneuerungen. ... Christi Zeit, die auch die Zeit der Kirche ist, ist zugleich die `Zeit des Heiligen Geistes´. Christus vermag alles zu umfassen, und sein Geist vermag alles zu erneuern. Die christliche Lebenskraft ist noch immer und weiterhin imstande, unerwartete Früchte zu bringen, die selbst die Christen in Staunen versetzen. Wenn Trugbilder sich verheerend auswirken, so tut dies das Sich-dem-Heiligen-Geist-Verschließen ebensosehr. Ängstlicher Rückzug in sich selbst ist eines Christen unwürdig. Es gibt zwei gleichermaßen tödliche Weisen, Christus von seinem Heiligen Geist zu trennen, nämlich indem man von einem über Christus hinausführenden Reich des Geistes träumt, oder indem man sich einen Christus vorstellt, der zu einem Diesseits des Geistes zurückführt«,<sup>21</sup> d. h. nicht mit dem Wirken des Heiligen Geistes rechnet.

Im Alten Testament sind das Wort Gottes und sein Geist zwei untrennbare Kräfte. Doch beide haben sehr verschiedene Züge. Das Wort kommt wie von außen; es legt bloß. Seine Schärfe ist die eines Strahles. Der Geist aber ist fließend. Er dringt ein, ohne dass man es sieht. Das Wort hört und erkennt man. Niemand aber erkennt die Wege des Geistes. Das Wort ist Offenbarung, der Geist innere Umgestaltung. Das Wort erhebt sich, steht da, währt ewig; der Geist fällt herab, verteilt sich, überflutet alles. Diese Bilder verraten zwei Arten Gottes, mit denen er den Menschen erreicht. Durch sein Wort erleuchtet Jahwe sein Volk, zeichnet er ihm den Weg vor, tut er ihm seinen Willen kund, erklärt er ihm den Sinn seiner Geschichte in der Vergangenheit und setzt seine Einstellung der Zukunft gegenüber fest. Durch seinen Geist, mit dem einige Auserwählte als Zeichen und Zeugen ausgestattet waren, dringt er in die Herzen ein, um sie umzugestalten, um sie dem Wort zu öffnen und sie zu seinen Bekennern zu machen. Diese Aufteilung der Rollen findet sich auch im Neuen Testament: Christus hat gesprochen, geführt, die Zukunft verkündet, den Vater geoffenbart. Durch das Kommen des Geistes dringt das Wort in die Herzen ein. Das ist keine neue Offenbarung. Aber vor dem Kommen des Geistes stoßen die Worte Jesu auf verschlossene Ohren. Der Geist allein spricht zum Geist.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Zit. nach: H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung (Anm. 17), 151 f. – Vgl. auch Rudolf Voderholzer, Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie, in: IkaZ 30 (2001), 450–467.

<sup>22</sup> Vgl. H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung (Anm. 17), 152 f. – Hans Urs von Balthasar (Wahrheit und Leben, in: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie, Bd. 3, 237–244, hier 242) hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: Der Heilige Geist verbindet »absolute Treue zur Christusoffenbarung« mit »seiner göttlichen Freiheit, sie auszulegen«. Diese doppelte Funktion fällt ineins. Letztlich kennt der Geist nur eine Bewegung: die Bewegung Jesu zum Vater (zit. nach: H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung [Anm. 17], 153).

# Fatima: Auf dem Weg zur kirchlichen Anerkennung Die religiös-politische Lage vor 1930

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

Von der Reihe V, die von der Errichtung einer ständigen Seelsorgsstelle am Heiligtum der Nossa Senhora de Fátima bis zum Hirtenbrief (= die offizielle Anerkennung) handelt, sind drei weitere Bände erschienen<sup>1</sup>.

## 1. Inhaltsübersicht von Bd. V 2

Die Einführung in Bd. V 2 verfasste der um die Herausgabe der *Documentação Crítica de Fátima* verdiente Luciano Coelho Cristino. Er gibt einen Überblick über die überraschende Entwicklung von »Fatima«, dank der Verbreitung der *Voz da Fátima*, über die polemischen Angriffe, über die Botschaft von Fatima, wobei Cristino die Sühneandacht zu den heiligsten Herzen Jesu und Mariä hervorhebt; 1939 wurde diese Andacht vom Bischof approbiert. Ein weiteres Anliegen ist der kanonische Diözesanprozess. Ein zusätzliches Thema ist das Interesse des Heiligen Stuhls: Der Heilige Vater ließ Heiligenbildchen unserer lieben Frau von Fatima drucken. Die Aufmerksamkeit Roms gab natürlich Leiria neuen Auftrieb. Der *Osservatore Romano* und auch die *Nouvelles Religieuses* griffen das Thema auf.

Ein weiteres Stichwort sind die Wallfahrten, die sich zu Beginn der dreißiger Jahre zu regelrechten Diözesanwallfahrten entwickeln. »Ganz Portugal befand sich in Buße und Gebet. ... Fatima ist ein Unikat in Portugal, ohne Vergleiche.« Die früheren Beschränkungen aufgrund des Gesetzes der Trennung (von Staat und Kirche) sind geschwunden. Die »*Voz de Fatima*« erreicht eine Auflage von 100.000. Die Meldungen über Heilungen nehmen zu. Wegen des großen Zulaufs an den Dreizehnten bevorzugen andere gewöhnliche Tage zur Wallfahrt.

Cristino fasst in einem Überblick die Zahl der Besucher, der Autos, Verkehrsunfälle, der Kranken und ihrer Helfer, der Kommunikanten zusammen. Ebenso wird die Planung der Infrastruktur geschildert.

Die Spannungen zum Staat lösten sich, wie die Teilnahme der Gattin und einer Tochter des Staatschefs an der Wallfahrt am 13. Mai 1928 zeigt. Ferner werden Verbesserung des Verkehrs (Bahnverbindung, Straßenausbau) in Betracht gezogen. Schließlich wird noch die weltweite Ausbreitung von »Fatima« angesprochen. Wer die Kürze der Zeit (1917–29) bedenkt, kann nur staunen. Die Suche nach neuen Dokumenten führte von 51, die J. M. Alonso zusammengetragen hat, zu 350: das Suchen hat sich gelohnt.

---

<sup>1</sup> V. – Da criação da Capelania à Carta Pastoral de D. José 2 (1 Jan.–30 Juni 1929, Santuário de Fátima 2010, 3 (1. Jul.–31. Dez. 1929), ebd. 2011, 4 (1. Jan.–30. Abr. 1930), ebd. 2011.

Das DOC. 434 stammt von einem für Fatima sich einsetzenden portugiesischem Jesuiten, jetzt wohnhaft in Belgien. Tatsächlich ging von Belgien eine starke Begeisterung aus, die allerdings auch zu den »Nebenwirkungen« von Dhanis führte. In DOC. 435 teilt der Bischof von Portalegre den Kult der Nossa Senhora da Rosario de Fátima in seiner Diözese nicht. Diese Verehrung wird auch für eine Kirche in Lissabon gemeldet (DOC. 436) und in Abrantes (DOC. 437). Über die Wasserprobleme bei dem großen Zustrom von Pilgern berichtet DOC. 440. Geschäfte werben für religiöse Kunstartikel (DOC. 441), Übersetzungsrechte werden von Dr. Formigão erbeten (DOC. 442). Die meisten Texte (ab DOC. 436) geben einen guten Einblick in das Aufleben der Verehrung der Rosenkranzkönigin in den Pfarreien Portugals. »Man kam in großer Schar, die Predigt zu hören und die Sakramente zu empfangen«; es fehlten die Priester, so dass nicht alle beichten konnten (DOC. 444). Die Feiern waren neben dem Sakramentenempfang häufig mit längerer Anbetung vor dem Allerheiligsten oder mit Lichterprozessionen (wobei eine Statue der Nossa Senhora da Rosario mitgetragen wurde) ausgestattet (vgl. DOC. 449ff). Dabei wird auch »Volkskunst« mitgeteilt, wie Kekse mit der Aufschrift NaSa do Rosario de Fátima (DOC. 453). Die Fatimafeiern blühen in ganz Portugal auf.

DOC. 456 teilt Bischof Don José mit, dass in Rom der Heilige Vater Bildchen von N. Senhora de Fatima austeile, wie der Bischof von einem Studenten aus Rom erfahren habe. DOC. 463 ist ein längerer meditativer Bericht der Zeitschrift »Sal Terrae«: Zuerst wird die Geschichte der Erscheinungen, besonders der letzten am 13. Oktober (1917!) erzählt, dann Heilungswunder und die verschiedenen Anweisungen des Bischofs, um die Wallfahrten in geordneten Bahnen zu halten. Vor den Erscheinungen war Portugal, so der Bericht, in einer heillosen Lage, unter den Freimaurern; jetzt sei er gläubig geworden und habe sich dem Herzen Jesu geweiht. Portugal sei ins Vaterhaus heimgekehrt. Auch die Regierung habe nun ein gutes Verhältnis zur Kirche. Dr. Formigão kündigt in einem Brief dem Bischof die Übergabe des Prüfungsberichts an (DOC. 464). Die Aufmerksamkeit des Papstes für Fatima erregt dann immer mehr die Portugiesen (DOC. 466, 467, 502, 551). Eine Wallfahrt des Patriarchats von Lissabon wird organisiert (DOC. 473, 480, 493, 495) und dann vom Ausbau der Bahn berichtet (DOC. 474, 475, 519, 526). Die Linie sollte von Tomar nach Nazaré führen und Fatima einschließen. Zugleich wird die Bebauung (Urbanização) Fatimas erörtert (OC. 522, 523). In Briefen Lucias aus Tuy fällt die Erwähnung der Herzen Jesu und Mariens auf; das weist offensichtlich auf die in Pontevedra (vgl. FKTh 27 S. 54ff/V1) begründete Verehrung hin (DOC. 543, 544, 546).

Es mag vielleicht eine Inhaltsübersicht über die inzwischen auf 100.000 kommende Auflage der *Voz de Fatima* interessant sein (vgl. S. 222): Nach einen Überblick über die Wallfahrtsbewegung werden Heilungen erwähnt, dann (»Sinite parvulos ...) wird vom aufopferungsbereiten Glauben eines Kindes berichtet, Mitteilungen an die Abonnenten., »Meine Position« (über Demut, Glaube und die Kraft des Gebets); »in der Hölle« (über Spiritismus, die Sünde und die Bekehrung zum katholischen Glauben), das Almosen usw., das Wasser von Fatima, der Akt der Reue. Insgesamt ist die Zeitschrift sowohl auf spirituelle Weiterbildung als auch auf praktische Hilfen bedacht. Die nächsten Dokumente betreffen z.B. private Angelegenheiten oder die Nuanzierung der Verehrung

der Nossa Senhora de Fátima wie die »Erhebung (entronização) ihres Bildes (DOC. 580) oder Kerzenprozessionen bzw. sakramentale Umzüge, die sehr eindrucksvoll waren, oder die Organisation einer Wallfahrt nach F./ mit Programm und Preis: DOC. 588). Den Wallfahrten geht oft ein Triduum voraus: Ein Zeichen für die gute geistliche Vorbereitung. DOC. 592 ist ein Interview mit einem Architekten zur Stadtplanung.

DOC. 602 erzählt die Geschichte der Erscheinungen vom 13. 5. bis 13. 10., vor allem des Sonnenwunders und der entsprungenen Quelle; vom Sterben Franciscos und Jacintas wird gesprochen und vom Klostereintritt Lucias und von der Verbreitung der Verehrung, von den Heilungen und dem eröffneten kanonischen Prozess, vom Aufblühen der sakramentalen Frömmigkeit, von den Wallfahrten. Im Jahr 1929 las man also gern die Geschichte von Fatima, die immer wieder zu Herzen geht.

Die nächsten Texte sind wieder Ankündigungen von Wallfahrten und ihren Programmen und von Festefeiern zu Ehren der Lieben Frau von Fatima; besonders wird die Wallfahrt des Patriarchats von Lissabon hervorgehoben. DOC. 611 hält das Programm des Präsidenten der Republik, António Óscar Fragosa Carmona, in Fatima fest. Neue Hotels kündigen ihre Eröffnung an (DOC. 630). DOC. 631 ist ein Brief Lucias aus Tuy aus privatem Anlass, aber die Verehrung des Herzens Jesu und Mariens klingt auffälligerweise (im Vergleich zu Briefen zu Beginn der zwanziger Jahre) an. Im Übrigen zeigen nicht nur die Wallfahrten (meistens durch ein Triduum vorbereitet), sondern auch die verschiedenen Feiern zu Ehren der Nossa Senhora de Rosario die landesweite Verehrung an. Auch Bilder bzw. Skulpturen von ihr wurden öfter bewundert bzw. beschrieben. Dazwischen kommen wieder nostalgische Rückblicke auf die Ereignisse von 1917 (vgl. DOC. 646). DOC. 647 ist ein ärztliches Attest über einen Kranken, der in Fatima geheilt wurde.

Großartig ist die Meditation über den Vergleich von Fatima mit dem irdischen Wirken Jesu: »Fatima ist die Wiederholung der Geschichte von Judäa und Galiläa im Evangelium« (DOC. 648): Die Erwartung der Menge von Wundern, während Jesus damit nur die Kunde vom Vater übermitteln wollte. – Die Rettung aus der Not: Herr, wohin sollen wir gehen, schreien Petrus und Portugal. – Mariens Führung zu Jesus. – Das »Herr, hier ist's gut«.

DOC. 653 gibt die Feierlichkeiten zum 13. Mai in den einzelnen Pfarreien Lissabons bekannt. Die Erscheinungen in Fatima haben offensichtlich das ganze Land befruchtet und erneuert. Der Besuch des Präsidenten der Republik unterstreicht die allgemeine Anerkennung »Fatimas«. Immer wieder wird Maria Patronin und Beschützerin Portugals genannt. Der 13. Mai 1929, der Wallfahrtstag des Patriarchats, regt der Verfasser eines Artikels zu einem begeisterten Rückblick über die letzten zwölf Jahre an (DOC. 662): Die Kirche halte sich in der Echtheitsfrage klugerweise noch zurück, aber in Tausenden stürmten die Gläubigen auf die Cova da Iria, aus allen Ecken Portugals und aus allen gesellschaftlichen Schichten. Die Heilungen bestätigten das übernatürliche Einwirken.

Diese Wallfahrt fand in der Presse große Aufmerksamkeit. Von einem Flyer und vom Flugplatz in Fatima wird berichtet (DOC. 666): Fatima will modern sein! Eine Zeitung spricht vom »Portugal Mariano« (DOC. 668). Ganz Portugal war in Buße und Gebet (am 13. Mai).

Große Aufmerksamkeit fand in der Dokumentation das Interesse von Dr. Fischer. Professor für Patrologie in Bamberg, das zu diesem Termin und auch sonst mehrmals Fatima besuchte und die Zeitschrift »der Bote von Fatima« gründete, die bis heute besteht. Er hielt in Deutschland viele Vorträge über Fatima und rief die Gruppe »13 von München« ins Leben, die monatlich sich eine Bußwallfahrt nach Maria Eich vornahm (vgl. DOC. 670, 672). An Fischers Verdienste für die Bekanntschaft der Erscheinungen in Fatima sei hier anerkennend erinnert.

Der 13. Mai war nicht nur ein großer Tag auf der Cova da Iria, sondern wurde auch »zu Hause«, in den einzelnen Ortschaften festlich begangen, z.B. mit Predigten vormittags und abends, z.T. mit Lichterprozession. DOC. 682 nennt ca. 20 Pfarreien, aus denen Gruppen nach Fatima gewallfahrtet sind in dieser romagem nacional (nationale Wallfahrt). Ähnlich DOC. 683 u. 691.

DOC. 692 ist ein Brief Lucias aus Tuy, die kurz die fünf Samstage erwähnt und dann Schwierigkeiten mit der Beichte P. José Aparício vorlegt.

Mehrmals fiel der Name des Bamberger Patrologen Fischer. DOC. 773 ist ein Interview der Zeitung »Novidades« mit Fischer. Seine Persönlichkeit nimmt Konturen an. Seine Sprachengewandtheit und – was in Portugal besondere Aufmerksamkeit erregte – seine Bekanntschaft mit Therese Neumann aus Konnersreuth. Die Zeitung nützte die Gelegenheit, einen Augenzeugen über die »universalmente conhecido Teresa Neumann« verhören zu können. Fischer erzählt folgende factos extraordinarios: Die Wundmale an den Händen und Füßen, blutende Augen. Die Zeitdauer (Donnerstagabend ab 7h bis 2h Freitagnachmittag in allen Wochen außer der Osterzeit) stimmt nicht mit der von Ad. Speyr angegebenen überein, derzufolge Christus auch noch am Karsamstag gelitten hätte, nebenbei bemerkt. Fischer berichtet dazu von der Nahrungslosigkeit Theresas, von ihrer Herzenskenntnis. So wurde Fischer zum großen Überbringer.

DOC. 776 belegt die weltweite Bekanntschaft Fatimas. Den Schluss dieses Bandes bilden noch einige Heilungsberichte, ein Brief Dr. Formigaos zum Untersuchungsbericht und ein »Kassenbericht« des Bischofs über das erste Halbjahr 1929. Wie immer folgen dann Register, die das Arbeiten mit dieser Dokumentation sehr erleichtern.

Ein Rückblick über diesen Band V 2, der über die Zeit vom 1. Jan.–30. Juni 1929 handelt, macht bewusst, dass die großen Neuigkeiten fehlen. Die wenigen Briefe Lucias berichten nichts über Erlebnisse in Tuy, auch der Bischof kommt seltener zur Sprache, der Kampf von Liberalen und Katholiken ist nach dem Besuch des Staatspräsidenten in Fatima abgeebbt. Dabei ist zu wissen, dass die republikanischen Regierungen durch das Militär abgehört wurden. Die Mitte bildet die große Wallfahrt am 13. Mai. Besondere Aufmerksamkeit fanden in Fatima die Krankengottesdienste.

Darüber erschienen viele Zeitungsartikel. Dazu viele Statistiken: Kamen 100.000, 200.000 oder 300.000 Wallfahrer (vgl. DOC. 738)? Waren es zu Beginn der zwanziger Jahre Fußwallfahrer, so werden jetzt die Autos und Lastwagen gezählt, die Pilger nach Fatima bringen, oder die Fahrräder.

Fatima hat ganz Portugal erfasst; nicht nur über die Wallfahrtsbewegung, von deren Durchführung (Vorbereitung, Ablauf und selige Heimkehr) die meisten Doku-

mente handeln, sondern auch über die Feiern in den Heimatpfarreien (Fatimatage, Einweihen von Gemälden und Skulpturen). Dem portugiesischen Klerus muss man anerkennen, dass er Fatima auf religiösem Niveau gehalten hat (Rosenkranzgebet, Eucharistie, Beichte) und eine Veräußerung zu einem Wallfahrtsrummel verhinderte.

## 2. Inhaltsübersicht von Bd. V 3

Band V 3 gilt dem Halbjahr 1. Juli bis 31. Dez. 1929. Das Vorwort stammt von Zília Osório de Castro. Er verwies auf die Situation des Bischofs, dass »Fatima« einerseits internationale Ausstrahlung gefunden hat, andererseits aber noch die kirchliche Anerkennung fehlte. Für die Ausbreitung trug in hohem Maße die Presse, vor allem die katholische, bei. A. Voz da Fátima gelangte nach Europa, Amerika und Afrika, »besonders nach Spanien, Frankreich, Belgien, Bayern, Deutschland, Brasilien, Kanada, Vereinigte Staaten« (S. 4); z.B. hatte die Zeitschrift in Frankreich 10.500 Abonnenten. Auch Dr. Formigaos Buch »As Grandes Mariavilkas de Fátima« trug stark zur Verbreitung »Fatimas« bei, obwohl es nie in eine Fremdsprache übersetzt wurde. Die Nähe von Fatima und Bathalba, wo jährlich ein nationales Vaterlandsfest gefeiert wurde, wirkte sich stark zugunsten der Akzeptanz von Fatima aus; »fe e patriotisma« lautete die Devise; die religiöse und militärisch-politische Kräfte verbunden. Der große Andrang, der für den Oktober befürchtet wurde, verlangte auch neue Sicherheitsmaßnahmen (Verkehrsregulierung) und bauplanerische Maßnahmen (Straßenpflasterung, Baumpflanzung; Basilika; Hotels). Die Fatimabewegung wuchs wegen ihrer hervorragenden Einzelpersönlichkeiten (Bischof D. José Alves Correia da Silva, Dr. Formigão, Manuel Pereira da Silva) und wegen ihrer treuen Anhänger ständig.

In seiner Nota explicitiva teilt Luciano Coelho Cristino mit, dass Alonso für den Zeitraum 58 Dokumente hatte, durch die Nachforschungen es jetzt 397 wurden, wobei die Suche bei den Zeitungen eingegrenzt wurde.

In DOC 784 teilt Lucia dem Bischof mit, dass sie den Nuntius um eine Approbation der Andacht zum Unbefleckten Herzen Mariens gebeten habe. DOC. 786 ist ein Schreiben von Prof. Fischer, der für den 13. Okt. eine Wallfahrt deutscher Pilger nach Fatima ankündigt. Er sucht für eine Publikation fotografisches Material.

DOC. 789 handelt von der universalisação do culto de nossa Senhora de Fátima, konkret: vom Anfang der Fatimabewegung in Rio de Janeiro. Natürlich erweist sich Brasilien wegen der Sprachgleichheit mit Portugal als fruchtbares Saatfeld. An der Prozession zur Kirche, in der das Bild enthüllt wurde, nahmen über 10.000 Katholiken teil. Die übrigen Texte handeln weithin von Wallfahrten bzw. Bildern, Statuen oder Altäre der Nossa Senhora, die in den Pfarreien verehrt werden. In einem Brief schließt Lucia mit einem Gedenken an die heiligsten Herzen Jesu und Maria; diese Erwähnung in dieser Rezension geschieht deshalb, weil sie vor den Ereignissen in Pontevedra fehlen und der Rezensent die Auffassung vertritt, dass diese Verehrung nicht schon 1917 begonnen hat (DOC. 809).

Die weiteren Texte handeln meistens von Feierlichkeiten in Fatima oder in Heimatpfarreien, von Wünschen nach Büchern, von einem Triduum in Maçao (einer portugiesischen Kolonie in China(!), mit Teilnehmern aus Hongkong (DOC. 819) oder von einer National-Wallfahrt nach Batalha und Fatima (das Religiöse und Patriotische treffen sich!) (DOC. 815); auch Heilungen werden immer wieder berichtet. Französische und polnische Zeitschriften verbreiten die Verehrung der Nossa Senhora de Fátima (DOC. 823). Die Cruzada Nacional und die geplante Bahnverbindung treten dann in den Mittelpunkt der Überlegungen. Aus den Azoren wird begeisterte Verehrung der Fatima-Madonna gemeldet (DOC. 835). Der Bischof spielte auf dem Nationalfest in Batalha eine zentrale Rolle (DOC. 840f); Regierung und Kirche wirken zusammen. Die frühere Gegnerschaft scheint vergessen. DOC. 842 meldet begeistert die Fatimafeiern und Heilungen in den afrikanischen Gebieten. Verschiedene Zeitschriften bitten um Bildmaterial zur Illustration (DOC. 851). Von der Errichtung eines Kreuzwegs auf der Cova da Iria ist dann die Rede (DOC. 853). Das Programm der »Grande peregrinação religiosa e patriótica« nach Fatima, Batalha und Aljubarrota wird in DOC. 859 mitgeteilt. DOC. 861 bringt die Strophen des Fatimaliedes von Alfonso Lopes Vieira und DOC. 862 die vom Bischof genehmigte Fassung.

Die Verbindung von Batalha und Aljubarrota, dem Seligen Nun' Alvares, dem Kriegshelden, der sein Vermögen den Armen schenkte mit dem nahegelegenen Fatima, die Einbeziehung von patriotischem Geschichtsbewusstsein in das Glaubensleben des Volkes in der Nacional Cruzada gab Fatima einen Ort in der Tradition Portugals und dieser Geschichte eine übernatürliche Verankerung. Über diese Zusammenhänge reflektiert ein Artikel der Zeitung »A Voz« (DOC. 868), der die Wallfahrt in die nächtliche Anbetung in Fatima münden lässt. Auch DOC. 870 bringt in diesem Sinn einen längeren Bericht über die Wallfahrt nach Ourem, Fatima und Aljubarrota: »Es ist eine Wallfahrt, bei der man drei wunderbare Gesänge des Glaubens und der Vaterlandsliebe aus unserer Zeit nachlesen kann, an Orten, die von sich aus so eindrucksvoll sind, dass die Gestalten der Geschichte uns nahe zu kommen scheinen als lebende, großartige und überwältigende. Gut war es, dieses Tabor (= Ourem) des heimatlichen Ruhmes zu besteigen, indem wir diese Wallfahrt einweihen durch Orte, die geheiligt sind durch die schönsten Ereignisse der Geschichte Portugals« (S. 158). In Fatima hat dieser Journalist hauptsächlich an den Kranken und ihrer Segnung Interesse: Es ist ein gutes Zeichen, wenn den Kranken die Aufmerksamkeit gilt! Ähnliches lässt sich auch von DOC. 874 sagen. Die folgenden Texte zeigen, dass und wie in den Pfarreien des Landes die Teile in Fatima kopiert wurden: Ganz Portugal scheint die Fatimafeiern übernommen zu haben.

DOC. 899 ist ein lateinisch verfasster Brief von Prof. Fischer an Dr. Formigão. Fischer zeigt nicht nur persönlich großes Interesse an der Entwicklung von Fatima, sondern arbeitet an Publikationen darüber.

Der Mensageiro bringt eine ausführliche Schilderung einer Wallfahrt von Leiria nach Lourdes. In Lourdes hielt sich im Hotel auch eine deutsche Pilgergruppe auf, die die Portugiesen über Fatima ausfragte (Besucherzahl, Heilungswunder). Man tauschte Adressen aus, da die Deutschen nächstes Jahr Fatima besuchen wollten. Die

Portugiesen schauten dann noch Südfrankreich an. Einen Vergleich zwischen dem französischen und dem portugiesischen Lourdes wird leider nicht angestellt. Der Portugiese gesteht jedoch, dass die drei Tage in Lourdes drei Tage Himmel auf Erden waren.

Städtebauliche Probleme beschäftigen dann die weiteren Texte (DOC. 890f). DOC. 897 gibt eine Geschichte der Diözese Leiria. Das Seminar hatte nie über 30 Alumnen, aber 1928 waren es 70, dazu noch drei, die in Rom eine theologische Zusatzausbildung erhalten. Die Erscheinung im Jahr 1917 hat also den Priesternachwuchs enorm gefördert. Die Teilnahme am sakramentalen Leben ist sehr intensiv, ebenso werden jedes Jahr Volksmissionen durchgeführt. Leiria wurde 1545 auf Bitten des Königs an Papst Paul III. errichtet, aber im 19. Jahrhundert drängte man im Sinn der Französischen Revolution auf eine Verringerung der Diözesen »aus wirtschaftlichen Gründen und um den Glanz des Bischofsamtes herauszuheben«. 1918 wurde durch Benedikt XV. die Diözese wieder errichtet. Sie ist die kleinste in Portugal. Mittelpunkt des religiösen Lebens ist Fatima. Von Heilungen und Bekehrungen berichtet »A Voz de Fatima« mit einer Auflage von 100 000 Exemplaren; sie wird in der ganzen Welt gelesen. Dann werden noch die apostolischen und sozialen Leistungen durch die Kirche aufgelistet.

DOC. 903 handelt von der Errichtung einer Bahnlinie von Tomar nach Nazaré. DOC. 985 bringt ein »kleines Officium« (Matutin, Laudes, Prim usw. bis zur Complet und eine Novene zur Lieben Frau von Fatima, mit einem Imprimatur vom Bischof. DOC. 1007 ist ein fünfseitiger Bericht von einem Sonderberichterstatte der »A Voz« über den 13. Oktober 1929: Mit »Portugal Mariano« ist der Artikel überschieden. Er ist beeindruckt von der Lichterprozession und ihrer Disziplin. Die ganze Nacht hindurch halten verschiedene Pilgergruppen die Anbetung vor dem Allerheiligsten. Ab 5 Uhr morgens beginnen die hl. Messen. Ab 10 Uhr bringt man die Kranken. Der Bischof gibt jedem Einzelnen den Segen. Dann folgt die Predigt. Die Pilger haben offensichtlich die Wallfahrt als große innere Bereicherung empfunden, wie auch aus anderen Berichten hervorgeht.

In DOC. 1138 beantwortet Manuel Marques Ferreira, Pfarrer in Fatima zur Zeit der Erscheinungen, in einem Brief an Dr. Galamba von diesem gestellte Fragen: Er erinnert sich an folgende Schwierigkeiten im Jahr 1917: Raub eines Bildes; die Laterne und Zweige der Steineiche, über der die Gottesmutter erschienen war, wurden zerschnitten und nach Santarem gebracht, wo mit ihnen auf der Straße in einer Prozession Spott getrieben wurde; der Landrat Arthur d'Oliveira Santos dürfte davon gewusst haben. Während der Sonntagsmesse sollte gegen die Erscheinungen demonstriert werden; aber die Messe war an einem anderen Ort, so dass es ein Schlag ins Wasser war. Der Pfarrer wurde nicht angetroffen. Er blieb die Nacht auswärts. Die als liberal sich gebenden Gegner waren also höchst gefährlich. Davon war bisher nichts bekannt. Derselbe Dr. Galamba fragte auch den Nachfolger Bento de Moreira, Pfarrer in Fatima von 1919–1921, bezüglich *perseguições* (DOC. 1148): Er weiß nichts Besonderes zu berichten. In DOC. 1161 gibt ein weiterer Pfarrer einen Einblick über die Freimaurer und die Reaktion des Volkes auf die Erscheinung.

DOC. 1140 berichtet dem Bischof, dass im portugiesischen Kolleg in Rom ein Bild vom Heiligen Vater gesegnet und aufgestellt wurde; davon wird mehrmals berichtet (Vgl. DOC. 1145/1146/1160/1177).

In DOC. 1178 schreibt Prof. Fischer an Dr. Formigão von seinem Buch »Fatima, das portugiesische Lourdes«. Er sei schon an einer weiteren Veröffentlichung. So wird auch literarisch Fatima in Deutschland wie schon in Frankreich (vgl. DOC. 1166) bekannt gemacht. In DOC. 1179 gibt der Bischof noch einen finanziellen Rechenschaftsbericht über das Halbjahr. Ein hilfreiches Register schließt den Band.

Dieser Band V 3 hat wenig Höhepunkte. Die ständige Folge von Ankündigungen von Fatimafeiern (mit oder ohne Triduum, Lichterprozession usw.) und Fatimaprozessionen (ob zuhause oder mit einem Aufbruch zur Cova da Iria), die Bitten um literarische Informationen, um Lese- und Bildmaterial ermüden, doch fällt dann doch das weltweite Interesse an diesen Erscheinungen auf, denn nicht nur in Europa (Deutschland, Belgien, Frankreich, Italien) breitet sich die Kunde aus, sondern auch in den USA, in Brasilien, Afrika und Fernost (Macão/Hongkong).

Die Heftigkeit der Auseinandersetzung zwischen Freidenkern und Regierung einerseits und der Katholischen Kirche andererseits war einer irenischen Haltung gewichen. Diese Entwicklung war schon in den Jahren 1926ff vorhersehbar, entscheidend war der wirtschaftliche Ruin mit den häufigen Regierungswechseln, die dann zu einem Militärputsch führten. Der Staatschef, General Carmona, besuchte sogar höchstpersönlich Fatima. Die republikanischen Regierungen hatten abgewirtschaftet.

Neue Begegnungen sind die Persönlichkeiten, die die Sprachgrenzen überschreiten: Prof. Fischer aus Deutschland, Tourneloise, Direktor der Zeitschrift »La Vie Social«, aus Paris. Sie übersetzen und bringen nahe. Das portugiesische Kolleg in Rom wirkt ähnlich. Wo portugiesisch gesprochen wird (Brasilien, Maçao), gelingt die Vermittlung leichter.

### 3. Inhaltsübersicht von Bd. V 4

Der letzte Band V 4 der Documentação Crítica de Fátima umfasst die vier Monate (1 Jan. – 30. Apr. 1930) bis zur offiziellen kirchlichen Anerkennung durch den Bischof von Leiria. Das Vorwort stammt von Pedro Penteadó, der einen inhaltlichen Überblick über diesen Band gibt.

Dann folgen – wie im letzten Band – wieder Ankündigungen von Fatimafeiern in den Pfarreien bzw. von Prozessionen nach Fatima. Ausführliches Interesse kommt der Wallfahrt der Noelisten und dann der Peregrinação Nacional Vicentina zu. Aus DOC. 1266, einem Brief des Bischofs an Dr. Formigão, geht hervor, dass die Nachforschungen von Dr. Galamba über perseguições vom Bischof veranlasst wurden und wahrscheinlich auf eine Anregung von Prof. Fischer zurückgehen. Man hatte eben noch keine Documentação Crítica!

DOC. 1278 ist eine niederländische Erzählung der Zeitschrift »Illustrata« über die ersten vier Erscheinungen, DOC. 1300 führt den Bericht weiter und endet mit allge-

meinen Bemerkungen zu Fatima als dem portugiesischen Lourdes und zum Sterben der beiden Martokinder. DOC. 1315 gibt dann einen Einblick in die Feiern auf der Cova da Iria um 1928 (bis 300.000 Pilger, Zahl der Kommunikanten, Brunnen), doch sei alles noch sehr einfach. So gab es 1930 einen guten Bericht in niederländisch-flämischer Sprache. DOC. 1296 beklagt den langsamen Fortschritt bei der Verbesserung der Infrastruktur. Am 24. 2. 1930 fordert der Bischof zu einem Gebetskreuzzug für Russland auf (DOC. 1312), er schließt sich hier einem Aufruf des Papstes an. In diesem Schritt des Bischofs bzw. des Papstes taucht zum ersten Mal der Rußlandkomplex auf, nicht, wie Winter vermutet<sup>2</sup> im Antikommunismus des portugiesischen Episkopats der Jahre 1936/38.

Die Revue de Rosaire veröffentlicht einen französisch verfassten Brief des Bischofs von Leiria vom 7. Dez. 1929 (DOC. 1318); der Brief schildert die Situation Portugals, vom ersten König »Land der hl. Maria« genannt, die schlimmen Tage seit dem Gesetz der Trennung und die beglückende Erneuerung aufgrund der Erscheinungen.

In einem Brief (vom 5. 3. 1930) an Dr. Fischer beantwortet der Bischof einige Fragen: Lucia habe vor einem Geheimnis gesprochen, aber es nicht mitgeteilt und er habe nicht nachgefragt. Das Wasser stehe in keiner Verbindung mit den Erscheinungen; er (= Bischof) wollte in der wasserarmen, weil kalkhaltigen Gegend einen Speicher aus Regenwasser anlegen lassen. In der Tiefe von einem Meter kam das Wasser, das nie mehr aufhörte. Diese Quelle koinzidierte zeitlich mit der ersten dort erlaubten hl. Messe; deshalb verehere das Volk dieses Wasser. Er habe ferner von Erscheinungen von der Jacinta im Krankenhaus gehört, wisse aber keine Details; er selbst habe mit ihr nie gesprochen. Der kanonische Prozess werde wahrscheinlich dieses Jahr zum Abschluss kommen (DOC. 1332).

Erwähnenswert ist noch die Feststellung (DOC. 1339), dass die Zahl der Pilger die Lourdes übertreffe. Am 13. Okt. 1929 seien 300.000 Pilger in Fatima gewesen. Diesen Vergleich zugunsten Fatimas hat der Bischof früher schon festgestellt.

Der Gebetsaufruf des Bischofs in Bezug auf die Verfolgungen in Russland scheint befolgt worden zu sein (Vgl. DOC. 1353, 1361, 1377, S. 381). Da der Bischof das Rußlandgebet mit der Fürbitte der Gottesmutter und des hl. Josef verbindet, dürfte auch die Erwähnung Josefs als Rußlandgebet vermutet werden. Häufig taucht in dem Band der Name von Prof. Ludwig Fischer auf, sei es dass er eine Bitte um photographisches Material äußert, sei es, dass sein Buch über »Fatima, das portugiesische Lourdes«, ins Portugiesische übersetzt wurde. An dieser Übersetzung kann man das Ansehen Fischers ermessen. Der Bischof nennt ihn »ein Instrument der göttlichen Vorsehung um die erhabene Patronin unseres Landes den deutschen Landen bekannt zu machen (DOC. 1387). Die erste Auflage mit 10.000 Exemplaren war in vier Monaten vergriffen!

DOC. 1411 zeigt verschiedene Bahnlinien auf, die auch Fatima einschließen und städteplanerische Überlegungen legen DOC. 1417f vor. DOC. 1421 ist wieder eine Rechenschaftsablage des Bischofs über Einnahmen und Ausgaben.

<sup>2</sup> Winter, E. K., Die Rußlandbotschaft von Fatima: Schweizer Rundschau 48 (1948/49, 386-398).

Es folgen dann noch weitere Ankündigungen von Wallfahrten bzw. von Fatimafeiern. Manche Texte verweisen schon auf die im Band II geschilderten Begründungen für die Echtheit<sup>3</sup>.

Zu reden ist noch von einigen Briefen Lucias. Sie war in Tuy. Von ihrem Selbstbewusstsein zeugt die Tatsache, dass sie dem Bischof zum Geburtstag gratuliert (DOC. 1205). Ihre Mutter wurde schwer krank. Die Tochter schickt ihr ein Gebet als Bitte um die Annahme des Todes (DOC. 1231). Doch führt dieser Zustand der Mutter zu einem Briefwechsel ihrer Provinzoberin (DOC. 1236) und dem Bischof darüber, ob Lucia heimfahren sollte. Die Ordensgewohnheiten ließen dies zu, aber dagegen spricht die große Aufmerksamkeit, die Lucia hervorrufen und die ihr seelisch schaden könnte (DOC. 1236). Lucia schreibt dem Bischof (DOC. 1234), dass sie das Opfer des Gehorsams bringen werde (DOC. 1267). Doch besserte sich der Zustand der Mutter. Dann zeigt sich in Briefen an P. José Aparicio (DOC. 1324), dass Lucia offensichtlich in ihrer Gemeinschaft Schwierigkeiten hat, die ihre besondere Situation als Seherin betreffen (Eifersüchteleien). Zu Ostern bedankt sich Lucia beim Bischof für sein Gebet für die Mutter (DOC. 1389). Diese Briefe lassen aber kein besonderes Ereignis in Tuy erkennen. Eine solche Erwartung wurde durch die Bemerkung Bischofs Antonio Marto<sup>4</sup> geweckt, dass die Erscheinungen der Jungfrau vom 13. Mai bis 13. Oktober durch die Engelserscheinungen 1916 vorbereitet waren und durch die Erscheinungen und Visionen Lucias von 1925 bis 1929 (= also Tuy) abgeschlossen wurden. Sie haben carácter complementar e interpretativo. War da etwas in Tuy?

#### 4. Die kritische Dokumentation: Ein bewertender Rückblick

Die Documentação Crítica umfasst 13 Bände mit 6485 Seiten. Die einzelnen Dokumente sind klar beschrieben (Papier, Schreibweise, Fundort), orthographisch durchgesehen und am Schluss jedes Bandes mit mehreren Registern für ein wissenschaftliches Arbeiten zubereitet.

Die Dokumentation ist möglichst umfassend. Obwohl sich der Leser bei vielen Belegen nach der Wichtigkeit einer Mitteilung und den Grund für die Weitergabe an die Nachwelt fragen kann, wird er doch die breite Anlage begrüßen: Man weiß nie, aus welchen Interessen ein Buch später einmal durchforscht wird. So werden nicht nur die religiöse Entwicklung, sondern auch Verkehrsfragen, Straßen- und Bahnanlagen, Unfälle, Hotelbauten und Kirchenbauten berücksichtigt.

Der Wert dieser Dokumentation sei anhand eines Vergleichs mit den Memorias der Seherin Lucia aufgezeigt. Während in diesen Lucia, das letzte noch lebende Seherkind, als Mittlerin der unsichtbaren Erscheinung fungiert, die Wirkung dieser Erscheinungen auf die anderen Seher und das anwesende Volk schildert und die Botschaft Mariens weitergibt, ist die Thematik der Dokumentation breiter, nicht immer

<sup>3</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Die Echtheitsfrage. Die Prüfung der Ereignisse in Fatima: FkTh 17 (2001), 59–71.

<sup>4</sup> IV 2, S. 3.

religiös bestimmt (da auch die Gegner zu Wort kommen) und zeigt die Auswirkungen der Erscheinung für den Zeitraum 1917 bis 1930. Auch die Wirkung sagt etwas von der Ursache und ihrer Durchsetzungskraft: Die Hunderttausenden von Wallfahrern, die vielen Wunderheilungen, die Wirkungen des Wassers und der Erde von Fatima. Der nüchterne Betrachter ist erstaunt, dass alle Versuche der weltlichen Macht (Gesetzliche Verbote, Nationalgarde, hämische Presse) sich als ohnmächtig und manchmal sogar als blamabel erwiesen. Die geistliche Auferstehung Portugals ist eine Tatsache; was ist die Ursache dafür?

Die Dokumentation stützt ferner die Aussagen der *Memorias*; hier ist allerdings der Zeitfaktor zu bedenken: Die *Memorias* sind erst 1935 und später erschienen.

Die fehlende oder wenigstens mangelhafte Information über die Ereignisse vor dem Jahr und im Jahr 1917 führte nun manche, die dem Phänomen »Erscheinungen« mit Skepsis begegneten (Dhanis, Winter, K. Rahner), zu der Vermutung, dass die *memorias* nicht nur tatsächliche Geschichte, sondern auch Fantasieprodukte Luzias enthalten. So wird behauptet, dass man vor 1935 nichts von den Engelserscheinungen, der Weihe Russlands oder der Herz-Mariä-Verehrung gewusst hätte<sup>5</sup>. Mit Hilfe der Dokumentation kann gezeigt werden, dass tatsächlich auch vor 1935 solche Einzelheiten bekannt waren.

Die Dokumentation zeigt in Bd. I, dass diese schon 1917 bekannt waren. Z. B. hat der Pfarrer von Fatima schon im Mai 1917 die Seherkinder vernommen. Der Band I bringt nun Zeugnisse aus 1917, festgehalten von kritischen Fragestellern wie Dr. Formigão. Auch Band II, der anhand der Zeugenaussagen und der Wunderberichte die kirchliche Anerkennung nachvollziehbar klärt, stützt die Schilderungen der *Memorias*. Ebenso sind die mehrfachen Berichte von Augenzeugen über das Sonnenwunder in der Dokumentation von großem Wert.

Die Dokumentation stützt jedoch nicht nur die *Memorias*, sondern interpretiert und – bis zu einem gewissen Grad – korrigiert sie. Damit sei keineswegs Lucia unterstellt, die Botschaft der Gottesmutter verfälscht zu haben. Doch muss bedacht werden, dass die *Memorias* erst 18 Jahre nach den Ereignissen von 1917 geschrieben wurden und das häufige Überdenken und Memorieren dieser Ereignisse, noch dazu der Auftrag des Bischofs zur thematischen Darstellung eines lebendigen Geschehens und seine Systematisierung zu gewissen Umstellungen geführt haben kann.

Dies zeigt sich vor allem bei der Herz-Mariä-Verehrung, von der nach den *Memorias* Lucia schon im Zusammenhang mit der Engelserscheinung spricht und die am 13. Juli 1917 noch als künftiges Geschehen angesagt wird. Von der Dokumentation wird jedoch nahe gelegt, das Thema der Herz-Mariä-Verehrung in die Zeit von Pontevedra zu verlegen, wo abermals Erscheinungen waren.

Statt von einer Fälschung, die von mit der Dokumentation nicht vertrauten Lesern vorschnell befürchtet wird, oder von einer ausufernden Fantasie Lucias, wie es die genannten Skeptiker nahelegen, ist besser von einer Vertiefung zu sprechen. J. M. Alonso, der den schon von Dr. Galamba und auch vom Bischof empfundenen Man-

<sup>5</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Das sog. Problem von Fatima I und II auf dem Hintergrund der historischen Forschung, in: ders., Verantworteter Glaube II, Buttenwiesen 2001, 205ff.

gel an schriftlichen historischen Quellenmaterial – deshalb der Auftrag des Bischofs an Lucia –, abhelfen wollte und deshalb als der »Vater der kritischen Dokumentation« gelten darf<sup>6</sup>, erklärt diese Vertiefung als Ausfaltung der Selbstbezeichnung der Erscheinung, die sich am 13. 10. 1917 als Königin des Rosenkranzes zu erkennen gab. »Herz Mariä« sei nach Alonso nur die Innenseite vom Rosenkranz. Wie nämlich Maria »in ihrem Herzen« (Lk 2,19.51) alles, was geschehen war, bewahrte und erwo, so wird im Rosenkranzgebet die ganze Geschichte des Heilshandelns Gottes in seinem Sohn aus dem Blickfeld Mariens vergegenwärtigt. Es wäre also in Lucia eine Vertiefung oder Reifung, angezeigt durch die Erscheinung in Pontevedra und gefördert durch das Rosenkranzgebet, geschehen, so dass sie die Ende der dreißiger Jahre vertiefte Einsicht in den Kern der Fatimabotschaft schon am 13. Juli 1917 vorfand.

Um diese Entwicklung zu verstehen, sei auf die Ausführungen des Beitrags »Der Kampf um die Anerkennung der Echtheit der Erscheinungen in Fatima« (FkTh 27 (2011), S. 53f. verwiesen.

Die Dokumentation zeigt die Schwierigkeiten, auf die die Tatsache der Erscheinung in der politischen Öffentlichkeit gestoßen ist, und den zunächst unerwarteten Siegeszug, ferner den großen Mut und die Opferfreude des portugiesischen Volkes, das allmählich auch den Klerus »ansteckte«. Der Sakramentenempfang nahm in erstaunlicher Weise zu; ebenso wuchsen die Berufungen zum Priestertum und die Einheit vom Volk und Klerus. Dies dargestellt zu haben ist anzuerkennen. Dem Santuario von Fatima und Coelho Cristino mit allen seinen gewissenhaften Mitarbeitern gebührt großer Dank.

---

<sup>6</sup> J. M. Alonso, *El Corazón Immaculado de María. Alma del Mensaje de Fátima*: EphMar 22 (1972), 240–303; 23 (1973), 19–75.

### *Priestertum*

*Cattaneo, Arturo (Hg.), Verheiratete Priester? Mit einem Vorwort und Beitrag von Mauro Kardinal Piacenza, unter Mitwirkung von M. Hauke, A.-M. Jerumanis und E. W. Volonté, Bonifatius-Verlag, Paderborn 2012, 164 S., ISBN 978-3-89710-502-0, 19,50 Euro.*

In 30 brisanten Fragen wird von verschiedenen, meistens schon zum Thema literarisch hervorgetretenen Autoren Stellung bezogen.

Im Vorwort betont Mauro Kardinal Piacenza, dass der Zölibat eine Chance ist, den Glauben zu vertiefen, ihn auf seine Qualität zu prüfen und vor allem, nicht wie die Welt, sondern wie Gott denken zu lernen. Der Welt von heute sei der Z. ebenso fremd wie die eheliche Treue oder die voreheliche Enthaltensamkeit. Er ist eine totale Liebeshingabe, ganz und für immer. Dann ist der Priester Zeuge des Absoluten ohne alternative Szenen.

Der Herausgeber Arturo Cattaneo begründet dann den Sinn dieses Büchleins: Der Priestermangel und die Laisierungen heiratswilliger Priester fördern die Zölibatskritik. Letztlich verlange der Z. die ausschließliche Hingabe an Christus und die Kirche. Dahinter stehe die Frage nach einem »auf Gott gegründeten Leben« (Benedikt XVI.), ob Gott allein genügt; fehlt dieser übernatürliche Bezug, könnte der Priester zum Sozialarbeiter mutieren. Nicht das Provisorische und Relative, sondern die lebenslange Verantwortung aus Liebe sind die notwendige Herausforderung an die Zivilisation.

Sieben Einzelbeiträge betrachten den Zölibat aus historischer Perspektive: G. Paximadi lehnt seine Herleitung aus den Reinheitsvorschriften für alttestamentliche Priester ab. Die kultische Unreinheit, die aus dem Kontakt mit Leiden und aus dem Verlust von Geschlechtsflüssigkeit (Erguss, Menstruation) herrührt, die der Weitergabe des Lebens dient. Im NT bestehe diese Unreinheit nicht, weil Christus das Leben ein für alle Mal hergestellt hat und seine Leiche zur Unverweslichkeit auferweckt worden ist. Tatsächlich hat Innozenz I. die kultische Unreinheit zur Begründung herangezogen.

Die nächste Frage gilt dem biblischen Ursprung des Z.. Zunächst wird der Sinn der Ehelosigkeit Jesu erörtert: Jesus löse die familiären Verbindungen durch die Vergeschwisterung aller Menschen als Kinder des Vaters auf, der ewiges Leben gibt. Wegen seines einzigartigen Sohnesbezugs zum Vater habe er keine »fleischlichen« Söhne, wohl aber geistliche. Dem Ruf an die Zwölf, alles in der Nachfolge zu verlassen, ist er in seiner Person vorange-

gangen. Auf dem Hintergrund der geistlichen Weitergabe des ewigen Lebens lebte Paulus zölibatär im Dienst an seinen Gemeinden, die er in einer geistlichen Geburt zeugte. Franco Manzi legt dann noch 1 Tim 3,2 und Tit 1,6 (nur einmal verheiratet!) aus; die Stellen setzen ab der Ordination völlige Enthaltensamkeit voraus.

St. Heid geht der Behauptung nach, der Z. wäre erst im Mittelalter entstanden. Zölibat bedeutete nicht nur das Heiratsverbot für ledige Priester (wie es heute der Fall ist), sondern Enthaltensamkeitsgebot für Verheiratete ab dem Tag der Ordination. »Nirgends lässt sich für die frühe Kirche aufweisen, dass ein verheirateter Kleriker nach seiner Weihe legitimerweise Kinder gezeugt hätte« (32). Wegen der Sakramentalität der Ehe war der Enthaltensamkeitszölibat problematisch und deshalb bestimmte erst das Konzil von Trient, nur ehelose Priesteramtskandidaten zu weihen. Schon im 3. Jh. gehe der Trend in »Richtung eines ehelosen Klerus« (33). Mit der Mönchsbewegung (ab dem 4. Jh.) hat der Z. nichts zu tun.

Dann klärt Heid den Unterschied zwischen West- und Ostkirche in puncto Priesterzölibat: Die gemeinsame Linie habe erst im 5. Jh. zu bröckeln begonnen und hänge mit der Abspaltung großer Teile der nichtgriechischen Kirchentümer von der Reichskirche zusammen. Die alte Praxis lebe noch im Zweiteheverbot, im Heiratsverbot nach der Weihe und im Zölibat der Bischöfe fort. In der koptischen Kirche sind die Mönche die eigentlichen Träger der Spiritualität: »Weltpriester« gibt es praktisch nicht. Die persische Kirche hat die Einheit mit Byzanz nach 432 gelöst und sich von der Enthaltensamkeitspraxis verabschiedet. Die byzantinische Kirche hat 691 auf der Trullanischen Synode nordafrikanische Beschlüsse von 390 und 401 zugunsten der Klerikerenthaltensamkeit ins Gegenteil verdreht. Auch die sogenannte Paphnutiuslegende sei eine Fälschung. Hier stellt Heid die Forderung an die ostkirchliche Geschichtsschreibung zur Richtigstellung. P. Gefaell klärt, warum in katholischen Ostkirchen im Gegensatz zur Lateinischen Kirche die Priesterehe erlaubt ist. Der Verfasser plädiert zwar für die Übernahme der lateinischen Ordnung durch die Orthodoxen, wie auch die syro-malabarische und die syro-malankarische Kirche den Zölibat aus freien Stücken bekräftigt hat, wengleich der Apostolische Stuhl die orthodoxe Praxis akzeptiert. Die Einrichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche eintreten wollen, zeigt, dass man nicht eine neue Rituskirche, analog der östlichen, schaffen wollte, sondern, wie A. Cattaneo zeigt, sich das lateinische Modell vor Augen hielt, also mit Dispensmöglichkeit. Schließlich greift

Cattaneo noch die Frage auf, ob viri probati den Priestermangel beheben könnten. Eine Erniedrigung der Anforderung führe nicht zur Steigerung der Berufungen, zumal der Mangel auf einer Glaubensschwäche gründet.

Der historischen Perspektive folgt die theologische Begründung. M. Hauke analysiert die vom Vaticanum II gelehrte Angemessenheit des Zölibats, die keinen strengen Notwendigkeitzusammenhang besage, aber auch keine zeitbedingte Unangemessenheit. Die Kirche legt auf den Zölibat, der kein Dogma ist, mit einer inneren Begründung großen Wert, nämlich mit der Gleichförmigkeit mit Christus, die der Weihe entspricht, und mit dem eschatologischen Zeichen der Hoffnung auf das Reich Gottes.

K. Charamsa stellt das wichtigste Dokument vor, die Enzyklika Pauls VI.: »Sacerdotalis caelibatus«. Der Papst erwähnt und beurteilt nicht nur die Gegenargumente, die bis heute nicht gekannt und ignoriert werden, sondern die Gründe dafür, nämlich die christologische Dimension (Anverwandlung an die gelebte Liebe des Erlösers), die ekklesiologische (die fruchtbare Liebe Christi zur Kirche), die eschatologische (Vorwegnahme der eschatologischen Wirklichkeit), die anthropologische (Sublimierung der Psyche zu Reife und Vollkommenheit, Vaterschaft und Liebesfähigkeit), geistliche und asketische Dimension (Beharrlichkeit in der Gnade).

A. Cattaneo stellt Gedanken vor allem des gegenwärtigen Heiligen Vaters über den Zusammenhang von Zölibat und eucharistiefeiern dem Priester vor.

Der nächste Abschnitt »Gefühlsleben und Sexualität« behandelt einige der geläufigen Gegenargumente, die von M. Lütz, A.-J. Jerumanis, P. Mettler und J. M. Schwarz erörtert werden. Ist Zölibat unnatürlich? Das behaupteten die Nazis in ihrem Rassenwahn. Unnatürlich kann der Zölibat nur sein, wenn das Alleinsein zum Egoismus führt oder die Beziehung zu Gott vertrocknet (wenig Gebet, keine Beichte!). Der Zölibat verlangt eine harmonische Einordnung der Sexualität. Sexuelle und affektive Verirrungen können zwar zu schmerzlichen Folgen führen, doch gilt auch für die Ehe, dass sie »keine Therapie für affektiv-sexuelle Unreife ist« (67). Nach Freud wird im Zölibat der authentische Sinn der Liebe deutlich (68). Homosexualität hat an sich nichts mit dem Zölibat zu tun, weil dieser heterosexuell empfindende Weiekandidaten voraussetzt und den Verzicht auf Ehe und Familie einschließt. Die Prüfung der Kandidaten müsse auf diesem Gebiet besser werden. Die Missbrauchsfälle werden in den Medien dem Zölibatsversprechen angelastet, obwohl der Missbrauch, wie durch Statistiken be-

legt wird, häufiger bei protestantischen Pastoren und in Familien vorkommt (76f).

»Die Berufung erkennen und begleiten«, lautet das nächste Kapitel: Wie kann man Jugendlichen heute die Verpflichtung zur Ehelosigkeit nahebringen? Wie die Schönheit des Zölibats? Die Beziehung zu Christus und zur Kirche ist hier entscheidend bei diesem Abenteuer der großen Liebe (E. W. Volonté). Warum kann die Kirche eine charismatische Gabe als Gesetz einfordern, fragt dann Cattaneo: Die Freiheit ist kein Widerspruch zur Bindung, sondern wird in ihr erfüllt.

»Zölibat im Leben des Priesters« lautet das nächste Kapitel. Die Themen Einsamkeit und Frustration: Großer Verzicht? M. Lütz zeigt, dass reiche seelsorgerliche Erfahrungen die Ehen besser verstehen lässt als wenn der Priester nur seine Eheerfahrung mitbrächte. Auch die These, ein verheirateter Pfarrer könnte sich besser in seine Gemeinde integrieren, hält näherer Betrachtung nicht stand.

»Zölibat und Inkulturation«, das nächste Kapitel greift die Frage auf, ob der Zölibat unserem Lebensstil nicht fremd sei. M. Lütz sei wörtlich zitiert: »Fremd« würde ich nicht unbedingt sagen – der Zölibat ist eine Provokation. In einer Welt, die nicht mehr recht an ein Leben nach dem Tode glaubt, ist diese Lebensform der ständige Protest gegen die allgemeine Oberflächlichkeit. Der Zölibat ist die ständige gelebte Botschaft, dass das Diesseits mit seinen Freuden und Leiden nicht alles ist. Es gibt Menschen, die so etwas wütend macht. Denn da wird das eigene Lebenskonzept massiv in Frage gestellt. ... Der Zölibat ... ist ein Lebensbekenntnis. Zweifellos, wenn mit dem Tod alles aus wäre, dann wäre der Zölibat eine Idiotie.« Der Zölibat begünstigt auch keine frauen- und ehefeindliche Kirchenkultur, wie Jerumanis zeigt. Er ist auch nicht spezifisch westlich, wie der Nigerianer B. Ejak meint. E. Ade führt aus, dass der Oberpriester der Königsfamilie von Südbenin von seiner Einsetzung bis zum Tod enthaltsam lebt. Auch für die Inder ist der Zölibat nichts Fremdartiges (110).

Kardinal Piacenza referiert dann über die Aussagen der Päpste, von Pius XI. bis Benedikt XVI. Die Texte sind tief und eignen sich zur persönlichen Betrachtung. Wer die Begründung des Zölibats von Christus und den Aposteln her bedenkt, wird alle Erwartungen an eine Aufhebung des Zölibats als illusionär erkennen. Die Texte helfen zur inneren Aneignung: Gott ist eine Wirklichkeit, die diese Welt durchdringt, und insofern ist die Z. eine Herausforderung.

A. Cattaneo und M. Hauke stellen dann Auszüge aus wichtigen Lehramtstexten zusammen: Hier kommen auch die natürlich-menschlichen Voraussetzungen zur Sprache.

Das Buch greift in klarer Aufteilung die Fragen und Argumente pro und contra Zölibat auf und zeigt den Mut zu klaren Antworten, die auch der Kirche heute zum Auftrieb verhelfen können. Den Mitarbeitern und dem Herausgeber sei Dank, dem Buch gebe man eine breite Beachtung!

*Anton Ziegenaus, Bobingen*

## Fundamentaltheologie

*Christoph Böttigheimer, Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg: Herder 2012, 330 S., ISBN 978-3-451-3324-7, 29,99 Euro.*

Kurz vor Beginn des »Jahres des Glaubens« in der katholischen Kirche darf eine wissenschaftliche »Theologie des Glaubensaktes« mit selbstverständlichem Interesse rechnen. Das hier anzuzeigende Buch stammt aus der Feder des Eichstätter Ordinarius für Fundamentaltheologie. Es ergänzt nicht nur thematisch das Lehrbuch, das Böttigheimer (B.) 2009 als Einführung in die von ihm vertretene Disziplin publiziert hat, durch ein dort weitgehend ausgespartes Zentralkapitel der theologischen Erkenntnislehre, sondern ist auch selbst im Stil eines Hand- bzw. Lehrbuches verfasst.

Das Inhaltsverzeichnis weist zwei große Teile aus. Der erste, umfangreichere bietet unter dem Titel »Glaubensverständnis« eine historisch-systematische Analyse des Glaubensbegriffes und einiger wichtiger theologischer Kontexte (14–217). Nach einer knappen »Grundlegung«, die vor allem mit zentralen Begriffen des Themenfeldes vertraut macht, folgt die Darstellung einem bewährten Dreischritt: An die Skizzierung des exegetischen Befundes schließen sich die Nachzeichnung theologiegeschichtlicher Hauptlinien und die Entfaltung einiger systematischer Schwerpunkte an (»Glaube und Offenbarung«; »G. als verantworteter Akt«; »G. und Rechtfertigung«; »G. und Taufe«). Der Titel des zweiten Hauptteils, »Glaubensvermittlung« (220–309), könnte die Erwartung wecken, dass es nun um Fragen der praktischen Glaubensverkündigung und -weitergabe gehen soll. Tatsächlich wird aber auch hier eher der fundamentaltheologische Grundlagendiskurs fortgesetzt, sofern Vf. drei Faktoren reflektiert, in Beziehung zu denen sich Glaube entfalten und bewahren muss (Vernunft – Kirche – Erfahrung).

Von diesem Aufriss her bietet das Buch zweifellos eine viele Aspekte einbeziehende und dazu gut lesbare Einführung in die Glaubentheologie. Das oben schon angesprochene didaktische Anliegen wird durch die regelmäßige Setzung von Zwischen-

titeln und gelegentlichen graphischen Schemata unterstützt. Wer allerdings in dem Band neue, originelle Zugänge zum Thema sucht, wird vor allem in den biblisch-historischen Passagen eher enttäuscht werden. Sie sind nicht bloß weniger differenziert gestaltet als die parallelen Abschnitte in der 2007 erschienenen Monographie des mittlerweile verstorbenen Jesuiten Donath Hercsik (*Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes, Würzburg*). Vielfach spürt man auch, dass die Ausführungen nicht aus der unmittelbaren Beschäftigung mit den Quellen erwachsen sind, sondern eher »aus zweiter Hand« schöpfen. Ein Zeichen dafür ist die zuweilen ungenaue und vor allem in der Wahl der Textausgaben ziemlich willkürlich verfahrenende Zitation. Die meisten Autoren des Altertums und des Mittelalters werden, obwohl schon seit Jahrzehnten kritische Editionen vorliegen, nach Migne oder anderen veralteten Ausgaben angeführt. Dies lässt sich eigentlich nur dadurch erklären, dass Vf. die Zitate in dieser Form bereits vorgefunden und übernommen hat. Auf ähnliche Weise sind wohl auch Fehler in Titelangaben der Fußnoten und des Literaturverzeichnisses gelangt (z. B.: Billot, *De virtutibus infuses* [statt: *infusis*]; De Lugo, *Tractatus de veritate* [virtute] *fidei*; Irenäus, *Adversus haereticos* [haereses]; Justin, *Apologia secunda de* [pro] *Christianis*; Ps.-Dionysius, *De coelesti hierarchia* [hierarchia]; Thomas von Aquin, *Summa Theologia* [Theologica]). Hier hat es Vf. leider an Sorgfalt mangeln lassen. In den Fußnoten verweist er bevorzugt auf deutschsprachige Handbuch- und Lexikonliteratur; Spezialstudien finden selten Berücksichtigung (nicht einmal die Bände über den »Glauben« im »Handbuch der Dogmengeschichte« werden genannt), fremdsprachige Forschungsliteratur fehlt praktisch komplett, selbst »Klassiker« mit unmittelbarer Themenrelevanz wie Roger Auberts große Studie »Le problème de l'acte de foi« (<sup>2</sup>1950) bleiben unerwähnt. Dementsprechend werden in den genannten Kapiteln meist nur gängige Grundinformationen transportiert. Neuere Diskussionen exegetisch-historischer Natur sind ebenso wenig präsent wie aktuelle systematische Debatten zum Thema »Glauben / Glaubensgewissheit / Glaubensbegründung« aus dem Bereich der analytischen Philosophie und Theologie.

Was die inhaltlichen Schwerpunktsetzungen angeht, bemüht sich Vf. generell um sachliche Vorstellung aller Positionen und zieht ein eher zurückhaltend gestaltetes Urteil plakativen Sondermeinungen vor. Insofern bietet das Buch in systematischer Hinsicht weithin den »common sense« zum Thema aus der nachvatikanischen katholischen Theologie. Stärker als in vergleichbaren Darstellungen wird die

ökumenische Ausrichtung des Vf. erkennbar. Sie schlägt sich auch in einigen wichtigen systematischen Positionen nieder, die im zweiten Teil des Buches eingenommen werden. So fällt die Häufigkeit auf, mit der B. die Rolle der göttlichen Gnade in der Entstehung und Ermöglichung des Glaubens unterstreicht. Was hier über »Gott als Glaubensgrund«, den Glauben als »Werk des Heiligen Geistes« (vgl. 155ff.), seinen »übernatürliche[n] Charakter« (194) oder die Notwendigkeit einer »inneren Gnade« (160.232f.) gesagt wird, ist in der katholischen Tradition zweifellos tief begründet und zugleich ökumenisch gut vermittelbar, aber hebt sich spürbar von vielen anthropologisch ansetzenden Entwürfen der Gegenwartstheologie ab, denen solche Aussagen viel zu supranaturalistisch klingen dürften. Auch die These, dass »die Begründung der Vernünftigkeit des Glaubens vor allem hermeneutisch zu führen [ist]: als Selbstausslegung des Glaubens für den Glauben« [Glaubenden?] (233), die auf der Prämisse aufruh, dass »die Offenbarung Gottes (...) ein selbstevidentes Geschehen« ist (234; vgl. 236), dürfte bei manchen katholischen Fundamentaltheologen auf Kritik stoßen. Sie wird allerdings vom Vf. selbst in den nachfolgenden Kapiteln über die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft systematisch nicht konsequent zur Anwendung gebracht. – Eine zurückhaltende Position nimmt B. ein, wo es um die Rolle der Kirche für den Glauben geht. So sehr sie anerkannt wird, legt Vf. doch Wert auf die Aussage, dass Kirchlichkeit »kein hinlängliches Kriterium« und »nicht unbedingt einen Gradmesser für das Christsein« darstelle (17f.). Bei der Behandlung der Bezeugungsinstanzen des Glaubens positioniert B. das »pastorale Lehramt, die wissenschaftliche Theologie sowie den Glaubenssinn der Gläubigen« als »vollwertige Dialogpartner« im »Wahrheitsfindungsprozess« weitgehend auf einer Ebene. Hier wären ebenso deutliche Fragezeichen angebracht wie angesichts der Sympathien, die Vf. offenbar für das vom Wortlaut des Vat. I abrückende Infallibilitätsverständnis J. Werbicks hegt (269ff.). – Sehr deutlich fällt nicht nur in diesem Kontext B.s Abgrenzung gegenüber einer zu starken Betonung des »lehrhaften Moments« im Glauben aus. Allerdings muss er zugeben, dass dieses in der Geschichte des Christentums tiefe Wurzeln besitzt. Die »doktrinale Interpretation des Evangeliums Jesu« mit ihren angeblich »teils verheerende[n] Konsequenzen« wird immerhin bereits als »Folge paulinischer Theologie« bezeichnet (vgl. 58). Für die Folgezeit betont B. immer wieder die Verstärkung dieser Tendenz: bei den Apologeten (vgl. 59), durch die Rezeption der griechischen Philosophie (67), später im Zusammenhang mit

Trient und dem Ersten Vatikanum (vgl. 91.110). Somit scheint die katholische Tradition sehr umfassend von jenem »instruktionstheoretischen« Offenbarungs- und Glaubensverständnis geprägt zu sein, das erst auf dem Zweiten Vatikanum durch ein Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Glaube als »personaler Selbstüberantwortung« abgelöst worden sei (vgl. 128ff.). An einer Differenzierung dieser schematischen Antithetik, die in der heutigen Theologie gewiss weit verbreitet ist, zeigt B. leider wenig Interesse. – Noch zwei Einzelhinweise zum Schluss: Eine Frage nach dem »Glauben« gab es nicht bloß im Eröffnungsdialog des »alten Taufritus« (16), sondern sie hat als Möglichkeit auch wieder in die neueste Fassung des deutschen Taufrituale Aufnahme gefunden. Der britische Philosoph Antony Flew wird bei B. immer noch allein als (lebender) Religionskritiker vorgestellt (250). Flew's viel beachtete Hinwendung zum Glauben an Gott, die er einige Jahre vor seinem Tod (2010) vollzog, bleibt dagegen unerwähnt.

Thomas Marschler (Augsburg)

## Dogmatik und Fundamentaltheologie

Ralph Weimann, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität. Geleitwort von Kurt Kardinal Koch, Ferdinand Schöningh: Paderborn 2012, ISBN 978-3-506-77375-3, 351 S., EUR 44,90.*

Die an der päpstlichen Universität *Regina Apostolorum* in Rom unter der Leitung von Mauro Gagliardi erarbeitete Doktorarbeit von Ralph Weimann widmet sich dem Verhältnis von Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Dem Verfasser, so Kardinal Koch in seinem Geleitwort (S. 7–8), »geht es ... darum, ... jene Prinzipien der Kontinuität im Glauben herauszuarbeiten, die angesichts des relativistischen Zeitgeistes Orientierung ermöglichen und zugleich Kontinuität garantieren wie Fortschritt freisetzen. ... Mit der vorliegenden Dissertation hat der Theologe ... nicht nur einen eigenständigen Beitrag zur Rezeption der Theologie des heutigen Papstes erbracht, sondern auch erhellendes Licht in ein – auch in ökumenischer Hinsicht bedeutsames – Grundlagenproblem der heutigen Theologie und Kirche gebracht« (S. 8). Dogma ist die geoffenbarte Wahrheit, ohne die es keinen Fortschritt gibt; ohne objektiv feststellbares Kriterium ist nicht entscheidbar, »in welches ›fort‹ sich der Fortschritt bewegt« (S. 7).

Die Einleitung beschreibt die Formulierung des Themas, um dann einige wichtige Vorgaben für dessen Behandlung zu kennzeichnen: »Entwicklungslinien in der Theologie Joseph Ratzingers« (S. 19–31) sowie »Die Problematik des Dogmenbegriffs« (S. 31–38). Im Anschluss an von Gáal, der von der »christozentrischen Wende« bei Ratzinger spricht, sieht Weimann in der Christozentrik »das zentrale Anliegen seiner Theologie« (S. 30). Betont wird die wesentliche Kontinuität im theologischen Denken, in Verbindung mit Akzentverschiebungen und Weiterentwicklungen (S. 27).

Die Doktorarbeit gliedert sich in drei Teile: der erste widmet sich der Methodenfrage („Eine gnoseologische Annäherung«: S. 43–163), der zweite setzt sich mit dem Spannungsverhältnis von Normativität und Wandelbarkeit des Dogmas auseinander (S. 167–227), während sich der dritte mit der ekklesiologischen Dimension der Fragestellungen befasst (S. 231–300).

Die »gnoseologische Annäherung« beginnt mit einem Kapitel über »das methodische Prinzip«, in dem die Eigenart des theologischen Sprechens und der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit näher beleuchtet werden (S. 43–78). Wichtig für Ratzinger ist, dass der Glaubensinhalt die Methode bestimmt (und nicht umgekehrt, wie tendenziell bei Rahner) (S. 48f). Mit dem Verhältnis zwischen Vernunft und Wahrheit befasst sich das zweite Kapitel (S. 79–117). Ratzinger macht Kant für die Trennung von Vernunft und Glaube mitverantwortlich, wie er in einer Bemerkung zur Biographie Guardinis betont: »die Überwindung Kants war Neuanfang des Denkens im Gehorsam gegen ein Wort, das aus dem lebendigen und verbindlichen Gegenüber der Kirche kommt« (S. 85). Den negativen Einfluss Kants entdeckt Ratzinger auch in der pluralistischen Religionstheologie eines John Hick (S. 86f). In seinen eigenen Ausführungen vermeidet er es, ein »System« zu erstellen (im Sinne eines geschlossenen geistigen Gebäudes) (S. 84), und plädiert für eine »Weitung der Vernunft« (S. 85). Gegen eine Auflösung der Metaphysik in Geschichte ist die »werdelose Wahrheit Gottes« zu betonen (S. 97).

Weimann nimmt Ratzinger zu Recht gegen die Kritik von Theologen in Schutz, die einen Autonomismus der Vernunft vertreten (Verweyen, Klaus Müller) (S. 111f). Unkommentiert gibt er freilich Aussagen wieder, worin die logische Eigenständigkeit der Philosophie wohl nicht in angemessener Weise zum Ausdruck kommt (so S. 114, Anm. 483, aus der 2009 veröffentlichten Habilitationsschrift). Das gleiche gilt für die allzu pauschale Skizzierung der Neuscholastik (S. 80, 119); würde man die einschlägigen Kritiken beispielsweise an einer Gestalt

wie Scheeben zu verifizieren suchen (den Eschweiler poetisch als »kostbarste Blüte« im Frühling der Neuscholastik bezeichnet), hätte man wohl einige Schwierigkeiten. Die Unschärfe in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie hängt wohl zusammen mit der von Weimann beobachteten »Nähe Ratzingers zu de Lubac in Bezug auf das Begriffspaar ... natürlich – übernatürlich ...« (S. 124, Anm. 517). Dagegen wird man betonen müssen: Natur und Gnade, Philosophie und Theologie sind nicht zu trennen, aber sehr wohl sauber zu unterscheiden.

Angesichts der Feststellung, Ratzinger habe »keine eigene Wahrheits-Definition aufgestellt« (S. 106), wäre zu bemerken, dass ein mit dem Sein koexistierender, also allumfassender Begriff (die Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit und Schönheit) nicht im strikten Sinn »definiert«, »eingegrenzt« werden kann. Zu pauschal scheint die Beobachtung (bezüglich der Wahrheit des Logos): »Herz und Gewissen kommen bei Ratzinger ungefähr der gleiche Rang zu« (S. 103, Anm. 421). Dies wird offenkundig angesichts der Christologie, in der die Besinnung auf das heiligste Herz Jesu keineswegs mit dem Thema des Gewissens gleichzusetzen ist (vgl. die Hinweise auf die Herz-Jesu-Frömmigkeit bei J. Ratzinger – Benedikt XVI., Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Einsiedeln <sup>3</sup>2007).

Im Kapitel über »Glaube und Wahrheit« (S. 119–163), das sich auf den Glaubensbegriff konzentriert, geht Weimann auch auf den Begriff der Offenbarung ein. Dabei wird deutlich, dass eine weitere systematische Diskussion zu diesem Bereich sinnvoll wäre, zumal die vollständige Habilitationsschrift Ratzingers erst seit einigen Jahren vorliegt. Die von Michael Schmaus hier geäußerten Probleme einer mangelnden Unterscheidung zwischen Offenbarungsinhalt und Offenbarungsempfänger (vgl. S. 126) spiegeln sich in den späteren Schwierigkeiten Ratzingers wider, einen Abschluss der göttlichen Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels anzunehmen (S. 140). Aufgrund ihres dialogischen und personalen Charakters sei Offenbarung »nie ... als eine Summe von Lehren zu verstehen« (S. 162; vgl. S. 141, zum »depositum fidei«). Ist sie dies nicht auch? Immerhin betont Ratzinger durchaus, bei der Offenbarung habe sich der Logos »in normativen Worten mitgeteilt« (S. 138; vgl. auch S. 191: Offenbarung bestehe »nicht primär aus einer Anzahl von Sätzen«).

Nicht zutreffend scheint der Hinweis, »die komplexe Frage nach der/den Offenbarungsquelle(n)« habe »in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung eine definitive Klärung ... erfahren«

(S. 136). Zweifellos bietet »Dei Verbum« eine wichtige Klärung zum Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und Lehramt, lässt aber auch manche Fragen offen (z.B. die nach der materiellen Suffizienz der Hl. Schrift).

Der zweite Teil der Doktorarbeit widmet sich dem Thema »Zwischen Normativität und Wandelbarkeit des Dogmas«. Das erste Kapitel beschreibt den »Logos als Quelle der Normativität« (S. 167–192), das zweite das »Dogma im Wandel der Zeit« (S. 193–227). Beim Logosbegriff geht Weimann auf den Personalismus Ratzingers ein (S. 180–183) und referiert dabei auch die Behauptung aus einer frühen Phase des theologischen Schaffens, in der sich der bayerische Theologe von Thomas von Aquin absetzt, nach dem nur in der Trinität die Person eine subsistierende Relation sein kann (S. 182, Anm. 800). Diese Thesen, die eine sogenannte »relationale Ontologie« unterstützen, sind in der Doktorarbeit H.C. Schmidbaus über die Trinitätslehre des Aquinaten kritisch hinterfragt worden, und dem Vernehmen nach hat Ratzinger als Kardinal diese Verbesserung positiv gewürdigt (vgl. H.C. Schmidbau, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 389–391; 400f; 507f). »Das, was [der frühe] Ratzinger, Hilberath und Kasper unter ›Substanz‹ verstehen, nämlich ein irgendwie beziehungslos in der Landschaft stehendes Wirklichkeitsklötzchen, das allein durch sein In-sich-Stehen und Aus-sich-Sein konstituiert ist, ist vielleicht das Substanzverständnis eines Descartes oder Spinoza, ist eine Leibniz'sche Monade, aber bestimmt nicht das Substanzverständnis der thomasischen Metaphysik, das ja in eine ganz andere Richtung weist! Wenn Boethius und Thomas behaupten, dass die menschliche Person eine individuelle Substanz sei, dann wollen sie damit nicht sagen, dass die Person zu ihrem Selbstvortrag keiner Relation bedürfe, sondern nur, dass die Person zunächst einmal eine selbständige, einzelne und unverwechselbare Wirklichkeit ist, die ein Subjekt und damit Träger selbstsprüngerlicher Akte sein kann« (Schmidbau, aaO., 508). Würde in der Anthropologie das Personsein mit der Relation gleichgesetzt, hätte dies katastrophale Folgen (man denke nur an das Beispiel der Abtreibung) (vgl. H.C. Schmidbau, »Person: Ontologisch-wesenhaft oder aktualistisch zu verstehen? Ein Beitrag der Kirche im Konflikt zwischen Verfassungstradition und der Novellierung des Embryonenschutzgesetzes«: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 170 [2001] 463–469).

Für eine im guten Sinne kritische Darstellung eines hervorragenden Theologen reicht es nicht, nur in einem Binnendiskurs dessen Äußerungen zu

sammeln; es braucht auch die systematische Analyse, wozu der Theologie des hl. Thomas von Aquin gemäß dem Zweiten Vatikanum ein besonderer Vorzug zukommen sollte (Optatum totius 16). Dieser freilich nicht leicht zu verwirklichende Aspekt hätte stärker berücksichtigt werden können.

Im Kapitel über das »Dogma im Wandel der Zeit« erwähnt Weimann, dass sich Ratzinger (als »ghostwriter« einer Rede von Kardinal Frings) schon 1961 gegen den zeitgenössischen Relativismus wendet (S. 193). Eigens hervorzuheben ist die zutreffende Skizze über das Verhältnis zwischen Ratzinger und Rahner, mit dem Hinweis auf einen neueren Tagungsband über Rahner aus Italien (S. 200f; Lanzetta, 2004). Als Konklusion zum Verhältnis zwischen Kontinuität und Fortschritt betont Weimann: »Das recht verstandene Dogma, als Garant für die Kontinuität des Glaubens, ermöglicht Fortschritt, den es *einzig* in Treue zum Ursprung geben kann« (S. 225). Beide Dimensionen zeigen sich in dem Bild vom Dogma als »offenem Fenster auf das Unendliche« (S. 227).

Der dritte Teil der Studie, die »ekkleziologische Annäherung«, stellt die »Kirche als Weggemeinschaft im Glauben« dar (S. 231–265) sowie als »hierarchische Gemeinschaft« (S. 267–300). Wichtig scheint der Hinweis auf eine schon von M. Heim bemerkte »Selbstkorrektur« Ratzingers bezüglich der Frage einer »sündigen Kirche«; diese (wohl vom Einfluss Balthasars herkommende) unhaltbare These weicht der korrekten Unterscheidung zwischen der heiligen Kirche und den »Sündern in der Kirche« (S. 273, Anm. 1241). Weimann seinerseits korrigiert eine unzureichende Beschreibung der Theologie des hl. Robert Bellarmin (S. 235f, Anm. 1045).

Aus der abschließenden Zusammenfassung seien zwei Punkte eigens hervorgehoben. Für Ratzinger ist »wirkliche Aufklärung« nicht im Sinne Kants der Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit, sondern eine »Bindung an die Wahrheit« (S. 305). »Das Dogma ist nach Ratzinger Ausdruck des hörend und empfangend angenommenen Gotteswortes und damit das Ergebnis eines Dialogs. Somit lässt sich ein dialogisches Dogmenverständnis in der Theologie Ratzingers ausmachen« (S. 307).

Am Ende der Arbeit stehen ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 317–345) sowie ein Personenregister (S. 347–351). Weimann bietet eine hervorragende Zusammenfassung der gewählten Thematik, verbunden mit einer hilfreichen Auseinandersetzung mit anderen Tendenzen der Ratzingerforschung.

*Manfred Hauke, Lugano*

*O'Callaghan, Paul: Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2011, 358 S., Paperback, ISBN 978-0-8132-1862-5.*

Der irische Theologe Paul O'Callaghan, Professor für Christliche Anthropologie an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz, bietet mit dem vorliegenden Werk einen hervorragenden Überblick zur Eschatologie, als Frucht einer langjährigen Lehrtätigkeit in Pamplona und Rom. Das Buch eignet sich als Einführung für Studenten, aber ebenso als hilfreiche Synthese für Lehrende der Theologie. Es ist mittlerweile auch auf Italienisch erschienen (*Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia, Roma: Edusc 2012*). Ausgewogen und interessant sind schon die einleitenden Bemerkungen über die kennzeichnenden Merkmale des Werkes: es will christologisch und pneumatologisch geprägt sein, die theologische Tugend der Hoffnung betonen, die anthropologische Bedeutung herausstellen, an der gesamten Botschaft der Offenbarung maßnehmen (in Schrift und Überlieferung) und maßgebende Theologen berücksichtigen (insbesondere Thomas von Aquin; von den neueren Autoren wird eigens Pannenberg erwähnt) (*Preface, VIII-X*).

Der erste von fünf Teilen des Werkes widmet sich der »Dynamik der Hoffnung« sowie den epistemologischen Grundlagen der christlichen Eschatologie (Kap. 1; S. 3–38). Bemerkenswert ist hier die systematisch klare und existentiell bedeutsame Kennzeichnung der christlichen Hoffnung im Unterschied zu einem rein philosophischen Ansatz in der Antike und zu existentialistischen Verkürzungen in der Theologie der Gegenwart. Das Thema der Unsterblichkeit der Seele (S. 19–25) wird unter dem Stichwort der »praeambula spei« dargestellt (S. 18). Der Hinweis auf die (relational verstandene) »dialogische« Unsterblichkeit bei einem berühmten neueren Autor (S. 21) hätte vielleicht eine kritische Behandlung verdient, auch wenn der Autor in der Folge durchaus klarstellt, dass die Unsterblichkeit der Seele im konstitutiven Sein des Menschen verankert sein muss; andernfalls wird der Glaube zum Fideismus oder zur Utopie (S. 22).

Der besonders ausführliche zweite Teil des Werkes behandelt in sechs Kapiteln »das Objekt der Hoffnung« (S. 37–221): dabei geht es um die Parusie, die Auferstehung der Toten, den neuen Himmel und die neue Erde, das Letzte Gericht, Himmel und Hölle. Die Parusie (Kap. 2, S. 39–73) wird vor allem biblisch und patristisch beleuchtet; systematisch wird sie als wirkliches zukünftiges Ereignis dargestellt, unter Absetzung von unzureichenden existentialistischen Theorien. Die künftige Aufer-

stehung (Kap. 3, S. 74–114) erscheint als Verklärung. Einige Hinweise, betreffend die wesenhafte Identität mit der irdischen Leiblichkeit, wecken allerdings kritische Fragen: Wird man wirklich mit Guardini sagen können, dass alle Zustände des Menschenalters »wesentlich« sind und »bleiben« (S. 111)? Eignet sich die Vorstellung des *eidōs* bei Origenes wirklich zur Veranschaulichung der Auferstehungshoffnung (S. 107)? Nach Origenes gewährt eine unsichtbare leibliche Gestalt – *eidōs* – die Identität des menschlichen Leibes über den Tod hinaus und entfaltet sich bei der Auferstehung. Diese leibliche Konstante entspricht dem neuplatonischen »Wagen der Seele«. Es ist im Grunde eine Art Leiblichkeit, die am konkreten Leib vorbei existiert, wobei der irdische Prozeß etwas Äußerliches bleibt (vgl. dazu M. Hauke, Heilsverlust in Adam, Paderborn 1993, 330–333).

Im Kapitel über den neuen Himmel und die neue Erde (Kap. 4, S. 115–129) erwähnt der Autor die Auffassung von C.S. Lewis, wonach es im verklärten Kosmos auch Haustiere geben würde (S. 120). Diese Meinung wird zwar vom vorausgehenden Hinweis auf Thomas von Aquin kontrastiert (S. 119), würde aber vielleicht doch eine kurze kritische Bemerkung verdienen (wie etwa bei Leo Scheffczyk, Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur, Weilheim-Bierbronn 1992, 108–115). Nach dem Kapitel über das Letzte Gericht (Kap. 5, S. 130–148) wird auch der Himmel behandelt als »ewiges Leben in der Herrlichkeit Christi« (Kap. 6, S. 149–188). Hier wären wohl einige Differenzierungen angebracht gewesen zwischen der seligen Gottesschau (wobei es gemäß Thomas von Aquin keine Veränderung gibt) und der künftigen Kommunikation in der verklärten Leiblichkeit. Thomas von Aquin sagt nicht einfachhin, dass es »keine Sukzession gebe im Himmel« (S. 179, Anm. 167), sondern dass es in der Gottesschau keine Veränderung und kein Nacheinander gibt (ScG 3,61). Diese exegetisch und systematisch gut begründete Lehre widerspricht der fragwürdigen Auffassung Gregors von Nyssa von einem ewigen Fortschritt in der Gottesschau, die O'Callaghan als theologische Möglichkeit erwähnt (179); dagegen u.a. M. Hauke, »Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die ›visio beatifica‹: Forum Katholische Theologie 7 (1991) 175–195; M. Hauke – P. Pagani (Hrsg.), Eternità e libertà, Milano 1998, 69–158 (»Progresso o immutabilità nella visione beatifica«).

Im Kapitel über die Hölle (Kap. 7, S. 189–221) meint der Autor, man wisse nicht, ob es tatsächlich Verdammte gäbe (vgl. S. 189, 214), referiert aber auch die Worte Jesu, wonach »viele« Menschen nicht durch die »enge Pforte« eingehen werden (S.

216: Lk 13,23f), und den Hinweis der Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanums, wonach die einschlägigen Aussagen Jesu im Futur formuliert sind und nicht als Hypothese oder im Konditional (S. 215). Mit anderen Worten: es wird viele Verdammte geben, auch wenn damit noch keine Statistik über das zahlenmäßige Verhältnis zu den Geretteten vorgelegt wird. Erliegt O'Callaghan mit seiner Infragestellung eines wirklichen Verdammenseins nicht der von ihm selbst benannten Gefahr, »performative« von »affermativen« Aussagen in der Eschatologie zu trennen (wie bei Origenes und Rahner) (S. 16f)? Welchen Sinn hat es, darauf hinzuweisen, die Kirche hätte niemandes Höllenstrafe feierlich proklamiert? (S. 214) Wenn niemand verdammt wird, würde das nicht auch bedeuten, dass niemand im Zustand der schweren Sünde lebt und niemand darin stirbt? Hier wäre der Autor gut beraten, bei einer Neuauflage weitere Reflexionen zum Thema aufzunehmen (vielleicht unter Rückgriff auf die Beiträge in S.M. Lanzetta [Hrsg.], *Inferno e dintorni. È possibile un'eterna dannazione? La verità escatologica dell'inferno e le sue implicazioni antropologico-teologiche*, Siena 2010).

Der dritte Teil der Arbeit umfaßt ein einziges Kapitel und befaßt sich mit dem Anreiz der Hoffnung für die Gestaltung der Welt durch die lebendige Gegenwart der Parusie (Kap. 8, S. 225–249). Zur Sprache kommen dabei auch die Zeichen für die Nähe der Wiederkunft Christi (S. 234–241) sowie die Problematik des Millenarismus (S. 241–249).

Der vierte Teil, über die »Reinigung« der christlichen Hoffnung, befaßt sich in drei Kapiteln mit dem Tod, dem Purgatorium und den Implikationen des Zwischenzustandes (S. 253–326). Die verschiedenen Dimensionen des Todes in christlicher Sicht werden in ihrer Vielschichtigkeit erschlossen (Kap. 9, S. 259–285). Bezüglich des leiblichen Todes ist mit dem hl. Thomas festzuhalten, dass er sowohl natürlich ist als eine Folge der Sünde darstellt, weil ohne die Sünde der Menschheit der Tod erspart geblieben wäre (vgl. S. 262). Nicht teilen können wir die Meinung des Autors, wonach es auch im Paradies einen »sanften« Tod gegeben hätte (S. 264f): dass das leibliche Sterbenmüssen eine Folge der Sünde darstellt, ist das übereinstimmende Zeugnis von Schrift und Tradition (bei der päpstlich rezipierten Synode von Karthago 418 sogar mit einem Anathem versehen), das erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bei manchen Theologen verunklärt wurde. Der problematische Hinweis auf die »Kenosis« in der Trinität, eine von Bulgakow beeinflusste These Balthasars (S. 267), hätte im Zusammenhang auch durchaus fehlen können.

Beim Kapitel über das Purgatorium (Kap. 10, S. 286–308) scheint besonders hilfreich der Hinweis auf die mögliche Dauer des Fegfeuers, im Unterschied zu Theorien der »einphasigen« Eschatologie, die alle Heilsereignisse in den Tod verlegt und die Praxis des Gebetes für die Verstorbenen aushöhlt (vgl. 306f). Die Problematik solcher Theorien wird dann ausdrücklich benannt und die Bedeutung des »Zwischenzustandes« zwischen Tod und künftiger Auferstehung bei der Parusie unterstrichen (Kap. 11, S. 309–326). Die nichtakzeptable Theorie einer »Auferstehung im Tod« wird dabei in ihrer Problematik gut dargestellt (S. 318–325), ebenso wie deren Vorbereitung in der protestantischen Eschatologie (S. 313–318). Beim Hinweis auf den »Thnetopsychismus« (wonach die Seele beim Tode stirbt) (S. 318) wäre es hilfreich gewesen, den von Origenes stammenden »Dialog mit Heraklides« einzubringen, der den »doppelten« Charakter der menschlichen Unsterblichkeit herausstellt (der Seele kraft der Schöpfung; die verlierbare Gabe des göttlichen Lebens als »wahre« Unsterblichkeit).

Der abschließende fünfte Teil über »Macht und Licht der Hoffnung« streicht noch einmal zusammenfassend die zentrale Rolle der christlichen Eschatologie für die Theologie heraus (Kap. 12, S. 329–337). Genannt werden dabei kurz die Verbindungen zu Christologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Anthropologie, Ethik und Spiritualität. Am Ende stehen eine Auswahlbibliographie (S. 339f) sowie ein Sach- und ein Personenverzeichnis (S. 341–358), über das auch die nicht eigens aufgelistete Fachliteratur erschlossen werden kann.

Das Werk ist als »Einführung« bezeichnet, so dass nicht die Behandlung aller einschlägigen Themen erwartet werden kann. So wird das Thema der »Nahtoderfahrungen« zwar kurz genannt (S. XIII), aber nicht näher ausgeführt. Streiten kann man über den strukturellen Aufbau des Buches, das sich in sehr origineller Weise auf das Thema der Hoffnung bezieht, wobei aber die Beziehung der einzelnen Themen zu den Überschriften der Teile des Werkes vielleicht nicht immer unmittelbar einleuchtet. Im großen Ganzen handelt es sich um ein reifes und ausgewogenes Werk. Die besten »Konkurrenten« sind, so scheint es, nach wie vor das umfassende Werk von Candido Pozo (*La teología del más allá*, Madrid <sup>3</sup>1992) sowie das Handbuch von Anton Ziegenaus (*Die Zukunft der Schöpfung. Katholische Dogmatik 8*, Aachen 1996). Im englischen Sprachraum ist es wohl die beste zur Verfügung stehende neuere Eschatologie. Bei eventuellen künftigen Neuauflagen wäre freilich die eine oder andere Korrektur, wie oben angedeutet, wünschenswert.

*Manfred Hauke, Lugano*

## Kirchengeschichte

*Dominik Burkard/Wolfgang Weiß (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Band 1/2: Institutionen und Strukturen, Würzburg: Echter 2011, ISBN 978-3-429-03425-2, 532 S., EUR 34.*

Der vorliegende Band setzt im Rahmen des von den Herausgebern getragenen großen Projekts zur »Katholischen Theologie im Nationalsozialismus« die Untersuchung der deutschsprachigen Ausbildungsinstitutionen in den Jahren 1933–1945 fort, die 2007 im ersten Teilband der Reihe begonnen worden ist. Für die insgesamt vierzehn Beiträge konnten fast durchgängig wieder ausgewiesene Fachleute, zumeist aus der historischen Theologie, gewonnen werden, die schon durch frühere Publikationen im Themenfeld hervorgetreten sind. Behandelt werden in fünf Sektionen »Staatliche Einrichtungen in Preußen« (Theologische Fakultäten in Breslau und Braunsberg, Guardini-Professur in Berlin), die theologischen Ausbildungsstätten mit bischöflicher Trägerschaft in Fulda und Paderborn, diverse deutschsprachige theologische Ausbildungseinrichtungen »in angeschlossenem und annektierten Gebieten« (Österreich: Linz, Gurk, St. Pölten; Tschechien: Prag, Olmütz, Leitmeritz; Südtirol: Brixen) und in Ordensträgerschaft (besonders Frankfurt-Sankt Georgen). Abschließend kommen in zwei Beiträgen »Sonderaspekte« zur Sprache (Gregoriana/Rom, die »Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche« des Grundmann-Instituts in Eisenach). Am Ende steht ein Register mit den Personen- und Ortsnamen aus beiden Teilbänden.–

Wertvoll ist auch der neue Band des Würzburger Projekts durch die darin dicht versammelten Überblicke über die genannten Institutionen, ihre Entwicklung in den Jahren 1933–1945 und die dort lehrenden Personen. In dieser kompakten Zusammenstellung und auf dem neuesten Forschungsstand waren sie bislang nirgendwo verfügbar. Die einzelnen Kapitel sind unterschiedlich aufwändig erarbeitet worden. Während die meisten von ihnen Ergebnisse vertiefter (wenngleich verständlicher Weise kaum alle relevanten Archive ausschöpfender) Quellenstudien mit entsprechend innovativen Ergebnissen vorlegen (hervorgehoben seien besonders die Artikel von D. Burkard über Braunsberg, M. Nickel über die Guardini-Professur, J. Seiler über die PTH Fulda und G. Lautenschläger über das Eisenacher Institut), präsentieren einige andere vorwiegend ein Resümee bereits vorliegender Forschungen, so etwa R. Bendel über Breslau, F. Schragl über St. Pölten und J. Schmie-

del über die Orden und Kongregationen. Das letztgenannte Thema hätte angesichts der heute kaum mehr vorstellbaren Vielfalt ordenseigener Studienhäuser in der Vorkriegszeit gewiss eine gründlichere Behandlung verdient, vielleicht zukünftig in einem eigenen Projekt. –

Mit besonderem Interesse hat der Rez. D. Burkards umfangreichen Beitrag über die Staatliche Akademie Braunsberg (24–123) gelesen, der parallel zu seinem eigenen Buch über Karl Eschweiler und unabhängig von diesem entstanden ist. Durch die erneute Berücksichtigung des Lortz-Nachlasses, vor allem aber durch die Auswertung bislang unbekannter vatikanischer Aktenbestände kann B. wichtige neue Erkenntnisse beisteuern. Sie betreffen u.a. das jahrelange Ringen der Braunsberger Fakultät um die Gewährung des Promotionsrechts (45–52), dessen negativer Ausgang wohl durch ein Votum Bischof Kallers aus dem Dez. 1933 mitbedingt wurde (vgl. 46f.), die Entwicklung der Fakultät nach dem Tod Karl Eschweilers 1936 (das Todesdatum ist im Beitrag mehrfach falsch mit »1935« angegeben: 27.9.1936), vor allem aber die Vorgänge um Eschweilers und Barions Suspension in den Jahren 1934/35 (60–75). Die in den römischen Archiven aufgefundenen Romberichte Bischof Kallers lassen dessen Verhalten in der Causa nochmals aus einer anderen Perspektive erkennbar werden als die vom Rez. u.a. aus dem Eschweiler-NL zusammengetragenen Informationen. Kaller, so wird bestätigt, lieferte das wohl entscheidende Material für das Vorgehen gegen die beiden Theologen nach Rom. Gegenüber Eschweiler hat er dies übrigens auch selbst (wenigstens grundsätzlich) zu erkennen gegeben (vgl. Marschler, Karl Eschweiler, Regensburg 2011, 310f.). Eine direkte Aufforderung, disziplinarisch gegen den Professor vorzugehen, hat der Bischof in Rom aber nicht vorgelegt. Die diesbezügliche Mitteilung gegenüber Eschweiler war also ebenso korrekt wie der Hinweis Kallers, dass er mit seinem Handeln keinen unmittelbaren Einfluss auf die Entscheidung des Vatikans ausgeübt habe. Allerdings weist B. mit Recht darauf hin, dass Kaller das konkrete Vorgehen gegen die Theologen an seiner Akademie wohl nicht ungern den römischen Behörden überlassen hat; sein Handeln war insgesamt durch »Autoritätshörigkeit« und »Unselbständigkeit« geprägt (B., 107). Was mögliche weitere Gründe für die römische Suspension, die Eschweiler gemeinsam mit Barion im August 1934 traf, angeht, kann auch B. das bisher Bekannte nicht wesentlich erweitern. Dafür ist es ihm durch Einbeziehung der Akten der Studienkongregation gelungen, den konkreten Verlauf der römischen Maßnahmen gegen die beiden Brauns-

berger Professoren exakter zu erhellen (70–75). Sie mündeten nach außen in einer Entscheidung der Konzilskongregation, waren intern aber von Pacelli in Kooperation mit der Studienkongregation vorbereitet worden. Deutlich wird, dass das gesamte Verfahren vom Kardinalstaatssekretär gesteuert wurde; Pius XI. war nur punktuell involviert. Auf Pacelli dürfte somit auch die am Ende gewählte kirchenrechtliche Form der Suspension *ex informata conscientia* zurückgehen, und er überwachte 1935 den Prozess der Rekonziliation. Pacelli verfolgte dabei (letztlich erfolgreich) das Ziel, die Angelegenheit rein innerkirchlich zu regeln und aus ihr keinen öffentlichkeitswirksamen »Konkordatsfall« entstehen zu lassen, wie ihn sich Barion und Eschweiler erhofft hatten. Unterstützt wird durch die von B. ausgewerteten Dokumente die von Barion stets vertretene These, dass er vor allem deswegen suspendiert wurde, weil man seinen Fall in Rom offenbar ohne genauere Differenzierung mit demjenigen Eschweilers verband, obwohl das gegen ihn damals vorliegende objektive Material vergleichsweise dürftig war. B. kann erstmals den für die Suspension wohl entscheidenden Vortrag Barions über das Reichskonkordat aus dem Jahr 1933 publizieren, freilich nur so, wie dieser ihn selbst nachträglich skizziert hat (109–112). Die Lektüre zeigt, dass Barion nach dem Krieg mit Recht behaupten konnte, sein damaliger Beitrag habe sich auf die fachwissenschaftliche Diskussion eines Konkordatsaspekts beschränkt. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass gerade der Begriff des »für alle geltenden Gesetzes« für Barion ein zentraler Ansatzpunkt seiner grundlegenden Kritik am Konkordat aus der Perspektive staatlicher Interessen war (vgl. Marschler, Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts, Bonn 2004, 44.156.161.202–206 u.ö.). Dies könnte im mündlichen Vortrag deutlicher als in der schriftlichen Skizze zum Tragen gekommen sein. Barions großes, deutlich antikurial gefärbtes Konkordatsgutachten von 1933 ist wohl niemals in Rom angelangt. Man darf bezweifeln, ob die Kurie gegen ihn tätig geworden wäre, wenn er nicht in der besonderen Braunsberger Konstellation gelehrt hätte und in großer Nähe zu Eschweiler beurteilt worden wäre.–

Insgesamt kann der zweite Band des Würzburger Projekts eindrücklich bestätigen, was in unserer ausführlichen Besprechung des ersten Bandes schon anerkennend hervorgehoben worden ist (vgl. FKTh 24 [2008] 142–147). Auch die jetzt vorgelegten Beiträge machen deutlich, dass sich das Schicksal der Fakultäten im Dritten Reich sehr unterschiedlich gestaltete. Neben der kompletten Schließung einer Einrichtung gab es Maßnahmen

gegen einzelne Dozenten (z. B. Altaner und Jedin in Breslau) und die mehr oder weniger starke Einschränkung des Lehrbetriebs, vor allem in den Kriegsjahren (z. B. in Linz, Gurk, Brixen). Andere Institutionen blieben dagegen bis 1945 fast unbehelligt (z. B. Fulda). Die Entwicklung war individuell abhängig von der Personalkonstellation an den Anstalten selbst, aber auch von übergreifenden bistums- und regionalpolitischen Faktoren. An den meisten Fakultäten gab es, wenn überhaupt, nur vereinzelte »Nazi-Theologen«, die aber (etwa durch ihre Tätigkeit als Dekan) die Arbeit vor Ort sowie die Stimmung im akademischen Lehrkörper stark beeinflussen konnten. Zusätzlich zu den in der Forschung regelmäßig erwähnten Personen ruft der Band in diesem Zusammenhang die Gestalt des Breslauer Patrologen Felix Haase in Erinnerung (19–23). In K. Brüggenthies' Beitrag über die Paderborner Hochschule (208–250) wird zwar der Weg des parteinahen Moraltheologen Joseph Mayer nach dem Krieg auf der Grundlage einer vom Erzbischof jetzt freigegebenen, allerdings unvollständigen (möglicherweise »gesäuberten«) Personalakte besser ausgeleuchtet. Über seine Spitzelaktivitäten für die Gestapo, die u. a. durch Aussagen Kard. Jaegers bestätigt werden, erfährt man als solche aber wenig. Nach Hinweisen in staatlichen Archiven (vgl. einige Belege bei Marschler, Karl Eschweiler, 299, Anm. 325) hat Brüggenthies nicht gesucht. Noch enttäuschender fällt in ihrem Beitrag das Ergebnis zum NS-Engagement des Kirchenhistorikers Adolf Herte aus. Die Zweifel der Vf. in bezüglich der Frage, »inwieweit Herte für den Nationalsozialismus anfällig gewesen war« (227), lassen sich nach Ansicht des Rez. schon heute zerstreuen (vgl. Marschler, Karl Eschweiler, 219f.294). Hier bleibt für die zweite Phase des Würzburger Projekts, die im Anschluss an die Institutionen die agierenden Personen im Verbund der einzelnen theologischen Disziplinen näher beleuchten will, noch manche Ergänzungsmöglichkeit. Anregend könnte es sein, die Rolle von katholischen Ex-Priestern, die während der NS-Zeit publizistisch, politisch oder kirchlich (als Altkatholiken bzw. Protestanten) in Erscheinung getreten sind, unter theologischen Gesichtspunkten eingehender zu berücksichtigen. Der von G. Lautenschläger im vorliegenden Bd. (441–470) vorgestellte Weg des 1938 suspendierten Freiburger Pfarrers Fritz Kapferer im Dienst des Eisenacher »Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« bietet nur eines von vielen Beispielen, die in diesem Kontext reflektiert werden könnten.

Thomas Marschler (Augsburg)

## Interreligiöser Dialog

Marie-Thérèse Urvoy, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, Edition du Cerf, Paris 2011, 381 S., ISBN 978-2-204-09538-9, EUR 35,00

Die Verfasserin ist Professor für Islamkunde, arabische Geschichte des Mittelalters und das Klassische Arabisch an dem Katholischen Institut in Toulouse. Sie leitet das CISA, eine Einrichtung zur Erforschung des Christentums, des Islams und der arabischen Gesellschaften, und ist zugleich Herausgeberin der Reihe *Studia Arabica* (Édition de Paris).

Vorliegendes Opus enthält einen repräsentativen Überblick über die vielfältigen Themen, mit denen sich die Verfasserin im Verlaufe ihres reichen Forscherlebens (Entstehung eines Sakraltextes, Redaktion des Korans und seine textliche Überlieferung, Geschichte des arabischen Denkens und der Beitrag hierzu seitens der christlichen Minderheit im Herrschaftsbereich des Islams, islamische Mystik besonders des Sufismus) befaßt hat. Es finden sich darunter verschiedene, z. T. recht spezielle Arbeiten, andere hingegen sind auf ein breiteres Publikum hin konzipiert. Die Darstellung des Stoffes wurde bei der Veröffentlichung auf Allgemeinverständlichkeit hin angepaßt und derart vereinheitlicht, daß ein gemeinsamer Titel für das Gesamtwerk gefunden werden konnte, der mit dem etwas global anmutenden Oberthema der Literaturkritik die ursprünglich verschiedenen Bereiche sowohl der Islamkunde als auch der arabischen Literatur gleichzeitig abdeckt. Doch durch die offensichtliche Verschiedenheit der Einzeldarstellung werden einige Konstanten sichtbar, die sich um die beiden Hauptachsen drehen: der Philologie, die einen kritischen Text zu erstellen trachtet, auf der einen Seite, und der Geschichtswissenschaft, die nach der Aussageabsicht eines antiken Textes und seinem Fortwirken durch die Jahrhunderte forscht, auf der anderen Seite. Das erste Kapitel ist der allgemeinen Problematik der Textentstehung und der Erstellung kritischer Textausgaben gewidmet, was an einigen Beispielen wie Averroës und Yahya ibn Adi demonstriert wird. Es sei an dieser Stelle lediglich vermerkt, daß es bis auf den heutigen Tag keine kritische Koran Ausgabe gibt und daß diese Lücke selbst durch die verstärkten Aktivitäten des Berliner *Corpus Coranicum* auch auf absehbare Zeit nicht zu schließen sein wird. Für die arabische Philologie bleibt also noch viel zu tun.

Yahya ibn Adis »ethischer Traktat« (Kap. II, p. 32) wirft die Frage nach dem Beitrag christlicher

Autoren zur entstehenden arabischen Schriftkultur des neunten und zehnten Jahrhunderts auf. In unseren Tagen gehört es zum guten Ton, das Licht der orientalischen Christen bei der Übersetzung griechischer Werke aus dem Syrischen ins Arabische unter den Scheffel der geflissentlichen Nichtbeachtung zu stellen. Doch lief der spätantike Wissenstransfer aus der hellenistischen in die orientalische Welt im wesentlichen über die nordmesopotamischen Klöster, die im sechsten Jahrhundert häufig zweisprachig (griechisch-syrisch) waren. Die syrischen Mönche kopierten Handbücher philosophischer Grundbegriffe, die ihnen neben den Väterzeugnissen und den exegetischen Kommentaren in der christologischen Debatte jener Tage dienlich waren. Ein vergleichbarer Adaptationsvorgang fand in Andalusien, dem maurisch besetzten Spanien, statt. Hier waren es vor allem die alten Eliten der romanisierten Goten, die, sofern sie nicht vertrieben wurden oder zum Islam abfielen, das lateinische Erbe der Spätantike konservierten und ihren Beitrag zur aufblühenden arabischen Literatur der Iberischen Halbinsel leisteten. So wurde von dem Mozaraber Hafs dem Goten auf der Basis der *Vetus Latina* ein eigener arabischer Psalter für die liturgischen Bedürfnisse jener Laienchristen geschaffen, die, aufgewachsen in einer arabischsprachigen Umgebung, keinen unmittelbaren Zugang mehr zu den Quellen des lateinischen Christentums hatten. Als feinsinniger Kenner des klassischen Arabisch schuf Hafs ein poetisches Meisterwerk, das dem holprigen Koranarabisch (Kap. XII, p. 295: « le langage du Coran est loin d'être claire ») gegenübergestellt werden konnte und die geistige Überlegenheit des Christentums über den militärisch erfolgreichen Islam in ästhetischer Hinsicht demonstrierte. Der Beitrag der arabisierten Christen, der sog. Mozaraber (vgl. Kap. VII »Une communauté chrétienne arabe problématique«), zum philosophischen, religiösen und wissenschaftlichen Kulturleben Andalusiens wird weitgehend verdrängt, obwohl es vielen Philologen bekannt sein dürfte, daß orientalische Manuskripte vor allem nestorianischer und melkitischer, aber auch monophysitischer Provenienz auf recht verschlungenen Pfaden in den Westen nach Spanien gelangten. Die moderne westliche Forschung und erst recht das muslimische Durchschnittsschnittsbewußtsein assoziiert mit dem Arabertum immer zugleich auch den Islam, was mit der Vernachlässigung des christlichen oder auch nichtchristlichen Erbes im arabischen Denken einhergeht. In der Vergangenheit hat der wohl bedeutendste sunnitische Denker al Ghazali die griechischen Namen seiner Zitate bewußt in arabische umgewandelt, um den Angriffen seiner

militanten Glaubensgenossen zu entgehen, die ihm die permanenten Anleihen an das vorislamische Heidentum verübelten. Wie wenig die Gleichung Arabertum = Islam aufgeht, zeigt die Beschäftigung mit nestorianischen Autoren wie Ammar al Basri (9. Jh.), die unter Zuhilfenahme von Syriazismen den philosophischen und theologischen Wortschatz der Araber bereicherten (Kap. XIII, p. 303). Die Autorin kann sich auf die Untersuchungen des libanesischen Jesuiten Louis Cheiko, eines profunden Kenners der arabisch-christlichen Literatur, berufen, der jegliche Konnaturalität zwischen der arabischen Sprache und dem Islam bestritt. Die ältere Forschung (de Sacy und Wellhausen) hat bereits den Nachweis führen können, daß die christlichen Araber Nordarabiens und Mesopotamiens im sechsten Jahrhundert Erfinder der arabischen Schrift waren (p. 308f mit Bezugnahme auf die Inschriften [512] von Zabad und [568] Harran).

Was den Beitrag der christlichen Araber zur Philosophiegeschichte des Orients angeht, hat die Autorin sich intensiv mit Yahya ibn Adi auseinandergesetzt, der erstmalig einen arabischen Traktat zur Ethik (frz. Übersetzung von M.-Th. Urvoy, Cariscript, Paris 1991) vorlegte (Kap. VI). Wegen seines durch und durch christlichen Charakters wurde er indes in der muslimischen Überlieferung häufig nur unter fremdem islamischen Namen zitiert. Auch wenn Yahya, arab. für Johannes, recht allgemein im aristotelischen Sinne von Tugenden und Lastern handelt (Kap. VI, p. 72f), ist seine Anthropologie, seine Vorstellung von den Eigenschaften des vollkommenen Menschen (Kap. IX, p. 82–90), doch von einer nestorianischen Christologie her inspiriert. Es ist der vollkommene Mensch Jesus, der von dem Gott-Logos angenommen wurde und mit ihm prosopisch (gleichsam »personal«, aber nicht hypostatisch!) geeint für den einzelnen Christgläubigen Vorbildfunktion ausübt. Nachfolge Christi geschieht nie direkt, sondern nur über die verklärte Menschennatur des Erlösers, in dem die Gottheit wie in einem Tempel einwohnt. Selbst eine solche Christologie, die doch weit entfernt ist von den monophysitisierenden Tendenzen der Reichskirche, war noch zu anstößig für gewisse muslimische Ohren. Für den Historiker gilt es festzuhalten, daß es die hochentwickelte christliche Theologie jener Tage war, die wegen der permanenten christologischen Streitigkeiten an den klassischen Begriffen geschult, dem entstehenden Islam das philosophische Rüstzeug lieferte.

Die sprachliche, kulturelle und religiöse Identität jener spanischen Christen („Mozaraber«, Kap. VII), die während der Maurenzeit unter muslimischer Herrschaft verblieben, sich assimilierten und

arabisierten, gehört zu den faszinierendsten Phänomenen der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Die Situation der Christen auf der Iberischen Halbinsel war trotz ihrer Brückenfunktion zwischen den Glaubensbrüdern im Norden und den muslimischen Herrn im Süden äußerst unbequem. Nicht selten mußten sie sich von ihren Vettern in politischer Hinsicht den Vorwurf der Kollaboration und des Verrats gefallen lassen, den Muslimen galten sie als unsichere Kantonisten, von den Dominikanern wurden sie wegen ihrer rituellen und doktrinären Eigenarten nicht selten der Häresie bezichtigt. Ein multikulturelles und multireligiöses Idyll war das maurische Spanien zu keiner Zeit, trotz fragwürdiger Glorifizierung in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Die muslimische Toleranz, oder besser gesagt Duldung gegenüber der christlichen Minderheit war aufgrund der Schutzverträge, die fälschlich dem »rechtgeleiteten« Kalifen Omar zugeschrieben wurden, äußerst wechselhaft und den jeweiligen politischen Umständen entsprechend veränderlich. Grundsätzlich besaßen die Christen innerhalb der *Umma* nicht die gleichen Bürgerrechte und genossen eine eingeschränkte Kultfreiheit (die man nicht mit Religionsfreiheit verwechseln darf), für die sie einen hohen Preis zu zahlen hatten. Schon früh stieg Córdoba als Sitz des Emirats jener aus Syrien vertriebenen Omaiaden auf, die ihren ersten islamischen »Gottesstaat« auf europäischem Boden errichteten. Die Stadtkirchen wurden in dieser Phase der Islamisierung zerstört oder in Moscheen umgewandelt, die St. Vinzenz-Kathedrale (p. 192) wurde zeitweilig als multireligiöses Gebetszentrum benutzt, um schließlich gänzlich zerstört und als Großmoschee wieder aufgebaut zu werden. Die mit Mauern bewehrte Innenstadt war im neunten Jahrhundert christenfrei, Kirchen durften nur außerhalb an bestimmten Orten jenseits des Guadalquivir errichtet werden. Während der Almoravidenzeit wurden die letzten noch verbliebenen christlichen Gemeinden wegen angeblicher Nichteinhaltung des Schutzvertrages nach Marokko deportiert. In den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat sich die französische Forschung des öfteren mit der sog. muslimischen »Toleranz« beschäftigt. Das neunte Kapitel widmet sich dieser speziellen Fragestellung in bezug auf die christlichen Schutzbefohlenen Andalusien. Der Philosoph Ibn Rushd (Averroës) ist an verschiedenen Stellen seines Werkes der grundsätzlichen Frage nachgegangen, ob der Islam überhaupt zu einem vernünftigen Umgang mit den »ungläubigen« Schriftbesitzern und Schutzbefohlenen fähig sei. Dies kam nicht von ungefähr, da sein Großvater, Abu-l-Walid ibn Rushd, noch an der gewaltsa-

men Deportation von unbotmäßigen Christen nach Nordafrika persönlich beteiligt war. Moralische und physische Gewalt gegen solche, die durch die *dhimma* in einem bestimmten Schutzverhältnis zur islamischen Obrigkeit standen, ist denn auch das Thema im Kapitel XVI. Sure IX,29 spricht von *dschisja*, die als Tribut zu verstehen ist und der fiskalischen Unterdrückung der »Ungläubigen« diente. Tritton sprach seinerzeit in seinem Standardwerk »The califs and their non-muslim subjects« von einer finanziellen Verfolgung, die auch das alltägliche Leben der Christen (Oxford 1930) umfaßte und prägte.

Die Artikel dieses Sammelbandes beschränken sich allerdings nicht nur auf das Mittelalter und das mittelalterliche Spanien, sondern auch auf die Gegenwart und die mystischen Strömungen im Sufismus, welche das theologische Interesse moderner christlicher Dialogiker hervorgerufen haben: Kap. III handelt über den Volkssufismus und die islamische Vulgärpsychologie, Kap. IV über die Mehrdeutigkeit des Liebesbegriffs im Sufismus, Kap. V über die denkerische Unmöglichkeit des verstandesmäßigen Sufismus. Für den Theologen stellt sich im Anhang die Frage nach den unterschiedlichen Heiligkeitsidealen im Christentum und im Islam, die ihre Wurzel im unterschiedlichen Gottes- und Menschenbild haben. Neuzeitliche

Probleme (Kap. XV) stellen sich mit ungeahnter Dringlichkeit angesichts einer möglichen Liberalisierung des Islam (Stichwort: Euro-Islam) und seiner Eingliederung in die westlichen Gesellschaften, vor allem in Frankreich mit seinen maghrebinischen Minoritäten, die heute das Bild der großen Städte prägen.

Alle Einzelbeiträge decken das weite Spektrum der Philologie und Philosophie, der Text- und Literaturkritik, der Exegese und der historisch-theologischen Rückfrage ab, dies alles auf einem hohen intellektuellen Niveau und von bestechender methodischer Strenge. Betrachtet man indes die Berufungspolitik in Frankreich und in Belgien, so kann man mit Sorge feststellen, daß diese beste Tradition einer analytisch-kritischen Islamwissenschaft, die diesen Namen noch verdient und nicht zu bloßer Islamkunde verkommt, sowohl an katholischen Universitäten wie Löwen oder an laizistischen wie Toulouse II-Le Mirail nicht mehr fortgesetzt wird. Hier wie dort gelangen aufgrund ungünstiger Konstellationen im allgemeinen geistespolitischen Klima vornehmlich Islamisten auf die Kathedra, welche die historisch-kritische Analyse durch simple muslimische Apologetik ersetzen. Die stille Revolution ist längst dabei, ihre eigenen Kinder zu fressen, darunter die klügsten und die kritischsten Geister.

*Peter Bruns, Bamberg*

### **Anschriften der Herausgeber:**

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

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

E-Mail: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

Prof. Dr. Peter Hofmann, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie,

Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Prof. Dr. Heinz Sproll, Felbachstraße 10, 71640 Ludwigsburg

Dr. Regina Willi, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten

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

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, 86399 Bobingen

B31765

29. Jahrgang Heft 3/2013

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

- Imre von Gaál: *Die christozentrische Wende. Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikt XVI.* . . . . . 161
- Michael Sticklebroeck: *Die Sakramente als Konkretion der Heilsgeschichte* . . . . 177
- Anton Ziegenaus: *Ohne Beichte keine Erneuerung* . . . . . 202
- Artur Zuk: *Fünf Altäre der ehelichen und familiären Gemeinschaft: Ein innovatives Modell der Spiritualität* . . . . . 210

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Helmut Müller: *Die Ökologie des Menschen (Benedikt XVI.) – »der Erde treu bleiben« (Nietzsche) und zugleich »wohnen in der Nähe Gottes« (Heidegger)* . . . . . 223

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 226

*Kirchenrecht – Exegese – Kirche heute – Ethik – Dogmatik*

*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 beigefügt wird.

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

## Die christozentrische Wende

*Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikt XVI.*

*Imre von Gaál, Mundelein, Illinois (USA)*

»Wie auch die Winde wehen: sollt ihnen zum Trotze stehen;  
Wenn auch die Welt zerbricht – Dein tapferes Herz verzaget nicht.  
Ohne die Tapferkeit des Herzens, die den Mut hat,  
Unerschütterlich den Geistern der Zeit und der Masse zu trotzen,  
Können wir den Weg zu Gott und den wahren Weg unseres Herrn nicht  
finden.«<sup>1</sup>

Diese Zeilen schrieb der junge Priester Joseph Ratzinger am 24. Mai, 1952 in das Poesiealbum eines Schulkindes während seiner Kaplanszeit in der Heilig-Blut-Pfarrei in München-Bogenhausen. Ihm ging es nicht um Nonkonformismus als Selbstzweck im Sinne des amerikanischen Philosophen Waldo Emersons (1803–82) *dictum* »to be a non-conformist means to be great.« Der dreifaltige Gott und seine zweite Person, Jesus Christus, sind die einzigen Quellen wahren Lebens. Eine an der Gestalt unseres Heilands orientierte Unterscheidung der Geister war ihm bereits vom Elternhaus in die Wiege mitgegeben. Letztlich ist darin auch der bleibende Beitrag des großen Theologen-Papstes Benedikt XVI. (2005–13) zu verorten; wie Patriarch Kyrill I. unterstrich: »mit großem Verantwortungsbewusstsein legt er Zeugnis für Jesus Christus in der modernen Welt ab.«<sup>2</sup> Die Worte des Ordensgründers Benedikt waren ihm Programm: »*Nihil amori Christi praeponere* – nichts der Liebe Christi vorziehen« (*Regula Benedicti* IV,2).<sup>3</sup>

*La Documentation Catholique* betitelt die Aufstellung der Leistungen des Pontifikats Benedikt XVI. mit der Überschrift »Une œuvre immense.«<sup>4</sup> In der Tat, es ist kaum vorstellbar, dass ein *Summus Pontifex* wieder in so kurzer Zeit so viel, so Wesentliches und zugleich wegweisend profundes zur Theologie in seiner Amtszeit selber verfassen wird: parallel zu vier Konsistorien und fünf Synoden, die er berief, verfasste er auch drei Enzykliken und vier apostolische Exhortationen. Hinzu kommen eine Apostolische Konstitution, elf *Motu Proprien* und vierundsiebzig bedeutende Reden und Vorträge – wohl alle ebenfalls aus seiner eigenen Feder stammend. Dem müssen die Mittwochsaudienzen und die unzähligen Predigten hinzugerechnet wer-

<sup>1</sup> Emery de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI, The Christocentric Shift*, New York, 2010, S. 306.

<sup>2</sup> *The Tablet*, 9. März, 2013, S. 32.

<sup>3</sup> So Benedikt XVI zu Anfang seines Pontifikats am 11. Juli, 2005. Vgl. *Zenit* vom 11. 7. 2006.

<sup>4</sup> *La Documentation Catholique*, 28. Februar, 2013, Nr. 2507, S. 225–246, hier S. 225.

den: gehalten in der Ewigen Stadt, auf dreißig Pastoralbesuchen in Italien, auf drei Weltjugendtagen und im Laufe seiner nicht weniger als dreiundzwanzig apostolischen Reisen, die ihn auf fast alle Kontinente brachten. Drei Personen sprach er selig und vierzig heilig. Hervorzuheben sind dabei der Theologe John Henry Newman (2010) und der Philosophenpapst Johannes Paul II. (2011); beiden Denkern fühlt er sich verbunden. Die im Oktober 2012 zur Kirchenlehrerin erhobene Hl. Hildegard von Bingen verband in vorbildhafterweise Philosophie und Theologie, Mystik und Medizin wie auch Musik zu einem frohen, christlichen Ganzen. Gewiss wird das Pontifikat Benedikts XVI. in der Geschichte als das theologisch tiefste und ergiebigste seit Leo dem Großen (440–461) oder Gregor dem Großen (590–604) eingehen. Dies zeigt sich besonders in seinen Predigten, die für lange Zeit Maßstäbe setzen werden. Gleich einem Kirchenvater, konnte er selbst komplexe Sachverhalte eloquent und einfach darstellen.

Die Leistung des Pontifikats Benedikt XVI. lässt sich zusammenfassen in der Feststellung, dass es eine christozentrische Wende in der Kirche herbeiführte. Diese hat mehrere Elemente:

1. Benedikt lehrt, das gesamte Dasein aus den Heilsgeheimnissen Christi zu sehen und zu deuten.
2. Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils ist durch seine Ansprachen und Katechesen erleichtert und vertieft worden. Jesus Christus ist die Selbstoffenbarung Gottes (vgl. *Dei Verbum* 2). Ein Widerspruch zwischen dem »Konzilsgeist« und den tatsächlichen Konzilstexten wird verneint.
3. Durch die Betonung der Kirchenväter, der Liturgie, der Märtyrer, Mystiker und Heiligen in seinen Mittwochskatechesen wird der Glaube als etwas organisch gewachsenes neu sichtbar.
4. Die Betonung von Christus als **der Logos** bestätigt die menschliche Vernunft und Philosophie als wesentliche Glaubensbestandteile und verwurzelt die Integrität der menschlichen Person in Jesus Christus.
5. Die Liturgie wird als ein organisch-gewachsenes Ganzes in legitimer Vielfalt wahrgenommen (*Summorum Pontificum* – 2007, *Anglicanorum Coetibus* – 2009, seine feierliche Weise, Gottesdienste zu feiern).
6. Eine »kanonische Exegese« führt zu einer Rehabilitierung des Johannes-Evangeliums und damit von Kirche und Tradition als Quellen für das Schriftverständnis.
7. Die Bedeutung der historisch-kritischen Exegese wird bekräftigt und in den Glauben der Kirche eingebunden.
8. Hinfort definiert sich jede innerkirchliche Reformbemühung aus einer noch größeren Treue zur Gestalt Jesu Christi.
9. Die Summe all der vorangegangenen Punkte schafft eine noch breitere und tiefere Basis für den ökumenischen Dialog und für eine zukünftige Einheit der Christenheit.

Es wäre ein kühnes Unterfangen, wollte man im Rahmen nur eines Aufsatzes versuchen, ein an theologischen Akzenten so reiches und gesegnetes Pontifikat angemessen zu würdigen. Es sollen hier lediglich einige weitere Grundlinien aufgezeigt werden. Zu diesem Zweck seien zunächst kurz zusammengefasst die theologie-geschichtliche Stellung und Leistung des Theologen Ratzinger (1951–2005) aufge-

zeigt, um sodann die theologischen Konturen seines Pontifikats (2005–2013) anhand seiner Enzykliken, einiger ausgewählter Ansprachen und der Trilogie »Jesus von Nazareth« darzustellen.

### I. Die theologie-geschichtliche Leistung des Wissenschaftlers Joseph Ratzinger

Eine personal gedachte Beziehung zur Heiligsten Dreifaltigkeit und zur Inkarnation ist für ihn die alles entscheidende Achse christlicher Existenz wie auch theologischer Erkenntnis. Damit entscheidet er sich gegen eine bloß intellektualistisch vorgehende und propositionell lehrende Neoscholastik. Im Gegensatz zum Koran – wo es kaum geschichtliche Bezugspunkte gibt – ist die Heilige Schrift intentional reich an geschichtlichen Kontexten. Die aus dem Offenbarungsgeschehen damit konsequent resultierende Historisierung des Glaubens, besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, führte für nicht wenige christliche Denker zu einer Aufgabe vieler, bis dato tradierter Glaubensinhalte. Nicht so für den Priester und Theologen Ratzinger. Er wagt den Spagat zwischen der Theologie der letzten Jahrhunderte (sprich Manualisten wie Suárez, Molina, und Kajetan und Neoscholastik) und der gegenwärtigen theologischen Forschung, die dezidiert historisch und kontextuell – und zu einem gewissen Grad personalistisch – vorgeht. Vertrauend auf die fortwährende Gegenwart des Heiligen Geistes tritt die Konsonanz des Glaubens und der Hl. Schrift mit dem Zeugnis der Märtyrer, der Kirchenväter, Mystiker und Heiligen, sowie mit der Liturgie, dem Leben und der Lehre der Kirche stärker ins Bild. Dabei affirmiert er neu die Intelligibilität des *fides quae*, d.h. der katholischen Glaubensinhalte; bereichert aber diese um die subjektive Dimension des *fides qua*, d.h. des – notwendigerweise – personal gedachten Glaubensaktes. In Verkennung dieser fast einzigartigen Leistung wird seine Theologie von vielen Seiten als vermeintlich »progressiv« vor und »konservativ« nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) apostrophiert. Gerade solche, aus der Politik entlehnte Prädikate verkennen nicht nur das Wesen der Theologie und des christlichen Glaubens überhaupt, sie tun auch der Größe des Theologen Ratzinger Unrecht. Dass sein Beitrag zur systematischen Reihe *Kleine katholische Dogmatik* durch seine Berufung auf den Bischofsstuhl von München-Freising 1977 auf einen Band beschränkt blieb, schmerzt ihn bestimmt.<sup>5</sup>

Als erster überhaupt übertrug er als junger Seminarist Thomas von Aquins *De Caritate* ins Deutsche. Dennoch wandte er in der Folge stärker anderen Theologen zu. In Augustinus entdeckte er einen Theologen, der von Gottes Initiative her denkt. Unerwartet erleuchtet Gott den menschlichen Geist. So gehört Ratzinger zu einer *illuminatorischen Denkrichtung*: die von Paulus‘ Damaskus Erlebnis, über Augustinus

<sup>5</sup> Johann Auer, Joseph Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Bde. I–IX, Regensburg, 1970–90. Hier Joseph Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. IX, *Eschatologie – Tod und Ewiges Leben*, 1975. Zuletzt verbessert aufgelegt 2007. Aufgenommen in: Papst Benedikt XVI, *Gesammelte Schriften*, 2007–. Hier Bd. 10, *Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und Theologie der Hoffnung*, Freiburg i. Br., 2012.

(*tolle et lege*), Anselm von Canterbury, Bonaventura, John Henry Newman (*cor ad cor loquitur*) bis Guardini reicht.<sup>6</sup>

Die Wiederbelebung der Patristik im Sinne einer Fortführung der Methode der Kirchenväter als eine gemeinsame Basis neben der Schrift für alle Katholiken und Christen ist mitunter auch seine bleibende Leistung. Sie erweist sich fruchtbar jetzt im ökumenischen Dialog. Die Erfolge im katholisch-orthodoxen, bzw. katholisch-orientalischen Dialog wären ohne den von Ratzinger insistierten Nexus von Schrift und Tradition nicht denkbar, oder zumindest weniger leicht erreichbar gewesen. Als *peritus* des einflussreichen Kölner Erzbischofs Josef Frings trug Ratzinger maßgeblich zur Gestaltung des Zweiten Vatikanums bei. In *Dei Verbum* ist er entscheidend dafür verantwortlich, dass die christliche Offenbarung als ein lebendiger, dynamischer Vorgang dargestellt wird.<sup>7</sup> Es ist die Selbstoffenbarung Gottes im Gottessohn Jesus Christus. Jesus Christus ist die definitive Offenbarung Gottes. Wie de Lubac bereits vorher, so insistiert Ratzinger während des Konzils, dass Schrift und Tradition die Offenbarung bezeugen, doch nicht mit der Offenbarung deckungsgleich seien.<sup>8</sup> Christus ist nicht bloß ein Übermittler einer Botschaft Gottes à la Hermes oder Merkur in der heidnischen Antike, sondern ist selber die göttliche Botschaft. Diese Vertiefung des Offenbarungsverständnisses bestimmt die Christozentrik des II. Vatikanischen Konzils. Ihre Betonung stellt die bleibende Leistung des Theologen wie späteren Präfekten und Papstes dar. Auch wirkte er an *Lumen Gentium* und *Ad Gentes* maßgeblich mit. Auch angeregt durch Benedikt, entdecken viele aus der Reformation hervorgegangene Mitchristen die Kirchenväter und Tradition neu oder überhaupt zum ersten Mal. Im Zuge dessen würdigen nicht Wenige ihre Gemeinsamkeiten mit der katholischen Kirche.

Gemeinsam mit der anthropozentrischen Wende lehnt Ratzinger eine einseitige Betonung von blutleeren Glaubenssätzen, eine abstrakt gefasste Ontologie und unreflektierte Berufung auf die kirchliche Hierarchie alleine ab.<sup>9</sup> Doch in dezidiertem Gegensatz auch zu einer sich vielfach populistisch gebenden anthropozentrischen Wende betont Ratzinger mit der *Ressourcement*-Bewegung – und mit der Gesamtkirche – die je größere Kontinuität der Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes in Jesus Christus im sakramentalen Raum kirchlicher Existenz in der zweitausendjährigen Kirchengeschichte.<sup>10</sup> Gerade diese mit Johann Adam Möhler (1796–1838) und Henri de Lubac (1896–1991) gedachte Selbstidentität von Kirche in Raum und Zeit erlaubt erst Entwicklung und Reform; letztere wurde von John Henry Newman (1801–1890)

<sup>6</sup> de Gaál, *The Theology of Pope Benedict*, S. 33–36.

<sup>7</sup> Emery de Gaál, »The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His theological Vision and Role,« in *Lateranum* LXXVIII/3 2012, S. 515–548, hier S. 524–530.

<sup>8</sup> Vgl. *Dei Verbum* 2. Vgl. Koch, »Der treue Sohn des Vaters,« in Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, S. 146–158.

<sup>9</sup> Lesenswert gerade weil es unter dem unmittelbaren Eindruck dieses Methodenwechsel verfasst wurde: Walter Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München, 1967.

<sup>10</sup> Für eine gute Darstellung siehe Gabriel Flynn, Paul D. Murray, *Ressourcement. A Movement for Renewal in twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, 2012. Dort wird auch die Frage erörtert, ob Ratzinger dieser Bewegung zuzurechnen sei: Lewis Ayres, Patricia Kelly and Thomas Humphries, »Benedict XVI: A *Ressourcement* Theologian?,« S. 423–439.

in klassischer Weise dargestellt.<sup>11</sup> Mit einem der Gründer der wegweisenden *Sources Chrétiennes* Serie<sup>12</sup> und nachmaligen Kardinal Jean Daniélou (1905–74) verortet Ratzinger den Glauben nicht im Sein (*ens*) und in Wesenheiten (*essentiae*), sondern im konkreten Dasein von Personen. Der Mensch als personal gerufene Freiheit ist innerhalb der Schöpfungsordnung zur Teilhabe am dreifaltigen Leben in Jesus Christus berufen. Wie der seinerzeitige Studienrektor im Freisinger Priesterseminar Alfred Läßle sich erinnert, bemerkte der Seminarist Ratzinger zu ihm: »ein *Summum Bonum* (höchstes Gut) bedürfe keiner Mutter.«<sup>13</sup> Diese grundlegende Einsicht führte entscheidend zu Ratzingers Hinwendung zum Kirchenvater Augustinus (354–430), zum jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) und zum Seligen John Henry Newman. Wesentlich mitbeeinflusst von Romano Guardini (1885–1968), erschlossen ihm diese Bonaventura (1217–74) und Josef Pieper (1904–97). Von Augustinus her gedacht ist für Ratzinger Christentum wesenhaft die Einheit von Liebe und Vernunft, die in der eucharistischen Kommunion je neu gelebt wird.

Die in der anthropozentrischen Wende vielfach implizit enthaltene Annahme, dass mit dem Methodenwechsel von einer klassisch-deduktiven Vorgehensweise zu einer historisch-induktiv arbeitenden Forschungsweise auch viele der Glaubensinhalte zur Disposition stünden, führte zu einer tiefgreifenden Krise des christlichen, wie auch näherhin des katholischen Glaubens. Zeitgleich feiert ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der seit der Aufklärung virulente Liberalismus seinen definitiven Einzug in das Bewusstsein aller Gesellschaftsschichten. Subkutan scheint diese epochale Entwicklung zu einer *de facto* Negation des *homo religiosus* allgemein wie auch der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 26) und des *Chalcedonense* (Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch)<sup>14</sup> binnenchristlich zu führen. Die Menschwerdung Gottes kann nicht mehr gedacht, geschweige denn existentiell wie glaubensmäßig eingelöst werden. Die epochal singuläre Folge ist die Depersonalisierung des Menschen, d.h. damit notwendigerweise einhergehend auch seine Liturgie- wie Demokratieunfähigkeit?

Ratzinger erkennt in einer bewussten Entweltlichung der Kirche und in der deziert christozentrischen Mittung des menschlichen Daseins die einzigen Möglichkeiten, eine solche Gefahr abzuwenden. Sein christologisches *Ceterum Censeo* ist ein eloquent vorgetragenes Korrektiv, das sich längerfristig in der gesamten Christenheit durchsetzen muss. Ja, er wird als ein prophetischer Visionär in die Kirchen- wie Weltgeschichte eingehen.

<sup>11</sup> Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Köln, 1957. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum; Kirche und Eucharistie im Mittelalter; eine historische Studie*, Einsiedeln, 1995. John Henry Newman, *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung*, München, 1922.

<sup>12</sup> Claude Mondésert, Jean Daniélou, Henri de Lubac, *Sources Chrétiennes*, Paris, 1941–.

<sup>13</sup> Gianni Valente und P. Azzardo, »Interview with Alfred Läßle,« in *30 Days*, 1 (2006), S. 60. Siehe auch: Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben, Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart, 1998, S. 46–67. Vgl. allgemein Kurt Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg, 2010. Josef Kreiml (Hg.), *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2010.

<sup>14</sup> DH 301–2.

Weder eine kantische Reduktion des Horizonts des Menschen auf den reinen Begriff des Christentums à la Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens*,<sup>15</sup> noch das naive Vertrauen auf eine immanentistisch verstandene Selbstperfektion der Menschheit allein aus den Kräften des Hier und Heute – etwa Stichworte Teilhard de Chardin, Ernst Bloch, Befreiungstheologie<sup>16</sup> – bieten tragfähige Lösungen. Der Mensch ist ungleich größer – und erst recht Gott. Inmitten der Studentenrevolte versucht der Theologieprofessor 1968, einem breiteren Publikum in seinem Klassiker *Einführung in das Christentum*<sup>17</sup> dies zu vermitteln; ein internationaler Bestseller, der in mindestens 17 Sprachen und in zahlreichen Auflagen seither erscheint. 1972 war er Mitbegründer der Fachzeitschrift *Communio*, die nunmehr in 14 Sprachen weltweit aufgelegt wird. Wegweisend sind auch die Dokumente *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1993) und *Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel* (2002), die er als Präfekt herausgab. Der *Weltkatechismus* (1993), die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung* (1999) und *Dominus Jesus* (2000) sind von langfristiger Bedeutung. In allem wird ein »inkarnatorischer Humanismus« sichtbar.<sup>18</sup> Wenngleich er nicht der einzige Deuter des letzten Konzils ist, so wird er mit Gewissheit als sein bedeutendster Interpret in die Geschichte eingehen. Gegen eine oberflächliche Lesart von *Gaudium et Spes* sieht er mit Balthasar und Guardini nicht Christus in der Welt, sondern die Welt in Christus eingeborgen.

Als die alles entscheidende Frage für die globale Menschheitsfamilie in den kommenden Dekaden wird sich die Frage herauskristallisieren: welcher Glaube, welcher Religionsstifter ist aufklärungsresistent? Was oder wer kann den Menschen vor sich selbst retten? Gibt es ein Jenseits der *Diktatur des Relativismus*, und damit ein Jenseits der ökonomischen Pragmatik? Mit diesen und ähnlich gelagerten Fragen werden allmählich alle Menschen weltweit im 21. Jahrhundert konfrontiert. In seiner *Jesus von Nazareth* Trilogie nimmt Papst Benedikt XVI. die Antwort vorweg. Gleich dem Ordensgründer Benedikt, der die Grundlagen für die Genese eines christlichen Mittelalters in Europa im dunklen Zeitalter der Völkerwanderungen legte, könnte nicht Papst Benedikt XVI. die Fundamente für eine, durch das Bekenntnis an den dreifaltigen Gott geadelte Weltgemeinschaft gelegt haben?

## II. Das Pontifikat Papst Benedikt XVI.

Man versteht die Leistung des knapp achtjährigen Pontifikats besser, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass Augustinus Gegenstand seiner Dissertation war. Gleich den Kirchenvätern verbindet auch er in einzigartiger Weise Theologie, Exegese und Kontemplation auf der Höhe der Zeit. Als er 2007 das Grab Augustinus' in Pavia be-

<sup>15</sup> Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br., 1976.

<sup>16</sup> Repräsentativ: Teilhard de Chardin, *Das Herz der Materie, Christus in der Materie – Die geistige Potenz der Materie – Die Messe über die Welt*, Düsseldorf, 2005. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, 1974. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München, 1973.

<sup>17</sup> Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1968.

<sup>18</sup> Tracey Rowland, »Always Christ at the centre,« in *The Tablet*, 16. Februar, 2013, S. 10f, hier S. 11.

suchte, bemerkte er, dass dieser afrikanische Kirchenvater seine zweite Bekehrung erlebte, als er zum Priester geweiht wurde und seine in Zurückgezogenheit verfolgten Studien aufgab, um in die Seelsorge zu gehen. Hinfort widmete er sich der Unterweisung der einfachen Bevölkerung in den erhabensten Glaubensgeheimnissen. Dabei habe er nicht aufgehört, Theologe zu sein. Vielmehr gab er nur die wissenschaftliche Sprache und den Lebensstil eines Gelehrten auf. Doch seine tiefe Theologie und klare Sprache beeindruckten einerseits das einfache Volk und überzeugten andererseits auch die Gelehrten.<sup>19</sup>

Die Seligsprechung John Henry Newmans (2010), der Besuch in Konstantinopel beim Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus (2010) und der Auftritt Benedikt XVI. 2011 in Martin Luthers (1483–1546) Augustinerkloster in Erfurt, der erste eines Papstes überhaupt, waren bedeutende äußere theologische Akzente des Pontifikats.

### 1. Drei Enzykliken – zum Glauben einladende Gebärden

In seiner ersten Enzyklika *Deus Caritas Est* (2005) bezieht sich der Verfasser auf den verwundbarsten Aspekt der Gegenwartskultur. Mit dieser Themenwahl erweist sich Ratzinger als ausgewiesener Augustinus-Fachmann und als tiefer Kenner der Hl. Schrift, der Heiligen, der Kirchenväter und der Theologen. Er zeigt die intrinsische Einheit von Natur und Übernatur auf. Daraus ergibt sich auch eine solch enge Einheit zwischen Glaube, Gottesdienst und Ethos, dass diese die göttliche *Agape* greifbar mache: »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,16).<sup>20</sup> Wie auch andernorts thematisiert Benedikt in diesem Text die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Glaube. Vieles wurde in den vergangenen Jahren unter dem nivellierenden Slogan »Gott ist Liebe« missverstanden. Für den Papst ist der christliche Glaube die Folge eines Ereignisses, einer Begegnung mit Gott als Person. Sie ist nicht die Konsequenz einer ethischen Option. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt ... das ewige Leben hat« (Joh 3, 16). Diese göttliche Zuwendung wird je neu erfahrbar in der Eucharistie. Der Papst spricht gar von einer »Mystik des Sakraments.«<sup>21</sup> Zuvor heißt es »Das Bild von der Ehe zwischen Gott und Israel wird in einer nicht auszudenkenden Weise Wirklichkeit.« Da die menschliche Ehe Gleichnis der bedingungslosen Treue Gottes zum Menschen ist, inhäriert ihr ein ausschließlicher und endgültiger Charakter.<sup>22</sup> Dies eröffnet dem Leser die Worte Augustinus': »Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Heiligste Dreifaltigkeit.«<sup>23</sup> Diese unauflösbare Einheit von Glaube, Gottesdienst und ethisch verantworteter Lebensführung nimmt die Kirche in ihrer Gesamtheit wie auch ihre

<sup>19</sup> *Zenit* vom 22. April, 2007.

<sup>20</sup> *Deus Caritas Est* 14. Siehe Christoph Binner, »'Deus caritas est.' Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Enzyklika von Benedikt XVI.« in Kreiml, *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart*, S. 169–185.

<sup>21</sup> *Deus Caritas Est* 13. Siehe auch Koch, »Gott ist Liebe,« in Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, S. 266–275.

<sup>22</sup> *Deus Caritas Est* 11.

<sup>23</sup> *Deus Caritas Est* 19. Vgl. Augustinus, *Confessiones* III, 6.

Mitglieder in die Pflicht, dieser Liebe je neu Ausdruck zu verleihen. Das Endziel solcher *Caritas* ist nicht ein perfektes Diesseits, sondern die persönliche Mitteilung jener Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat. Diese persönliche Zuneigung kann nimmermehr ein Staat leisten.<sup>24</sup> Der Mensch ist wesenhaft auf eine solche Liebe hingeeordnet; doch erschlossen und ermöglicht wird diese nur durch den dreieinen Gott. Versuchte man, diese Perspektive zu eliminieren, so würde die Menschheit zerstört. Vor diesem Hintergrund gewinnen seine Worte zur Eröffnung des Konklaves 2005 an Konturen. Die »Diktatur des Relativismus« schließt nicht nur objektive Wahrheit – näherhin Gott als die Liebe – aus, sie schafft zugleich den Menschen ab.

Vor diesem Hintergrund erscheinen christliche Dogmen und Morallehre keineswegs als willkürliche Ge- und Verbote, sondern als Ausdruck der göttlichen Zuneigung zum Menschen in seiner Geschichte. Damit werden sie zum Ermöglichungsgrund für eine Antwort des Menschen auf Gottes Initiative. Die Dynamik dreifaltiger und Christi Liebe wirft ein Schlaglicht auf die Identität von Wahrheit und Liebe im einen göttlichen Ursprung, auf den jeder Mensch *qua homo* ausgerichtet ist. Benedikt unterstreicht, dass *vera caritas* (wahre Liebe) und *cara veritas* (geliebte Wahrheit) aus dem einen innertrinitarischen Leben hervorkommen.<sup>25</sup>

Der dreifaltige Gott befreit den Menschen von der Fron, sich selbst bestimmen zu müssen. Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Martin Heidegger (1889–1976) verherrlichten das Projekt eines Selbstentwurfes des Menschen. Rudolf Bultmann (1884–1976) und in dessen Kielwasser andere Theologen meinten, durch das Programm der Entmythologisierung den Menschen zu einem besseren Selbstverständnis zu befreien. All dies führte aber nur zu einer Aushöhlung der christlichen Botschaft. Es ist offenbar für Benedikt müßig, die transzendente Ästhetik Kants ad absurdum zu führen. Die radikale Andersheit Gottes überrascht. Augustinisch gedacht: es ist göttliche Liebe, die den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung gleichsam erleuchtet.<sup>26</sup> »(D)er Wille Gottes (ist) nicht mehr ein Fremdwille ... für mich, de(r) mir Gebote von außen auferleg(t), sondern mein eigener Wille aus der Erfahrung heraus, dass in der Tat Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst.«<sup>27</sup> Dies führt zum wahren Humanismus.<sup>28</sup>

Dies erleichtert den Zugang zu seiner zweiten Enzyklika *Spe Salvi* (2007). Er stellt fest, christliche Hoffnung sei wichtig für eine gesunde Selbstkritik der Moderne,<sup>29</sup> um eine letztlich menschenverachtende Immanentisierung der eschatologischen Hoffnung auszuschließen – wie etwa in der Französischen Revolution und im Marxismus geschehen. Er weist darauf hin, dass Adorno und Horkheimer einräumen, das Projekt einer Beseitigung von Angst aus dieser Welt sei geschei-

<sup>24</sup> *Deus Caritas Est* 28.

<sup>25</sup> Augustinus, *De Trinitate* IV, *Prooemium*, 39. Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 28, Zeile 29 sowie *Confessionem libri tredecim* VII, 10, Zeile 12.

<sup>26</sup> Roch Kereszty, »Deus Caritas Est: A Potential to Renew Christian Life and Thought,« *Communio* 33 (Herbst 2006), S. 473–490, hier S. 490. Siehe auch Denis Farkasfalvy, »Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology,« in *Communio* 34 (Herbst 2007), S. 438–453.

<sup>27</sup> *Deus Caritas Est* 17. Vgl. Augustinus, *Confessiones*, III, 6,11.

<sup>28</sup> *Deus Caritas Est* 9.

<sup>29</sup> *Spe Salvi* 22.

tert.<sup>30</sup> Der Papst bekräftigt, dass die Vernunft des Glaubens bedarf, um zu sich selbst zu kommen.<sup>31</sup> Sonst würde man nur einem kruden sozialen Darwinismus Vorschub leisten.<sup>32</sup> Auch unter nichtchristlichen Vorzeichen bleibt Hoffnung ein zentraler Topos menschlicher Existenz und der Gegenwart – doch inhaltlos. Mit der nur ihm eigenen Luzidität formuliert der Papst: Hoffnung wird gemeinschaftlich erfahren und getragen, und erst so wahr und authentisch. »Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen; nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich.«<sup>33</sup> Hoffnung sei ein unauslöschbares Datum menschlicher Existenz. Schon in der Irrlehre der Pelagianer macht er die Gefahr aus, statt eschatologische Hoffnung zu leben sich des ewigen Lebens durch eine Versicherungspolice zu vergewissern.<sup>34</sup>

Er erinnert die Leser an Dostojewskis Roman *Die Gebrüder Karamazov*. Dort protestiert der russische Autor gegen einen Gott, der alle, unbesehen ihrer Hoffnung und Verdienste, erlöste.<sup>35</sup> Hoffnung muss je neu eingeübt werden von jeder Generation. Sie ergibt sich nie automatisch, ist nie das Destillat der reinen Vernunft (Kant und Rahner) und kann nicht einfach tradiert werden.<sup>36</sup>

In der Enzyklika *Caritas in Veritate* (2009) baut der Papst auf dem in *Populorum Progressio* und *Sollicitudo Rei Socialis* bereits Gesagten auf. Bezeichnenderweise ist hier der Ausgangspunkt nicht ein äußerer Anlass, wie etwa die globale Wirtschaftskrise von 2008. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist der entscheidende *point d'appui*. Die in der Gestalt Jesu erkannte Einheit von Wahrheit und Liebe nimmt den Menschen in die Pflicht, sich auch für eine gerechte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung einzusetzen.<sup>37</sup> »Ein Christentum der Liebe ohne Wahrheit kann nicht leicht mit einem Vorrat an guten, für das gesellschaftliche Zusammenleben wohl nützlichen, aber nebensächlichen Gefühlen verwechselt werden.«<sup>38</sup> Hierzu ist die übernatürliche Tugend des Glaubens erforderlich. Diese weiß um die Priorität von Pflichten gegenüber Rechten,<sup>39</sup> um die intrinsische Verbindung zwischen Morallehre und Sozialethik<sup>40</sup> und um die wechselseitige Abhängigkeit zwischen »Humanökologie« und Umweltökologie.<sup>41</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung, philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, 1969. Siehe allgemein zu dieser Enzyklika Koch, »Der Mensch braucht Gott, sonst ist er hoffnungslos,« in: Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, S. 276–279. Rudolf Voderholzer, »Spe salvi« – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika,« in Kreiml, *Christliche Antworten zu Fragen der Gegenwart*, S. 186–211.

<sup>31</sup> *Spe Salvi* 23.

<sup>32</sup> *Spe Salvi* 26.

<sup>33</sup> *Spe Salvi* 48. Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1032.

<sup>34</sup> Joseph Ratzinger, *Auf Christus schauen: Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe*, Freiburg i. Br., 1989, S. 42f.

<sup>35</sup> *Spe Salvi* 44.

<sup>36</sup> *Spe Salvi* 24.

<sup>37</sup> *Caritas in Veritate* 1–5.

<sup>38</sup> *Caritas in Veritate* 4.

<sup>39</sup> *Caritas in Veritate* 43.

<sup>40</sup> *Caritas in Veritate* 15. Koch, »Im Dienst einer ganzheitlichen Entwicklung,« in: Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, S. 280–288. Siehe Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Gottes Projekt, Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg, 2009. Ebenso: Josef Spindelböck, »Die Sozialenzyklika ›Caritas in veritate.‹ Ein Wort zur rechten Zeit,« in Kreiml, *Christliche Antworten auf Fragen der Gegenwart*, S. 212–249.

<sup>41</sup> *Caritas in Veritate* 51.

Der Philosoph Theodor Adorno (1903–69) meinte, es gäbe keine höhere Form der Zuwendung als die Verhinderung, dass jemand an Hunger stürbe.<sup>42</sup> Benedikt XVI. weist indirekt einen solchen platten Materialismus als grausam ab, denn der Mensch sei größer, hungere nach mehr als bloß nach der Aufrechterhaltung seines vegetativen Systems. Wahre Brüderlichkeit wird im christlichen Humanismus erreicht, der göttliche Barmherzigkeit widerspiegelt. Christus definiert menschlichen Hunger größer und realistischer. Die in der Wahrheit gelebte Liebe bringt wahre Freiheit hervor und bildet das Fundament für eine »ganzheitliche menschliche Entwicklung.«<sup>43</sup> Es sei die Einheit von Liebe und Wahrheit, die christliches Engagement in der Welt motiviere und Beiträge für Gerechtigkeit und Frieden leiste.<sup>44</sup> Es ist die Berufung eines Christen, die Liebe Christi zu verkünden, unter anderem durch den Aufbau der irdischen Stadt als eine Stadt gekennzeichnet durch Einmütigkeit und Frieden, die das himmlische Jerusalem vorwegnimmt.

## 2. Vier Reden – Sternstunden europäischer Geistigkeit

Unter den vielen Ansprachen, die Benedikt XVI. hielt, stechen vier heraus: 2006 in Regensburg, 2008 in Paris, 2010 in London und 2011 in Berlin. Sie werden gehalten in einer Zeit, als der europäische Kontinent einer riesigen Baustelle gleicht – doch *nota bene* ohne erkennbaren Bauplan – und sich in einer tiefen politischen wie wirtschaftlichen und kulturellen Krise befindet.

An seiner letzten Wirkstätte als Theologieprofessor hielt er die wohl medial bekannteste Rede. Zu diesem Anlass wendet er sich gegen eine Domestizierung des Glaubens im Sinne Adolf von Harnacks (1851–1930) Plans eines Glaubens innerhalb des Horizonts religionswissenschaftlicher Studien. Es wäre töricht, argumentiert der Papst, würden Menschen nach Glück suchen, ohne die Hilfe göttlicher Gnade zu beanspruchen. Allein eine gottbezogene Vernunft verweigert sich Gewalt, Terror und Totalitarismus, denn sie weiß sich dem Voluntarismus diametral entgegengestellt. Gleichzeitig wendet sich Benedikt gegen das Projekt einer Enthellenisierung des Christentums. Es gebe eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem griechischen Verständnis von Welt und dem biblischen Gottesglauben.<sup>45</sup> Denn die menschliche Vernunft greife immer schon über sich selber hinaus. Hier wurde das »Vernunftpotential« des christlichen Monotheismus unübersehbar unterstrichen.<sup>46</sup> Die Wiedergabe einer Frage, die der byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologus an einen Moslem stellte, ob sich nämlich der Islam mit Gewalt verbreiten möchte,

<sup>42</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflektionen aus einem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, 2004, S. 109.

<sup>43</sup> *Caritas in Veritate* 18.

<sup>44</sup> Vgl. *Libertatis Conscientiae* 2–4 (1986).

<sup>45</sup> *Regensburger Rede* 17.

<sup>46</sup> Alfons Knoll, »Vernunft oder Gewalt? Gegenwärtige Monotheismuskritik im Licht der Regensburger Papstrede,« in *Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, hrsg. von Christoph Dohmen, Regensburg, 2007, 47–57. Siehe auch Thomas Heinrich Stark, »Glaube und Vernunft. Eine Relecture der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI,« in Kreiml (Hg.), *Christliche Antworten auf Fragen der Gegenwart*, S. 35–65.

war zunächst Anlass für heftige moslemische Reaktionen. Doch provozierte die Rede viele Moslems, sich die Frage zu stellen, ob der Islam tatsächlich eine Religion der Gewalt sei. Seit dem ersten Schreiben von 38 moslemischen Gelehrten und Repräsentanten an Benedikt im Oktober 2006 ist ein noch nie zuvor dagewesener, respektvoller und fruchtbarer katholisch-moslemischer Dialog *usus* geworden.

In der französischen Hauptstadt sprach er vor 700 Kulturschaffenden im historischen *Collège des Bernardins*, einem ehemaligen Zisterzienserkloster, das der verstorbene Kardinal Jean-Marie Lustiger (1926–2007) in eine Begegnungsstätte zwischen dem christlichen Glauben und der französischen Geisteswelt verwandelte. Dabei legte der Papst dar, welche Desiderate die klösterliche Spiritualität für das Europa der Gegenwart bietet. Christliche Weisheit, wie vom Mönchtum erstrebt, ist ein *quaerere Deum*. »In der Wirrnis der Zeiten, ... wollten sie das Wesentliche tun – sich bemühen, das immer Gültige und Bleibende, das Leben selber zu finden. Sie waren auf der Suche nach Gott. Sie wollten aus dem Unwesentlichen zum Wesentlichen, zum allein wirklich Wichtigen und Verlässlichen kommen.« Der Mensch bringt sich in Dialog mit dem Wort Gottes. Dies geschieht durch Schriftstudium und Gebet. Doch es kulminiert im zu Musik gewordenen monastischen Gebet: »*Coram angelis psallam Tibi, Domine*« (vgl. Ps 138, 1). In dieser Bewegung der Seele zu Gott wird das göttliche Wort inmitten der unzähligen menschlichen Worte präsent. Das Wort Gottes ist gerade nicht identisch mit der Hl. Schrift, wie auch der *Weltkatechismus* lehre.<sup>47</sup> Präzise dies ermöglicht es stets neu, die innere Bewegung um die dynamische Einheit des biblischen Ganzen als eines Buches, in dem der *Logos* spricht, zu erkennen. Die Meditation über das Wort verharrt nicht mechanisch darin, sondern evoziere und verpflichte zu Erkenntnis und Liebe. Dies stelle eine Spannungseinheit zwischen Verpflichtung und Freiheit her, die die monastische Lebenswelt auszeichne und auch die Grundlage für die gesamte abendländische Kultur bilde. Es gehöre zum Unglück des gegenwärtigen Europa, diese Einheit nicht mehr in den Blick zu nehmen. Dies führe zu »subjektiver Willkür und fundamentalistischem Fanatismus.« Eine solche, vom Mönchtum vorgelebte Verlebendigung des Wortes führe zu Kultur, zum »*labora*« des Ordensgründers Benedikt. Europa wäre undenkbar ohne diese Verbindung von »*ora et labora*.« Müsse nicht eine Trennung der Beiden zu einer Zerstörung der Welt führen? Hoffnung habe einen Namen, sagt der Papst: denn der Grund unserer Hoffnung ist der *Logos*, die menschengewordene Vernunft Gottes, Jesus Christus (1 Petr 3,15). Für den Papst ist die Bedeutungsfülle des Wortes *Logos* maßgeblich. In Fortführung der griechischen Logosphilosophie ist für den Christen der Spätantike Christus als der *Logos* der Urgrund allen Daseins, der die Vernünftigkeit der Welt gewährleistet, erst erschließt und der Menschheit ihre Urgestimmtheit zurückgibt.<sup>48</sup> »*Quaerere Deum* – Gott suchen und sich von ihm finden lassen, das ist heute nicht weniger notwendig denn in vergangenen Zeiten.« Eine

<sup>47</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 108.

<sup>48</sup> Hierzu vgl. Rudolf Schnackenburg, »Die Herkunft und Eigenart des joh. Logos-Begriffs,« in Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1–4, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. IV/1, Freiburg i. Br., 1979, S. 257–269.

Zivilisation, die das *quaerere Deum* ins Private verlagert, führe unweigerlich dazu, der Vernunft ihre größten Fähigkeiten zu verweigern.<sup>49</sup>

Ein analoges Anliegen verfolgte Benedikt XVI. in der *Westminster Hall* (2010). »Die Welt der Vernunft und die Welt des Glaubens – die Welt der säkularen Rationalität und die Welt religiöser Gläubigkeit« brauchen einander. Dies war bereits die vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation 2004 in der Kathedrale zu Bayeux anlässlich der sechzigsten Wiederkehr der Landung der Alliierten in der Normandie vertretene These: es gebe »eine Pathologie der Vernunft« und »eine Pathologie der Religion.« Nachdem er die »*common law tradition*« Englands würdigte und das vom hl. Thomas More durchlittene »Dilemma« zwischen Caesar und Gott tangierte, stellt er fest, dass Religion nicht die Aufgabe habe, die Polis mit Normen zu versorgen, sondern vielmehr »bei der Suche nach objektiven moralischen Prinzipien zur Reinigung und Erhellung der Vernunftanstrengung« beizutragen. So sei die Aufgabe von Religion, als Korrektiv der Vernunft zu dienen; denn ohne Beziehung zum Glauben drohe die Vernunft, in die Irre zu gehen. Deshalb sollen die Zuhörer den Dialog zwischen Vernunft und Glaube auf allen Ebenen fördern, damit es zu einer ganzheitlichen (»*integral*«) Entwicklung des Menschen komme. Erst auf dieser Grundlage können Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit und Versammlungsfreiheit gewährleistet werden.

Vor dem Bundestag in Berlin 2011 wird das »hörende Herz« König Salomons (1 Kön 3,9) zum Ausgangspunkt gewählt und mit Augustinus festgestellt, dass ohne Gerechtigkeit der Staat Räubern anheimfalle. Er wiederholt: von der Offenbarung lasse sich keine staatliche Rechtsordnung ableiten. Die »vorchristliche Verbindung von Recht und Philosophie« führte letztlich zur Menschenrechtserklärung von 1798 und zum deutschen Grundgesetz von 1949. Sowohl das Bild des hörenden Herzens Salomons wie das Naturrecht weisen daraufhin, dass das Gewissen auf etwas verwiesen ist, das dem Politischen stets vorgelagert sei. Doch werde die menschliche Vernunft auf Positivismus reduziert – wie in der Gegenwart geschehen –, so verzichte man auf die klassischen Quellen von Recht und Ethik. Dann werde der Mensch verkürzt wahrgenommen, das Gemeinwesen werde kulturlos und radikale Tendenzen würden gefördert. Implizit stellt der Nachfolger Petri die Frage, ob nicht die ökologische Bewegung ins Leere ziele, wenn sie die Umwelt nicht als Gott-gewollte Schöpfung wahrnimmt. »Von der Überzeugung eines Schöpfungsgottes her ist die Idee der Menschenrechte, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht, die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwürde in jedem einzelnen Menschen ... entwickelt worden.« Europa dürfe sich nicht von der Symbiose von Athen mit Jerusalem lossagen.

In bedeutenden Hauptstädten der EU empfiehlt Benedikt XVI. die Spannungseinheit von Glaube und Vernunft als heilsames Korrektiv einem an zündenden und integrierenden Ideen armen Europa. Fern von jedwedem Pathos tritt er einladend und mahnend zugleich auf, gleich einem alttestamentlichen Propheten – sachlich argumentierend und ohne belehrend oder gar verbittert zu wirken. Es ist bezeichnend für

<sup>49</sup> Siehe Kurt Koch, »Gott ist Logos und Liebe,« in Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns*, S. 14–44.

die Qualität des öffentlichen Diskurses, dass es danach kaum eine angemessene Diskussion dieser Gedanken, geschweige denn eine Würdigung derselben gab. Dabei ist der Theologenpapst nicht originell, sondern original: er schöpft aus den Quellen des Lebens, aus dem Glauben. Er greift in besonders beredter Weise auf die Lehre zurück: Mt 22, 15–22 par. und die Zweischwerterlehre Papst Gelasius‘ (492–6). So politisch inopportun dieses Heilmittel auch sein mag, es ist keine Alternative in Sicht.

### 3. Die *Jesus von Nazareth* Trilogie

Der Erfolg dieser in der Jesusliteratur einzigartigen Serie gründet im Umstand, dass Benedikt die Theologie in ihrer Gesamtheit herausfordert, sich neu als eine dezidiert ekklesiale Berufung zu verstehen. »Der Riss zwischen dem ›historischen Jesus‹ und dem Christus des Glaubens« soll überwunden werden. Fern von einer unreflektierten Mimikry der Evangelien, ist die Trilogie ein Aufruf an die Gegenwartstheologie, den Geist der Patristik fortzuführen. Wissenschaftliche Forschung und Textkritik sind für ein solides Bild Jesu Christi unerlässlich. Der Verfasser gebraucht exemplarisch die Erkenntnisse verschiedener Disziplinen um sein Bild Jesu zu zeichnen. Doch insistiert der Papst darauf, dass, wenn Gott tatsächlich Liebe sei, und er den Menschen dazu einlädt, an dieser ewigen Zuneigung teilzuhaben, dann sind auch Theologen gerufen, die Glaubensgeheimnisse zu artikulieren. Es ist auch die Theologie als strenge Wissenschaft, die den Menschen zu einer christlichen Lebensführung inspirieren sollte. Sonst drohe »die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, ... ins Leere zu greifen.«<sup>50</sup>

Insofern vermittelt Benedikt in seiner Trilogie ein synthetisches Bild des Christusgeheimnisses. Das Gebet Jesu zeigt etwas vom Wesen der innertrinitarischen Teilhabe von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Die Jünger werden in diese Beziehung miteinbezogen. Somit werden Ekklesiologie und Anthropologie auf die Gestalt Jesu hin gemittelt. Dies bildet die Grundlage für eine »positive Säkularität.« Ist der menschliche Wille einmal mit dem Willen Christi vereint, dann vermag dieser kreativ, je nach kulturellen Gegebenheiten unterschiedlich, die Welt in Christus umzugestalten.

Deshalb stellt diese Trilogie mitnichten eine illegitime Vermengung von Theologie und persönlichem Gebet dar.<sup>51</sup> Weil Benedikt von der Patristik inspiriert ist, führt Theologie auch für ihn unweigerlich zur Kontemplation. Hierdurch überwindet er frühere neoscholastische Christologien, die auf abstrakten Kategorien aufbauten, um

<sup>50</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth, Teil I*, Freiburg i. Br., 2006, S. 11. Für unterschiedliche Reaktionen siehe Thomas Söding, (Hrsg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Freiburg i. Br., 2007. Jan-Heiner Tüch, (Hrsg.), *Annäherungen an »Jesus von Nazareth«*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern, 2007. »Jesus von Nazareth« *Kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger*, Münster – Berlin, 2007. Josef Kreiml, »Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Benedikt XVI. Zum Jesus-Buch des Papstes,« in Kreiml, *Christliche Antworten auf die Gegenwart*, S. 152–168.

<sup>51</sup> In Gegensatz zur Deutung Schreibers. Vgl. Stefan Schreiber, »Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch,« in *Theologische Revue*, Jahrgang 103, 2007, S. 355–362.

das Christusgeheimnis begrifflich zu fassen, aber isoliert für sich eher einer persönlichen Begegnung mit der Person Christi hinderlich gewesen wären.<sup>52</sup> Da es ihm um diese persönliche Begegnung immer zu tun ist, stellt er fest: »Zu dem Jesus-Buch ... bin ich lange innerlich unterwegs gewesen.«<sup>53</sup> Gerade die Wendung »unterwegs gewesen« drückt diese persönliche, meditierend-betende Dimension aus. Alles kommt darauf an, ob der Christ mit dem Apostel Thomas ausrufen kann »Mein Herr und mein Gott« (Joh. 20,28). Dies erst ermöglicht dem Christen, gemeinsam mit Christus, wahrhaft »Kommunion« mit dem Vater, der die wahre Mitte der Person Christi ist.

So birgt diese Trilogie das Potential, den Weg für eine neuartige Theologie im 21. Jahrhundert zu weisen. Gleich den Kirchenvätern dient diese Theologie nicht so sehr einem imaginären akademischen Forum, sondern der Bereicherung der gesamten Kirche. Dank seiner synthetischen Kräfte bietet der Theologe Ratzinger ein Modell an, wie die oft beklagte postmoderne Fragmentierung der Theologie überwunden werden kann. Nicht ein unbarmherziges »publish or perish« für die akademische Lehre – als solipsistisches *l'art pour l'art*, – die sich kaum noch den Überblick über ihr eigenes Fach verschaffen kann, ist das Leitmotiv; sondern eine tiefe Mystagogie, die den Suchenden und Glaubenden dazu führen möchte, in Christus den Vater wahrzunehmen und damit am innertrinitarischen Leben teilzuhaben. Eine solcherart bestimmte Christologie setzt in fast revolutionärer Weise menschliche Rationalität neu frei.

Im sehr extensiven Kommentar zum Vaterunser offenbart der Verfasser, dass der einzig mögliche Zugang zu Jesus Christus durch das Gebet geschieht.<sup>54</sup> Methodisch geht er mittels der »kanonischen Exegese« (vom protestantischen Exegeten Brevard Childs als »canonical exegesis« eingeführt) vor: es geht Ratzinger um das »Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift.«<sup>55</sup> Dies ist signifikant, denn sie führt die historisch-kritische Methode weiter und lässt sie erst zur »eigentlichen Theologie werden.«<sup>56</sup> Er ist überzeugt, dass sowohl der Glaubensentscheid als auch die historische Vernunft eine »christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht,« legitimieren. Die nachösterliche, kirchliche Bekenntnisbildung ist unhintergebar. Es gibt schlechterdings keinen anderen Zugang zur Schrift und zu Jesus Christus.<sup>57</sup> Folgerichtig fängt die Serie mit der Taufe Jesu im Jordan an. Nur Theologie erschließt die Gestalt Jesu. Nicht gegen, sondern mit den ökumenischen Konzilien von Nizäa und Chalcedon werde die biblische Gestalt Jesu verständlich. Jesus ist der Gottessohn und damit Gott selber: »eines Wesens mit dem

<sup>52</sup> Aufgrund der reichen Andachtsformen und der stärkeren Innerlichkeit vergangener Jahrhunderte, wurde dies allerdings seinerzeit nicht als ein Manko, sondern als Ausweis der überlegenen Rationalität des katholischen Glaubens gesehen.

<sup>53</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 10.

<sup>54</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 161–203.

<sup>55</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 17. Siehe Brevard S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, Darmstadt, 2003.

<sup>56</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 18.

<sup>57</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 350.

Vater.«<sup>58</sup> Es ist die ewige Person Christi, die erst jeden Menschen in jeder Epoche anspricht und Würde zuerkennt.<sup>59</sup> In Marias Glauben und Leben erkennt er gelebte Freiheit. Gemeinsam mit dem Gottessohn empfiehlt er die Muttergottes als Schlüssel für die Anthropologie und als Korrektiv für eine falsch verstandene Freiheit.<sup>60</sup>

Er rehabilitiert das Johannes-Evangelium.<sup>61</sup> Immer wieder entdecke man: bei Johannes läge »nie bloß privates Erinnern (vor), sondern es ist das Erinnern in und mit dem Wir der Kirche ... Weil das Erinnern, das die Grundlage des Evangeliums bildet, durch die Einfügung in das Gedächtnis gereinigt und vertieft wird, ist darin in der Tat das bloß banale Tatsachengedächtnis überschritten.«<sup>62</sup> All dies geschieht im Wissen um eine »Rationalisierung der Welt« durch den ewigen *Logos*, Jesus, der sowohl die antike »Dämonenfurcht« als auch die postmoderne »Chaostheorie« überwindet.<sup>63</sup> Der mit dem amerikanischen Rabbi Jacob Neusner geführte Gedankenaustausch bereichert das Werk.

Die *Jesus von Nazareth* Trilogie setzt mustergültige Maßstäbe gleichermaßen für die Exegese wie allgemein für die Theologie im 21. Jahrhundert. Sie ist konsequent modern und aufgeklärt. Sie nimmt die kantische Epistemologie mit ihrer These der Unerreichbarkeit des *Ding an Sich* ernst und überwindet diese. Die Hoffnung einer Erneuerung, einer »neuen Synthese« der Bibelwissenschaften äußerte er bereits 1988 in der *Erasmus Lecture*.<sup>64</sup> In der Tat, Ratzinger selber ist es vergönnt, einige bemerkenswerte Dinge mit dieser Trilogie zu erreichen: 1. Ein Zugang zu Jesus Christus geschieht nur über das Gebet, 2. Jede Christologie hat die Gottessohnschaft Jesu als Ausgangspunkt zu nehmen. 3. Nur eine hohe Christologie, d.h. eine, die Ernst macht mit der Präexistenz und Einheit Jesu mit dem Vater, ist in der Lage, auch die Einheit der Heiligen Schrift zu denken. Der Zusammenhang von Mt. 11,25–27 und Lk. 10,21f mit Joh. 10,14f ist entscheidend. Darin erkennt man neu die Konsistenz zwischen dem synoptischen Christusverständnis mit jenem des Johannes-Evangeliums, 4. Vor diesem Hintergrund wird Vieles im Schriftverständnis der Väter und des Mittelalters stimmig und lädt zu einer *relecture* ein, 5. Der Glaube ist eine legitime Form von Kenntnis, 6. Ergänzt durch eine Hermeneutik der kanonischen Exegese weiß die historisch-kritische Exegese um ihren Eigenwert in der Kirche, 7. Die gegenwärtige Kirche ist Teil der lebendigen Tradition, und 8. In Fortführung der *Ressourcement* Bewegung integriert diese Trilogie Schrift, liturgische Praxis, Kirchlichkeit, Ethik, Patristik, Spiritualität und das Zeugnis der Heiligen; ja, Konturen einer Neupatristik werden sichtbar.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 369.

<sup>59</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 49.

<sup>60</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 46.

<sup>61</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 259–331.

<sup>62</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 273.

<sup>63</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 211.

<sup>64</sup> Joseph Cardinal Ratzinger, »Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today,« in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Richard J. Neuhaus (Hrsg.), Grand Rapids, 1989, S. 1–23.

<sup>65</sup> Vgl. Benedikt XVI, *Die Kirchenväter – frühe Lehrer der Kirche*, Regensburg, 2008. Benedikt XVI, *Auf dem Fundament der Apostel. Katechesen zum Ursprung der Kirche*, Regensburg, 2007. Benedikt XVI, *Mit den Heiligen durch das Jahr: Meditationen*, Freiburg i. Br., 2010.

### Schluss

Im Abschnitt »Der Hirte« schreibt Ratzinger:

»Jesu eigenes Ich ist immer hineingeeffnet in das Sein mit dem Vater; er ist nie allein, sondern nur im Sich-Empfangen und -Zurückgeben an den Vater. »Meine Lehre ist nicht meine Lehre«, sein Ich ist das in die Trinität hinein geöffnete Ich. Wer ihn kennenlernt, »sieht« den Vater, tritt in diese seine Gemeinschaft mit dem Vater ein. Gerade dieser dialogische Überschritt, der im Begegnen mit Jesus liegt, zeigt uns wieder den wahren Hirten, der uns nicht in Besitz nimmt, sondern uns zur Freiheit unseres Seins führt, indem er uns in die Gottesgemeinschaft hineinführt und selber sein Leben gibt.«<sup>66</sup>

Der pathosfreie Rücktritt Papst Benedikt XVI. und seine Hinwendung zur tieferen Kontemplation in der Abgeschlossenheit des ehemaligen Klosters »*Mater Ecclesiae*« in den Vatikangärten liegen in der inneren Logik seiner priesterlichen Existenz, seiner Theologie und seines hohen Verständnisses vom Papstamt. Dort tritt er tiefer in das Christusgeheimnis ein und lädt auch uns dazu ein, den gleichen Weg zu beschreiten. Gerade so dient er der Kirche weiterhin als Hirte in ihrem geographischen Herzen.

---

<sup>66</sup>Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Teil I*, S. 328.

# Die Sakramente als Konkretion der Heilsgeschichte

*Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten*

Die Sakramente der Kirche sind keine einzelnen Willkürhandlungen. Sie stehen im Zusammenhang der von Gott eröffneten Heilsgeschichte. Die Vernachlässigung der dogmatischen Sakramententheologie in den neuen Studienplänen könnte ein negativer Stimulus sein, um heute über die Bedeutung und Einordnung der Sakramentalität des katholischen Christentums vermehrt nachzudenken und sich um eine Kontextualisierung der Sakramente zu bemühen. Dieser Beitrag ist ein Versuch, die Sakramente der Kirche als Verdichtung des Heilshandelns Gottes auf den konkreten Menschen hin zu begreifen. Dabei liegt das besondere Augenmerk auf der Frage, warum die Geschichte Gottes mit dem Menschen nach seiner Erschaffung, dem Sündenfall und der gnadenhaften Heimholung in die Gemeinschaft mit Gott in sinnenfällige Zeichenhandlungen mündet. Nach einer anfänglichen Klärung des mit dem Begriff Heilsgeschichte Gemeinten und der Verankerung der Heilsgeschichte in der Trinität soll der christologische Aspekt erörtert werden. Dabei geht es vor allem um die Vergegenwärtigung des Christus-Mysteriums in den Sakramenten. Danach möchte ich auch auf den anthropologischen Aspekt eingehen und in diesem Zusammenhang die Relevanz des Leiblichen für die menschlichen Grundvollzüge herausstellen. Es geht darum, wieso rituelle Zeichenhandlungen für unsere Beziehung zum Anderen und auch zu Gott unverzichtbar sind. In sakramententheologischer Hinsicht soll die relative Notwendigkeit der Sakramente und die Heilsgewandtheit Christi in der Kirche Thema sein. Den Schluss bilden einige Punkte über die Krise des Sakramentalen im heutigen Bewusstsein, um daran einige Desiderate zu knüpfen, die auf eine Verlebendigung der sakramentalen Glaubenspraxis zielen.

## *I. Heilsgeschichte*

### **1. Begriffliche Klärung von »Heilsgeschichte«**

Was die Sakramente sind, kann man nicht verstehen, wenn man nicht die heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Gottes bedenkt. Von Heilsgeschichte lässt sich nur reden, wenn der Sinn der Geschichte, den Gott mit der Menschheit intendiert, in der Geschichte bereits offenbar geworden ist. Dies ist nach unserem Glauben in Jesus Christus geschehen. Durch ihn wurde das Verhältnis jedes Menschen zu Gott verändert. Darum ist der christliche Glaube auch eine universale Größe, so wie die Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen eine universale Tragweite besitzt. Um dies zu verstehen, muss man die neutestamentliche Grundüberzeugung revitalisieren, dass Christus nicht nur der historische Jesus, sondern zugleich der universale und deshalb kosmische Christus ist.

Wenn wir Heilsgeschichte sagen, meinen wir, dass das Gott-Welt-Verhältnis in der Erwählung Israels und der Kirche konkret wird und dass das Heil des Menschen

in einer geschichtlichen Vermittlung erfahrbar wird. Das spezifisch christliche Verhältnis von Gott und Mensch ist als ein sakramentales zu charakterisieren, wie sich im Verlauf dieses Beitrags noch herausstellen soll. Was ist aber der Inhalt des Heils, das in den Einzelmysterien oder Sakramenten der Kirche dem Menschen geschenkt wird? Es ist der durch die Sünde unterbrochene, ja geradezu zerstörte Prozess der Wiederaufnahme des Menschen in die Fülle des dreifaltigen göttlichen Lebens. Der göttliche Plan besteht in einer herrlicheren Wiederherstellung der Menschheit und des Kosmos zu einem Heiligtum Gottes und zu seinem Reich, in dem Er »alles in allem« sein wird (1 Kor 15,28).

Gott will das Heil des Menschen, das in der eschatologischen Gottesherrschaft verwirklicht werden soll. Er bindet sein Handeln zum Heil des Menschen an geschaffene Zeichenhandlungen. In den Sakramenten passt Gott sein Heilswirken den leiblichen, geschichtlichen und sozialen Daseinsbedingungen des Menschen an. Die Ursünde hat die Natur des Menschen verletzt. Dieser neigt daher zu einer idealistischen Spiritualisierung und Entweltlichung des Glaubens oder auch zu einer Vereinnahmung göttlicher Kraft in magischen Ritualen. Wenn Gott dem Menschen gerade im sinnlichen Zeichen begegnet, so soll der Mensch auf seine endliche Natur hingewiesen werden, die zum Medium der personhaften Begegnung mit Gott wird, auch wenn sie selbst der Heilung bedarf.

Für das Verständnis der christlichen Sakramente ist von besonderem Gewicht, dass das seit Ewigkeit in Gott existierende Geheimnis des Heils, sein Ratschluß zum Heil der Menschheit, in der Zeit und Geschichte verwirklicht wurde. Es wurde in einem die ganze Geschichte umfassenden Weg enthüllt. Auf diesem Weg wurden Zeichen und Geschehnisse, Versprechensworte und Taten, zu Mitteln der Offenbarung des Heils. Sie konnten als Vorhinweis auf das Geheimnis Christi und der Sakramente dienen.

## 2. Alter Bund: Israel als sakramentales Zeichen

Die Hl. Schrift erzählt von der Erschaffung des Menschen und seiner Erwählung, in die heilbringende Nähe Gottes zu treten und Gott ganz zu gehören. Nach der Trennung von Gott durch den Ungehorsam der Sünde begibt sich Gott auf die Suche nach dem verlorenen Menschen und bietet ihm eine sich steigernde Nähe an, die im Heilszeichen des Bundes konkret wird. Im AT begegnet uns die Gestalt des Abrahambundes mit seinen Verheißungen an den Urvater Israels und in der des Sinaibundes, der mit der Besprengung des Blutes besiegelt wird.

Ex 24,4–8. Blutritus am Sinai: *»Nun schrieb Mose alle Worte Jahwes nieder. ... In der Frühe des nächsten Morgens errichtete er einen Altar [...]. Darauf nahm Mose die Hälfte des Blutes und goß es in Operschalen, die andere Hälfte des Blutes sprengte er an den Altar. Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vor. Sie aber erklärten: »Alles, was Jahwe gesprochen hat, wollen wir tun und befolgen!« Hierauf nahm Mose das Blut und sprengte es gegen das Volk und sprach: »Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller dieser Bedingungen geschlossen hat.«* Gott begibt sich in eine geheimnisvolle Blutsverwandtschaft mit uns Menschen.

Bei Jer 31,31–34 heißt es: »*Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn – , an denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. [...] ich lege mein Gesetz in sei hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein [...] ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr.*« An die Stelle des gebrochenen Bundes vom Sinai wird Gott einen neuen Bund setzen, der, weil er dem Menschen ins Herz geschrieben sein wird, nicht mehr gebrochen werden kann.

Über dem Bund mit Abraham steht die Verheißung: »In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein« (Gen 12,3). Also hier sieht man: Nach der Erzählung von den Völkern, der zerbrochenen Schöpfungseinheit der Menschen wird von Gen 12 an ein einzelner Mensch der Stammvater mit seiner Familie und das daraus entstammende Volk in den Mittelpunkt der zu erzählenden Geschichte gestellt. Die partikuläre Erwählungsgeschichte dieses einen Volkes steht von Anfang an in Beziehung zu ihrem Ziel, zu dem Jahwe letztendlich alle Völker hinführen will. Israel vermittelt das Heil für alle Völker. Und als Medium des Heils, das zu allen gelangen soll, hat es eine sakramentale Funktion.<sup>1</sup>

Im Urchristentum sah man in den alttestamentlichen Heilszeichen auch Vorausbedeutungen der Sakramente des Neuen Bundes. Diese Sicht der heiligen Zeichen des Alten Bundes führte dazu, den alttestamentlichen Kult als von Vorbedeutungen auf den Dienst des neuen Gottesvolkes erfüllt zu sehen. Die Kirchenväter betrachteten in ihrer auf den typischen Sinn dringenden Exegese des AT das Bundeszelt, die heilige Lade, den Tempel, die Opferriten und das Priestertum als unvollkommene Hinweise auf die Verwirklichungen des Heiles und seine Zeichen im Neuen Bund. Die ganze Geschichte vor Christus wird dann zu einem *signum prognosticum* Christi, zu einem auf Christus vorausdeutenden Zeichen. Alttestamentliche Ereignisse waren Typoi dessen, was sich zunächst in Christus, gegenwärtig in der Kirche und ihren Sakramenten vollzieht.<sup>2</sup> Mannigfaltig sind die religiösen Grundvorstellungen, die aus der Sicht des NT als der »Zeit der Erfüllung« (Mt 5,17; Gal 4,4; Dan 7,22; Mk 1,15) zum Grund für die messianische Deutung alttestamentlicher Aussagen werden. Die Geschichte des AT ist besitzt eine Vorausbedeutung für das Christusmysterium. Der Alte Bund galt so als eine Vorverwirklichung des Mysteriums Christi. Für Augustinus blieb bei allem Wandel der Sakramente im Übergang vom Alten zum Neuen Testament die Kraft des Mittlers unwandelbar. Es wandelten sich die Zeichen, nicht aber der Glaube.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg<sup>2</sup>2012, 91ff.

<sup>2</sup> Vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950.

<sup>3</sup> Augustinus, Ep. 157, 3, 14 (PL 33, 680): »Haec ergo fides etiam antiquorum iustorum fuit. Unde et Apostolus dicit: *Habentes autem eundem spiritum fidei, propter quod scriptum est, Credidi propter quod locutus sum; et nos credimus, propter quod et loquimur* [2 Cor 4,13] non diceret, *eundem spiritum fidei*, nisi admonens etiam antiquos iustos habuisse ipsum spiritum fidei, hoc est incarnationis Christi. Sed quia illis futura praenuntiabatur, quae iam facta nobis annuntiat; et tempore Veteris Testamenti velabatur, quae tempore Novi Testamenti revelatur; ideo eius Sacramenta variata sunt, ut alia essent in Veteri Testamento, alia in Novo; cum fides ipsa varia non sit, sed una sit.«

Dieses sakramentale Verständnis des Alten Bundes führte später im theologischen Denken dazu, das heilsgeschichtlich ausgefaltete *mysterion* / *sacramentum* in seinen ganzen Nuancen zu sehen: Die Zeit vor Christus wurde als vorbereitendes Sakrament erkannt, die Zeit Jesu selbst als das vollendete Sakrament, die Phase nach Christus als die Zeit der kirchlichen Sakramente.

### 3. Höhepunkt im Christus-Ereignis

In der neutestamentlichen Gottesoffenbarung kommt die alttestamentliche zur Erfüllung. Hier ist es Gott selbst, der »die Bühne der Welt« betritt. Er tut dies in Jesus Christus, seinem Sohn.

*»Vielmals und auf mancherlei Art hatte Gott von alters her zu den Vätern gesprochen durch die Propheten. In der Endzeit dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt, durch den er auch die Welten geschaffen hat. Er, der der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Wesens ist, der auch das All trägt durch sein machtvolles Wort, hat Reinigung von den Sünden vollbracht und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt [...]« (Hebr 1,1–3)*

Der zentrale Satz, die gleichsam Formulierung mit dem stärksten theologischen Charakter, die dieses endzeitliche Sprechen Gottes »durch den Sohn« ausdrückt, findet sich im Prolog des Johannesevangeliums, Joh 1,14: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ εσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. Im Anschluß an die lateinische Ausdrucksweise (*verbum-caro-factum*) nennt die Theologie das Geschehnis, das Gottes Sohn Mensch wurde, um unser Heil zu wirken »Inkarnation«, d. h. »Fleisch- oder Menschwerdung«<sup>4</sup>. Und wenn die Theologie von Jesus Christus unter der Hinsicht spricht, dass er der menschengewordene Gott ist, so nennt sie ihn »Verbum-Caro«, den »inkarnierten Logos« oder einfach das »fleischgewordene Wort«.

Die Formulierung greift auf, was schon im Leben des geschichtlichen Jesus, der in den Tod gegangen ist und auferweckt wurde, Wirklichkeit wurde. Das Wirken Jesu ist mit seinem Tod nicht vorbei. Bei anderen gibt es höchstens eine Wirkungsgeschichte der Person durch ihre Ideen. Von Jesus hingegen behauptet die junge Kirche nicht nur eine Wirkungsgeschichte seines Anliegens und seiner Impulse auf die Zeitgenossen. Sondern dank seiner Auferstehung wirkt er als er selbst weiter so dass die Evangelien die Geschichte eines aktuell wirkenden Subjektes erzählen. Und das Ergebnis dieses Wirkens ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche. Die Jünger begründen ihren Glauben mit dem von Gott gewirkten Ereignis, in dem sich Gott mit Jesus identifiziert, ja mehr noch, als den eschatologischen Heilsbringer proklamiert hat. Gott hat mit der Auferweckung den Anspruch Jesu bestätigt, die Gottes-herrschaft in der Welt zu realisieren.

Der Gott der Verheißungen an Abraham und der Gott des Bundes mit Israel kann von nun an nur noch als der Gott erkannt und geglaubt werden, »der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat« (Röm 4,24). In diesem Handeln hat sich uns Gott erschlossen in der Relation zu Jesus als »seinem Sohn«. Wir haben es zu tun mit

<sup>4</sup> KKK 461ff.

der Selbstoffenbarung Gottes als Vater in der Menschheit seines Sohnes. Von der historischen Gestalt Jesu von Nazareth und seinem Anspruch, die definitive Heilungsvermittlung des Menschen zu Gott zu sein, kann man nicht mehr anders sprechen als durch die Vermittlung von Zeugen, die das Osterereignis beglaubigen. Darin hat Gott seine wirkliche Identität mit Jesus geoffenbart und uns die Möglichkeit geschenkt, an der Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist teilzuhaben.

Das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, ist er selbst. Darum hat man von der *Autobasileia* gesprochen. An vielen Punkten seines Lebens zeigt sich eine Offenbarungseinheit mit dem Vater im Heiligen Geist. Diese ist ein Schlüssel zum Verständnis von Inhalt und Wirklichwerden der Basileia-Botschaft. Der Jubelruf, der schon der Logionquelle entnommen ist, zeigt dies:

»In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.

*Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.*« (Lk 10,21–22)

Das Logion zeigt eine unvergleichliche Einheit zwischen Jesus als Sohn und Gott als seinem Vater. Jesus ist nicht nur der bloße Botschafter und Überbringer einer von ihm selbst verschiedenen Sache. In seiner Person und in seiner ganzen menschlichen Existenz kommt die *Basileia* zu uns. Darum ist er die unmittelbare Einheit von Gehalt und Vermittlung des Reiches Gottes.

Das NT zeigt, dass der Heilsplan Gottes zusammengefasst, konkretisiert und erfüllt ist in Jesus Christus selbst. Jesus Christus ist nicht nur der endgültige und vollkommene Offenbarer des göttlichen Ratschlusses, sondern auch der eigentliche Inhalt des ewigen Ratschlusses Gottes. Er ist das Wesen von dem, was man das *mysterion* genannt hat. Er ist sein Inhalt. Versteht man diesen Ratschluss, den man griechisch *mysterion*, lateinisch aber *sacramentum* genannt hat, als zum Wesenselement der später so genannten Sakramente, so erfasst man bereits an dieser Stelle die innere Beziehung zwischen Christus und den Sakramenten der Kirche.

#### 4. Trinität als Grund göttlicher Selbstmitteilung

Dass Gott sich nach außen, in die materielle Schöpfung und zu den geistbegabten Geschöpfen hin gnadenhaft mitteilen kann, hat seine Voraussetzung und seinen Wurzelgrund im Geheimnis des innergöttlichen Lebens. Wurzel der Gnadenordnung und damit der Heilsgeschichte ist dieses Geheimnis deshalb, weil es nach innen, auf Gott selber zu, das Geheimnis göttlicher Selbstmitteilung ist. Die göttliche Vollkommenheit ist nicht die des starren unendlichen Seins, sondern eine unendlich mitteilende und mitgeteilte. Gott ist in der überschwänglichen Fülle seines Lebens ein Geheimnis der Mitteilung, nach innen mitgeteilte Unendlichkeit! Und diese innergöttliche Mitteilung geschieht in der einzig möglichen Weise des Gebens und Empfangens der einen unteilbaren Natur, weil das Unendliche weder geteilt noch multipliziert werden kann. In Gott ist in höchster Weise Einheit realisiert, aber auch ein

Moment der Vielheit. Letztere aber lediglich in Gestalt der Verschiedenheit im Besitze der absolut einen Unendlichkeit. Und die Einheit steht der einzigartig selbstinnerlichen Bewegtheit im göttlichen Sein nicht im Wege. Sie ist eine lebendige Einheit der Fülle – eine Gemeinschaft, die nicht bloß eine Verbundenheit Dreier in der einen Natur ist, sondern eine Verbundenheit Dreier, die erwächst aus dem Geben und Empfangen des Einen: Sie ist *communio aus communicatio*.

Und in der Heilsökonomie geschieht jetzt die Weiterführung dieser innergöttlichen Selbstmitteilung nach außen. In der Gnade haben wir es nicht nur damit zu tun, dass an das endliche Geschöpf eine Mitteilung des Unendlichen stattfindet, sondern dass an das Nichtgöttliche, das in Gott selbst Mitgeteilte mitgeteilt wird. Gnade heißt Weiterführung trinitarischer Mitteilung nach außen.

Vermittler der Verbindung Gottes nach außen ist der Heilige Geist, den sich Vater und Sohn innergöttlich in der Hauchung schenken und als Person hervorgehen lassen. Die Selbsteröffnung Gottes an den Menschen, die in der Heilsgeschichte geschieht, ist nicht ohne die Vermittlung des Heiligen Geistes zu denken. Wo es um die Mitteilung des göttlichen Lebens in der Heilsökonomie geht, müssen wir den Heiligen Geist ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Im Heiligen Geist setzt Gott sein Wesen potenziert als Mitteilungsmysterium. Der Heilige Geist ist die personale Steigerung der Kommunikation, die das göttliche Leben ausmacht, und darum auch die Kommunikationsmächtigkeit Gottes nach außen in Person. Er ist es, der den Abgrund zum Geschöpf hin überbrückt.

Die heilsgeschichtliche Verwirklichung trinitarischer *communicatio* sind die Sendungen der göttlichen Personen von Sohn und Geist. Der Vater hat den ewigen Sohn, zugleich mit dem Sohn, in die Sichtbarkeit gesandt, und der Sohn gibt uns, nachdem er am Kreuz sein »Es ist vollbracht« gesprochen hat, den Geist unbegrenzt. Selbstmitteilung Gottes nach außen ist Sendung – eine Weiterleitung innertrinitarischer *communicatio* ins Geschöpf. Dadurch wird dieses aufgenommen in die trinitarische *communio*. In der Menschwerdung setzt sich die erste und fundamentale innergöttliche *communicatio* als sie selbst im strengsten Sinn so ins Geschöpf hinein fort, dass ein Mensch unmittelbar in die *communio* von Vater und Sohn in Gott aufgenommen wird.

Damit nun diese Einbeziehung des Geschöpfes in den göttlichen Lebenskreis nicht bei dem einen Menschen Jesus Christus stehen bleibt, sondern auf alle ausgedehnt werden kann, darum gibt es die Sakramente, die nicht nur irgendeinen Anschluss an die Person Jesu Christi bewirken, sondern es möglich machen, dass wir »ein Geist und ein Leib« mit ihm werden.

Es gibt heute in der Theologie manche Versuche, sich auf Jesus ein einer Weise zu beziehen, dass der trinitarische Hintergrund ausgeblendet wird. Daraus sind einige Probleme entstanden. Es bleibt oft nur ein Jesus übrig, der mit seiner Lehre bedeutsam ist für gewisse moralische Imperative, die jeder zu erfüllen hat. Manche suchen ein Jesus-Bild hinter oder gar gegen die urkirchlichen Zeugen und die neutestamentlichen Zeugnisse. Dabei bleiben sie aber in bloßen Rekonstruktionen stecken, die den historischen Jesus nie erreichen und sich als Jesus-Bilder erweisen, die nach eigenem Bild und Gleichnis zurechtgelegt wurden und die keinen überzeugenden

Wert haben. Symptomatisch ist dies für das, was man heute die Pluralistische Religionstheologie nennt.<sup>5</sup>

»Nur unter Voraussetzung des trinitarischen Gottesverständnisses – nur wenn Gott selbst Wort (Logos) bzw. Beziehung ist, und nur wenn Gott Geist, d.h. Einheit unter Wahrung der Differenz ist – kann er sich auch nach außen so auf ein Geschöpf beziehen, dass dieses zu ihm selbst gehört, ohne deshalb seinen Selbststand als Geschöpf zu verlieren.«<sup>6</sup>

## II. Christologischer Aspekt

### 1. Die Menschheit Christi als universale concretum des Heils

Für den alexandrinischen Theologen Origenes ist der menschengewordene Logos das große und das erste Sakrament; denn in seiner Menschheit oder im Fleische hat Gott ein sichtbares Zeichen gesetzt. Er ist uns dadurch so nahe gekommen, dass wir ihn gleichsam ertasten können.<sup>7</sup>

Gott begegnet uns in Jesus Christus an einem bestimmten Punkt in der Geschichte und an einem konkreten Ort in der Welt und auch innerhalb einer partikularen Volksgemeinschaft. Und dieser geschichtlich konkrete, partikuläre Moment soll nun eine universale Bedeutung für alle Menschen haben. Um dies zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass schon die Stiftung und Verheißung eines ewigen Bundes mit Abraham und seinen Nachkommen in sich eine universale Ausrichtung auf die Menge der Völker enthielt. Abraham wurde zum Stammvater für viele: »Durch dich sollen alle Völker Segen erlangen« (Gen 12,3). Und wenn es in Gen 17,7 heißt: »Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein«, so ist darin die Bundesverheißung an Abraham, den Vater aller Glaubenden, der Angehörigen des alten Bundesvolkes und der Heiden kurz und schlüssig zusammengefasst. Wenn Gott sich konkret in die geschichtlich-welthafte Verfassung der personalen Geschöpfe einlässt, so nimmt diese Selbstmitteilung eine geschichtliche Gestalt an. Nur dadurch kann sie beim Menschen ankommen.

Nach der Überzeugung des Paulus ist Jesus, der Sohn Gottes, der von Gott gesandte Mittler des von Gott für alle Menschen verheißenen Segens. In diesem Segen wird die Einzigkeit des einen Gottes unmittelbar gegenwärtig: »Jesus Christus hat uns freigekauft, damit den Heiden durch ihn der Segen Abrahams zuteil wird und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen« (Gal 3,14).

---

<sup>5</sup> G. L. Müller unterscheidet drei Axiome der PRT, die symptomatisch für den Ausfall, das Wegschieben der Trinitätslehre sind: 1. Das Axiom von der prinzipiellen Unmöglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat; 2. Das Axiom der Inkarnationsunfähigkeit Gottes; 3. Das Axiom der Unfähigkeit der menschlichen Natur, von einer göttlichen Hypostase getragen zu werden. Vgl. ders., Erkenntnistheoretische Grundprobleme der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie, in: Ders. / M. Serreti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Einsiedeln 2001, 17–48, hier: 34–36

<sup>6</sup> K.-H. Menke, Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums, in: Ebd., 229–286, hier: 244.

<sup>7</sup> (GCS 41/1,19).

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist der Höhepunkt aller Heilsereignisse. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes exponiert das Christentum aus allen übrigen Weltentwürfen und Bekenntnissen heraus. Denn es geht ja nicht bloß darum, dass Gott der Namen- und Weislose, der Ganz-Andere in bestimmten Wesen »transparent« wird; es geht vielmehr um das Ärgerliche, dass jener Namenlose, der über allem steht und, wie die Schrift sagt, alles ist (Sir 43,27), sich ein für allemal mit einem partikulären Etwas oder Jemand identifiziert, der im riesigen Kosmos und im unabsehbaren Menschengewühl nur einen winzigen Punkt bildet. Und dieser Eine kann dann so ungeheuerliche exklusive Aussagen über sich selbst machen, wie: »Ich bin die Tür alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber« (Joh 10,7f), und: »Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will« (Mt 11,27). Alle anderen Heilsveranstaltungen werden dadurch relativiert.

Hier liegt das eigentliche Scandalon des christlichen Glaubens: die Identität der Unmittelbarkeit Gottes in seiner Selbstmitteilung mit der geschichtlichen Person Jesus von Nazaret, der nur zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und nur an einem Ort war, und der doch der eschatologische Heilsmittler für alle sein soll.

Als solcher wurde er für die Jünger durch die Auferstehung offenbar. Der österliche Glaube bringt es mit sich, dass die Identität des historischen und gekreuzigten mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn erfasst wird. Gelten tut dies wegen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als seinem Sohn und in der Gabe des Heiligen Geistes an seine Jünger. Der Heilige Geist befähigt das menschliche Erkennen der Glaubenden, im menschlichen Sein und Wirken Jesu Gottes Zuwendung zur Welt zu erkennen. Denn nur im Heiligen Geist kann die Gemeinde sagen: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,3), nämlich als der Christus Jesus, »den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« (1 Kor 1,30).

Der Heilswille Gottes hat nach christlichem Verständnis in Person und Geschick Jesu, in seiner Hingabe im Dienst an der kommenden Gottesherrschaft, seine endgültige geschichtliche Verwirklichung erhalten. Mit Jesus als historischer Gestalt verbindet sich darum unauflösbar die Heilsgegenwart des ewigen Gottes in der Welt.

## 2. Die Vergegenwärtigung des Christus-Mysteriums in den Sakramenten

In seinen Abschiedsreden hat Jesus das verheißungsvolle Wort gesprochen: »Seht, ich bin bei euch, alle Tage, bis zum Ende der Welt« (Mt 18,20) Und er wollte dieses Versprechen einlösen durch eine bleibende reale Gegenwart seiner Person, seiner Taten und Worte, unter ihnen, in ihrer Gemeinschaft, in ihrem Wirken, das als engagiertes Apostolat die Menschen in seine Gemeinschaft führen sollte. Aber wie sollte das möglich sein? H. U. v. Balthasar hat einmal zu einem Gedanken-experiment<sup>8</sup> gegriffen: Jesus war nicht nur für ein paar Privilegierte auf die Welt gekommen, denen er seine Lebensgemeinschaft angeboten hat, er wollte alle erreichen, auch die nachfolgenden Geschlechter. Sie sollten nicht nur eine blasse Erinnerung an ihn behalten, die sich im Laufe der Zeit immer mehr verflüchtigt. Nehmen wir einmal an, er hätte ihnen nur testamentarische Worte mit auf den Weg gegeben: »Liebt

<sup>8</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln <sup>2</sup>1995, 52–54.

einander, so wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12), oder »wer der größte unter euch ist, werde wie der Geringste« (Mt 23,11), und dergleichen mehr. Wie lange würde die Erinnerung an solche Empfehlungen unter ihnen lebendig bleiben? Würden seine göttlichen Weisungen nicht bald vergessen sein? Würde nicht das Menschlich-Allzumenschliche bald den Sieg davontragen und die Gegenwart des Herrn zudecken?

Und nehmen wir an, er hätte ihnen darüber hinaus seinen innern Geist eingeflüßt, damit sie nach seinem Tod endlich verstünden, wer er gewesen war und was er getan hatte, so wie er es ihnen ja auch gesagt hatte: »Es ist gut für euch, dass ich fortgehe; denn gehe ich nicht, so kommt der Beistand nicht zu euch, gehe ich aber, so werde ich ihn euch senden« (Joh 16,7), »er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,13b).

Würde das reichen? Durch all die Zeiten hindurch? Wäre dieser Geist nicht zu göttlich-geistig, um ihnen nicht nur ein lebhaftes Gedenken an ihn, den Einstigen, zu erhalten, sondern ihn leibhaft gegenwärtig zu machen? Sie sind nur wenige. Und er wird sie nach seiner Auferstehung in alle Winde zerstreuen. Um bei ihnen zu bleiben braucht es also etwas mehr, etwas, das menschliche greifbar ist und das die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart verbürgt. Diese Gegenwart sollte sich zugleich zeigen und doch vor dem Zugriff der Menschen und jeder Entstellung geschützt sein. Es sollte etwas sein, dass ihn für die Glaubenden präsent macht, ohne dass man sich seiner auf magische Weise bemächtigen könnte, »etwas Dauerndes und jederzeit Aktuelles«, ein Zeichen, das »als ganzes ein Hinweis wäre auf seine eigene, jederzeit aktuelle Gegenwart, seine liebende Hingabe an jeden«, sein persönliches »Bereitstehen für jeden«.<sup>9</sup>

Hier bedurfte es einer Einsetzung, was wir auf lateinisch »Institution« nennen. Und was der Herr seiner Kirche gab, das war die Institution der Eucharistie: »Dies hier ist mein Leib, mein für euch vergossenes Blut« (vgl. Mk 14,22–24; Mt 26,26–28par), tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19b). Es ist eine Gabe, in eine Form hineingegossen, die sie für jede Zukunft lebendig bewahrt. »Und Eucharistie ist nur der innerste Kern der ganzen Institution, die wir Kirche nennen.«<sup>10</sup> Die Kirche mit ihren Sakramenten – Ermöglichung und Vermittlung seiner unmittelbaren Gegenwart. Durch sie sollte alles, was Jesus getan hat und weiter tun will, durch alle Zeiten hindurch für die Glaubenden präsent bleiben.

Christus hat in den Sakramenten seine Heilstaten, die er ein für allemal vollzogen hat, der Kirche übergeben, so dass sie in sein einmaliges Sterben und seine Auferstehung eingehen kann. Die Sakramente machen es möglich, dass die Menschen einer späteren Zeit an einem schon lange vergangenen, unwiederholbar-einmaligen geschichtlichen Ereignis teilnehmen können und dieses mitvollziehen.

Das Paschamysterium Christi wird Gegenwart in der sakramentalen Feier der Kirche, besonders in der Feier des eucharistischen Mysteriums. Der liturgische Selbstvollzug der Kirche in der Feier ihrer Sakramente ist die von Christi Stiftungsinitiative getragene und im Geist Gottes lebendig gemachte konkrete Selbstvermittlung

<sup>9</sup> Vgl ebd., 53.

<sup>10</sup> Ebd.

Gottes und seiner definitiven Heilszusage, die uns zur Nachfolge Christi und zur Gleichgestaltung mit seiner Gesinnung und Tat der hingebenden Liebe verpflichtet und befähigt.

Darum ist für die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils nicht nur der Sakramentenempfang wichtig, sondern ausdrücklich der Sakramentsvollzug. Dies sei hier am Beispiel der Eucharistie hervorgehoben, von der es heißt: »Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert, wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung hinterlassen«. <sup>11</sup> So wird hier die Eucharistie im Rückgriff auf die trinitarisch-christologische und pneumatologische Grundlage des gesamten Christentums als *Vergegenwärtigung* bestimmt. Geht man von dem umfassenden Heilswillen Gottes aus, der sich uns mitteilt als Gnade und Leben, dann ist die Liturgie der Sakramente nichts anderes als der Vollzug des Priesteramtes Christi, wie er der Kirche aufgetragen ist. Christus selbst ist es, der sich in allem als das Subjekt der Verkündigung, der Opferfeier und der Selbstgabe in den eucharistischen Gestalten erweist. Die Liturgiekonstitution sieht ja die ganze Meßfeier als einen »einzigsten Kultakt« <sup>12</sup>, der die integralen Teile des Wortgottesdienstes und der Eucharistiefeier umfasst. So kann man im Hinblick auf die Eucharistie von einer Aktual-, Verbal-, und Realpräsenz sprechen. Christus ist in der Eucharistiefeier gegenwärtig, insofern er durch den Dienst des Priesters sakramental als Haupt handelt und sich durch alle Gläubigen im Vollzug des gemeinsamen Priestertums sakramental als Leib, der die Kirche ist, vergegenwärtigt, und insofern alle, Priester wie Gläubige, von ihm in der eucharistischen Feier in die *Communio* mit ihm, dem Vater und dem Heiligen Geist einbezogen werden. Die verschiedenen Gegenwartsweisen sind die Darstellung seiner einzigen Gegenwart als des Hohepriesters des Neuen Bundes <sup>13</sup> (vgl. SC 7).

Am dichtesten und greifbarsten wird die Lebenshingabe Jesu und sein Heilswerk Gegenwart in der Eucharistie, aber analog auch in den anderen Sakramenten. Schon im Alten Bund gab es eine Vergegenwärtigung: Die Paschafeier war eine jeweilige Realisation, das Gedächtnis des Auszugs aus Ägypten. Die Eucharistie aber ist die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu. Und dies bedeutet Leben für die Welt, die neue, unüberholbare Gemeinschaft zwischen Gott und dem neuen Bundesvolk und Vergebung der Schuld. Aufgrund der Geschichtsmächtigkeit Gottes gibt es im Neuen Bund ein neues, unüberholbares Paschamahl, das den Gang Jesu aus dieser Welt zum Vater gegenwärtig macht, um die Christen darin einzubeziehen. Im Hinblick auf die Eucharistie ist Joh 6 mit seiner Eucharistieologie bedeutsam: Die menschlich-irdische Wirklichkeit muss Ort und Instrument des Heils werden: »Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch« (Joh 6,53). Aber sie wird es nur im Geist sein, in der Di-

---

<sup>11</sup> SC 47.

<sup>12</sup> SC 56.

<sup>13</sup> Vgl. SC 7.

mension des Glaubens: »Das Fleisch nützt nichts (Joh 6,63)«. Wir finden bei Joh die stärkste Betonung dessen, was wir Realpräsenz nennen. Jesus selbst gibt sich uns unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Aber gerade die Realpräsenz ist eingebettet in die Wirklichkeit, die der erhöhte Herr durch seinen Geist schenkt und die nur im Glauben empfangen werden kann.

Gerade bei Joh ist die sarkische Tendenz stark ausgeprägt: Vorbei am Fleisch und Blut Christi ist ewiges Leben nicht zu erlangen. So universal die Funktion Christi selbst ist, so universal ist die Funktion der kirchlichen Sakramente. Es ist nicht zu trennen zwischen einem Christus, der dem Glaubenden das Heil bringt und einem Christus, der dieses an sichtbare Zeichen gebunden hat, auch wenn deren Gebrauch im Glauben geschehen muss. Das bedeutet nun: Es gibt keine Glaubensdimension, die nicht auch sakramentale Dimension wäre, es gibt keinen Christusglauben, der sich nicht in kirchlich-sakramentaler Gestalt, in Taufe und Eucharistie, ausdrücken würde.

Demgemäß ist das Essen und Trinken »seines Fleisches und Blutes« keine thyesische Mahlzeit oder ein »Essen vom Leib eines Gottes« im physischen oder metaphorischen Sinn alter Mysterienreligionen, sondern die wirkliche menschliche Gemeinschaft mit dem »Wort Gottes, das Fleisch geworden ist« (Joh 1,14). Wer von diesem Brot isst, der hat Gemeinschaft mit dem historischen und österlichen Christus, und der bleibt in ihm und Christus in ihm: Das sakramentale Essen der Gaben von Brot und Wein vermittelt wirkliche *Koinonia* mit dem *Verbum incarnatum* und schenkt denen, die an seinen Namen glauben, die Macht, Kinder Gottes zu werden (vgl. Joh 1,12).

### 3. Die Einbeziehung des Menschen in die Erlösung

Es gibt im Erlösungsgeschehen eine dramatische Interaktion zwischen Gott und dem Menschen. Die Heimholung des Menschen aus der Gottesferne der Sünde geschieht durch sühnendes Leiden. Die menschliche Freiheit wird dabei nicht übersprungen. Diese Freiheit wird befähigt, die Sünde gewissermaßen umzuleiden in ihr Gegenteil, d. h. die Sünden durch versöhnendes Leiden zu sühnen.<sup>14</sup> In der Sühne wird aus göttlichem Respekt vor der menschlichen Freiheit eben diese Freiheit in das Erlösungsgeschehen einbezogen.<sup>15</sup> Wenn man es von der göttlichen Gnadeninitiative aus benennt, dann heißt dies Vergebung. Das sühnende Leiden für die Sünden ist die Weise, auf die der Sünder im Vollzug seiner eigenen Freiheit die vergebende Liebe Gottes wirksam werden lässt. N. Hoffmann spricht von einer »Selbst-Durchsetzung Jahwes im Sünder.«<sup>16</sup> Für diese Selbstdurchsetzung Gottes steht im NT das Kreuz.

<sup>14</sup> Vgl. N. Hoffmann, Kreuz und Trinität, 25: »Es hat demnach einen guten Sinn zu sagen: Sühne hat ihren inneren Wesensort nicht außerhalb der Sündenwirklichkeit oder ihr gegenüber, sondern innerhalb ihrer. Gerade deshalb vermag Sühne Sünde zu nichten: sie *ist* ja die – Kraft der Liebe – in ihren eigenen Gegensatz umgelittene Sünde.«

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 20ff.

<sup>16</sup> Ebd., 28

Versöhnung geschieht hier nicht mehr als menschliche Tat, die durch Gottes Gnade möglich wird; das Sühnopfer ist hier der einzige Sohn, der in die Ähnlichkeit des Sündenfleisches gekommen ist. Der Gekreuzigte ist ganz und gar Gnade, Beweis der souveränen und vergebenden Liebe Gottes, aber gerade darum, weil er als Sohn an die Seite der Sünder getreten und ihr Sühnopfer geworden ist.

Gott schenkt in seinem Heilseifer nicht mehr nur Mittel zu Buße, Opfer, Reue usw., sondern er gibt den Menschen seinen ihrem Leben immanent gewordenen Sohn in die Hände.

Damit wird aber die Zweiseitigkeit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben. Das Kreuz als göttliches Heilshandeln absorbiert nicht alle menschliche Aktivität. Im Kreuz werden die Heilssouveränität Gottes und der menschliche Einssatz gerade zu einer unvermuteten Einheit gebracht, so dass man sagen kann: Der Kreuzestod Jesu ist Gottes Selbsteinsatz in eigener Person. Im liebenden Leiden Jesu, dem Werk der Sühne schlechthin, laufen die absteigende, katabatische und die menschlich-aufsteigenden, anabatische Linie zusammen. Der Sohn ist ja der Gottmensch.

Mit einer letzten Bestimmtheit wird in dem sühnenden Leiden Jesu der menschliche Anteil an der Versöhnung legitimiert. Er wird in seiner Kraftlosigkeit und Vergeblichkeit geheilt und zur Erfüllung geführt. Fortan kann der Mensch seine Versöhnung erlangen, indem er sich dem einen Sühnewerk des Sohnes anschließt. Der Mensch kann versöhnend wirken, versöhnend leiden, wann immer er die Sünde als Adoptivkind des Vaters im Sohn durchleidet. Die Vergebung ist also keine einseitige Handlung. Das Engagement Gottes zur Überwindung der Sünde, die ein Heilungsgeschehen ist, bedarf der tätigen Mitwirkung des Menschen. Vom Gedanken des Bundesgottes her, der den Menschen als freien und personalen Partner ernst nimmt, kann man verstehen, dass Gott nicht einfach eine Amnestie erlässt, sondern selber durch einen Menschen den neuen Bund wirkt, der nicht mehr gebrochen werden kann. Voraussetzung dafür ist die Inkarnation.

Der alttestamentliche Bundesdialog zwischen Gott und dem Sünder verschwindet hier nicht, sondern erhält eine unerwartete Radikalisierung: Der Dialog verlagert sich hier auf den Sohn in seiner Beziehung zum Vater. Der Sohn steht stellvertretend an der Stelle des Sünders. Er, der ohne Sünde ist, vollzieht, im Geist mit dem Vater verbunden, das Werk der Versöhnung. Damit rühren wir an die tiefste Wurzel des ganzen Erlösungsgeschehens, an den Wesensgrund der Versöhnung, der in der Trinität gelegen ist. Denn die Selbstübergabe Jesu als des Sohnes am Kreuz findet ihre letzte Grundlage in der ewigen Selbstübergabe der göttlichen Personen im dreieinen göttlichen Leben. Es würde zu weit führen, um dies auszuführen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass gerade Theologen wie Balthasar und N. Hoffmann in ihrer Sicht des versöhnenden Kreuzesopfers diese trinitarischen Wurzeln freilegen.<sup>17</sup> Der ganzen Dramatik von Gottes Selbsthingabe am Kreuz liegt als Grund und Möglichkeitsbedingung die innergöttliche Selbsthingabe der göttlichen Personen voraus.

<sup>17</sup> Vgl. N. Hoffmann, Kreuz und Trinität, 47; 53–69; vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 300ff.

In das Erlösungsgeschehen soll der Mensch einbezogen werden. Diesen Anschluss an das Versöhnungswerk des Sohnes bewirken nun gerade die Sakramente, die den Menschen mit dem kreuztragenden, leidenden und auferstehenden Christus vereinigen.

#### 4. Die inkarnatorische Struktur des Heils: caro cardo salutis

Schon beim 4. Evangelisten wird die wahre Fleischwerdung des Logos nachdrücklich betont. Wenn der Evangelist das volle Menschsein des Logos betont, so richtet sich dies gegen eine doketische Richtung, die nicht näher greifbar ist. Im Dokerismus wird das Leibliche stark abgewertet. Es trägt zur Rettung des Menschen nichts bei. »Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus als den im Fleische gekommenen Christus bekennt, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 4,2f.). Dieses Gekommensein im Fleisch wird von den Verführern geleugnet (vgl. 2 Joh 7). Es bildet aber den Kern der johanneischen Verkündigung.

Für die alte und neue Gnosis ist die materielle Welt schlecht und kann nicht erlöst werden. Sie kann auch nicht an der Erlösung mitwirken. Darum kann es in der Sicht der Gnosis auch keine wahre Fleischwerdung geben. Die gnostische Versuchung war jedoch nicht auf die ersten Jahrhunderte beschränkt, sondern begleitete die Kirche und die Theologie durch ihre ganze Geschichte. Gnostische Elemente finden sich wieder in manchen idealistischen Denkansätzen, die den Menschen nur als Geist auffassen und deshalb unter dem Vorwand, das Christentum zu verinnerlichen, zu vergeistigen und zu vertiefen, die Gestalt Christi und die Erlösung spiritualisieren. Alles Konkret-Geschichtliche wird dann als äußerlich, unwesentlich oder gar hinderlich abgetan. Man wehrt sich gegen jede Verobjektivierung und Verdinglichung des Glaubens, erreicht dabei aber nicht selten eine Enthistorisierung und Spiritualisierung. In diesem Denkraum haben dann auch die Sakramente keinen Platz mehr.<sup>18</sup>

Dagegen betont schon Irenäus die überragende Bedeutung der Inkarnation: Bei keinem der Häretiker, so stellt er fest, liest man, dass das Wort Fleisch geworden ist, geboren von einer Frau.<sup>19</sup> Wo es aber auf das Engagement des Menschen ankommt, der im ersten Adam Unheil gewirkt hat und der im zweiten Adam an der Erlösung beteiligt ist, dort hat auch das Sakrament seinen Platz. Irenäus stellt das Grundprinzip auf, das sich in der folgenden Tradition immer wieder findet: »[...] der wegen seiner unendlichen Liebe das, was wir sind, geworden ist, damit er uns vollkommen zu dem mache, was er ist.«<sup>20</sup> Bei Irenäus steht dieses Prinzip im Zusammenhang seiner Lehre von der *Anakephaliosis*, der Rekapitulationstheorie, wonach Christus die Zusammenfassung und Aufgipfelung der gesamten Geschichte der Menschheit darstellt. In seinem Leib und in seinem menschlichen Leben wiederholt er alle Phasen der Menschheitsentwicklung, angefangen von deren Kindheitsstadium, und führt sie

<sup>18</sup> Vgl. K.–H. Menke, Sakramentalität, 247ff; 308–312.

<sup>19</sup> Vgl. Adv. Haer III 11,3.

<sup>20</sup> Adv. Haer. V, praef.

zum Vollalter und zur Fülle, nämlich zur Vereinigung mit Gott. So ist er gerade in seiner Leiblichkeit Zusammenfassung und Haupt der Schöpfung.

Für Leo den Großen ist Christus selbst das *principale et maximum sacramentum*: das hauptsächliche und größte Sakrament.<sup>21</sup> Augustinus gibt dafür die tiefere Erklärung, wenn er sagt, beim Menschgewordenen können wir das Fleisch im Sinne des Zeichens deuten, das in sich die göttliche Natur einschließt, sie verhüllt, aber sie zugleich auch enthält. Darum bezeichnet er den Menschgewordenen auch als das Sakrament der Gottheit und Menschheit, »das im Fleisch erschien«<sup>22</sup>.

Das Sakrament ist die Grundform des christlichen Gottesdienstes. Es umspannt Materie und Wort. Damit weist es uns Kosmos und Geschichte als Ort unserer Gottesbegegnung zu. Ihre letzte Begründung erfährt die vom AT herkommende Doppelstruktur des Sakraments aus Wort und Element in der Christologie, in dem Wort, das Fleisch wurde und in dem Erlöser, der zugleich der Schöpfungsmittler ist. So ist die Materialität und die Geschichtlichkeit des sakramentalen Gottesdienstes immer zugleich ein christologisches Bekenntnis: ein Ja-Sagen zu dem Gott, der sich nicht gescheut hat, Fleisch anzunehmen und uns in der Sichtbarkeit des Fleisches zu begegnen.

### III. Anthropologischer Aspekt

#### 1. Die Bedeutung der Leiblichkeit

Ein wesentliches Element an der Erlösung des Menschen stellt die Verleiblichung der Gnade dar. Ohne sie gäbe es keine Vermittlung der Erlösung. Nur durch den Leib des menschgewordenen Christus und mit ihm und in ihm kann der ewige transzendente Gott »an die Stelle« aller Menschen treten, die durch Raum und Zeit getrennt sind.

Darum muss jetzt von der Leiblichkeit des Menschen und ihrer Bedeutung für die Überwindung der Vereinzelung gehandelt werden: Dass wir einen materiellen Leib haben, ist auf der einen Seite der Grund unserer Unterschiedenheit, auf der anderen Seite ermöglicht der Leib aber auch Kommunikation unter den so Verschiedenen: Einerseits erfährt der Mensch durch seinen ihn individuierenden Leib seine Begrenztheit, die ihn von anderen Menschen trennt. In ihrem Axiom von der Materie als dem *principium individuationis* hat die Scholastik diesen einen Aspekt bedacht. Andererseits steht der Mensch mit der Abkünftigkeit seines Leibes als Glied in der genealogischen Kette des Menschengeschlechtes. Er steht darin in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen.

Gerade in der geschichtlichen und leiblichen Individuierung liegt der Grund für alle dem Menschen mögliche Kommunikation, denn nur in dem geschichtlichen gewordenen Außenaspekt wird mir der Mitmensch zu einem begegnenden Du, das ich als »diesen Anderen« identifizieren kann. Der andere Mensch wird gerade durch die

<sup>21</sup> Leo d. Große Ep 15,1 (PL 54, 696); Ep 137,1 (PL 54, 1100).

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, De natura et gratia 2,2 (PL 344, 234).

Vermittlung des Leibes, in dem ich ihn erfahre, zum Anderen, mit dem ich in Beziehung treten kann.

Die leibliche Individuierung des Menschen ist die notwendige Bedingung jeder Kommunikation, denn nur, was sich voneinander unterscheidet, vermag miteinander zu kommunizieren. Und der Geist braucht das Ausdrucksmedium des Leibes, um sich dem anderen mit seinen Gedanken und Gesinnungen mitzuteilen. Ohne die Einfaltung in leibliche Gesten blieben die geistigen Grundvollzüge des Denkens und Wollens und auch die seelischen Affekte des anderen für den Mitmenschen verschlossen. Genau das meinen wir, wenn wir sagen: Man kann niemandem hinter die Stirn schauen.

Trotzdem bleibt es wahr, dass nicht der Leib in seiner Materialität, sondern die in seinem Ausdruck wirkende geistige Person sich mitteilt. Der Leib hat aus sich selbst nicht das wirkliche Vermögen zur Kommunikation. Erst durch die ihn durchformende Seele kommt es zu dieser Tätigkeit.<sup>23</sup> Damit er Geist sein kann, der sich ausdrückt und durch diesen Selbstaussdruck Vervollkommnung erfährt, muss der Mensch gewissermaßen immer mehr Leib werden.

Auch in seiner Erkenntnis, die sich auf wirkliche Dinge richtet, ist das geistige Erkenntnisvermögen auf die körperlichen Sinne angewiesen. Von hier aus wird das Axiom aus der Erkenntnislehre des Thomas v. Aquin recht eigentlich verständlich: *anima est quodammodo omnia*.<sup>24</sup> Der Satz besagt nicht, dass die Seele die Gegenstände der Erkenntnis im Voraus zur sinnlichen Wahrnehmung, also unabhängig von der Tätigkeit der Sinnesvermögen, in sich besitzt. Vielmehr kann die menschliche Seele nur durch mit dem Verstand verbundenen Sinne, also im Medium des Leibes, gleichsam alles werden.<sup>25</sup>

Es gibt keine rein seelische Wahrnehmung, die von der leiblich-sinnlich verfassten unabhängig wäre, so wie es viel Philosophen nach Descartes angenommen haben. Der Satz »*anima est quodammodo omnia*« deutet vielmehr darauf hin, dass die im Erkenntnisakt wirklich werdende Identität von Erkennendem und Erkanntem umso mehr gelingt, je mehr sich die Geistseele im leiblich verfassten Erkenntnisvermögen ausdrückt.<sup>26</sup>

Diese allgemeinen Strukturen menschlicher Welterfahrung sind zu berücksichtigen, wenn es um die Frage geht, wie der Mensch unter den Bedingungen seiner immer auch leiblich verfassten geistigen Existenz in die wirkliche Unmittelbarkeit zu Gott gelangen kann, der sich ihm in einer heilsgeschichtlichen Offenbarung erschließt. Eine Antwort kann hier von Seiten der philosophischen Anthropologie nicht mehr erfolgen, sie ist nur theologisch möglich. Weil aber jede theologische Antwort, soll sie menschlich nachvollziehbar und nicht bloße Behauptung sein, ihre anthropologischen Anknüpfungspunkte braucht, kann man nicht ohne eine Bezugnahme auf die leibliche Daseinsweise des Menschen auskommen. Einer solchen

<sup>23</sup> Thomas v. Aquin, S.Th. I 75, a. 2.

<sup>24</sup> Thomas v. Aquin, De an. III lib. 13.

<sup>25</sup> Vgl. H. Krings / H. M. Baumgartner, »Erkennen, Erkenntnis«, in: HWPh II, 643–662; 650f.

<sup>26</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, ScG II 68: »[...] quanto foram magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.«

Verortung der sakramententheologischen Aussage vom Ankommen der Gnade in sichtbaren Zeichen sollten diese Überlegungen dienen. Wie aber kann das über die Existenz des Menschen Erhobene eine theologische Anwendung erfahren? Das schon angeführte Stichwort wäre hier: »die Verleiblichung der Gnade«, die immer Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in seiner jeweiligen konkreten Situation ist.

## 2. Die Mittlerschaft Christi und die menschliche Leiblichkeit

Unsere Angewiesenheit auf die symbolhafte und sinnhafte Vermittlung der Nähe anderer Personen ist eine Grundstruktur unseres Menschseins, auf die Gott sich einlässt, wenn er in der Fleischwerdung unser ganzes Menschsein annimmt. Gott bezieht den Kosmos und die Elemente mit ein, wenn er in seinem Sohn zu uns kommt, und er teilt sich uns darin mit: leiblich, sinnhaft erfassbar und konkret.

Die Erlösung des Menschen wird schon bei Paulus nicht gnostisch gedacht als eine Vergeistigung »dieses todverfallenen Leibes«. Wo er von der Heraufkunft des Reiches Christi spricht, wird nicht eine Befreiung vom Leib überhaupt verkündet. Das Gegenteil ist der Fall: Das erhoffte Ziel seiner Theologie ist nicht leiblose Vergeistigung, sondern leibhafte Verwandlung und Verklärung zur Gleichgestalt mit dem Leib der Herrlichkeit Christi (Phil 3,21; vgl. 2 Kor 4,1).

Gerade wo es um die Erlösung des Menschen geht, also in der soteriologischen Perspektive, macht sich diese Wertschätzung des Leibes bemerkbar. Christus steht an der Stelle des Sünders vor Gott und kann so, in seinem menschlichen Leib, Stellvertretung leisten (vgl. Kol 1,22; Eph 2,13f). In ihm geht der heilbringende Tausch zwischen Christus und dem Sünder vonstatten. Es ist der sterbliche Leib, nicht die Seele des Menschen, der allgemein menschliche Anknüpfungspunkt für jenen zentralen Vorgang, in dem Christus vor Gott an die Stelle jedes einzelnen Menschen tritt.

Leiblichkeit stellt eine Grenze dar, sie ist aber auch als *principium communicationis*. Was die konkrete Heilsordnung will, die Einswerdung des Menschen mit Christus *per fidem et fidei sacramentum*<sup>27</sup> ist nur möglich unter der Prämisse, dass seine Einbettung in die Naturalität seiner Leiblichkeit und damit seiner Gemeinschaftlichkeit dadurch nicht aufgelöst wird. H. U. v. Balthasar schreibt: »Des Menschen Leib ist ebenso zu ihm wie zur Welt gehörig; seine Sinne sind von vorneherein ebenso sehr bei den Dingen (ja in gewissem Sinn diese selbst), als sie bei ihm sind; und einzig von der ihn umgebenden Welt erwacht sein Geist zu sich selber. [...] Als ein bis zum Grund seiner selbst Entäußerter begegnet er in eben diesem Grund unmittelbar allen übrigen mit ihm zusammen darin Gründenden, kommuniziert mit jeglichem, was im gleichen Grund gründet wie er [...].«<sup>28</sup>

Diese naturhafte Kommunion aller materiellen Wesen führt wieder zurück zu dem, was als *principium communicationis* angesprochen wurde. Nach Balthasar sind in jedem menschlichen Subjekt alle übrigen menschlichen Subjekte eingeschlossen, auch wenn sie aufgrund ihrer materiellen Besonderung daraus ausgeschlossen sind. In jedem menschlichen Ich findet sich also immer schon das Wir. Darin liegt nun die

<sup>27</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S.Th. III 48, 6, ad 2.

<sup>28</sup> Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln <sup>2</sup>2010, 210.

Bedingung der Möglichkeit, dass Gott in Christus eine frei gewährte Gnadensolidarität schenkt.<sup>29</sup>

Auch der älteren Tradition war diese Wir-Struktur nicht fremd: Im Bild der Kirche als dem Leib Christi finden sich in verdichteter Form die anthropologischen Grundlagen für eine sakramentale Mitteilbarkeit des – neutestamentlich gefassten – Heilserwerbs: Thomas, der dieses Bild an einer Schlüsselstelle seiner Summa aufgreift, stellt folgende Analogie her: »Wie der menschliche Leib in natürlicher Zuordnung zur Geistseele steht, die sein ihm eigentümliches Gestaltprinzip und sein Bewegter ist und von der er als seiner Form das Leben und all die übrigen Eigenschaften empfängt, die ihm artgemäß zukommen [...], so hat auch Christi Menschheit wegen ihres Verbundenseins mit dem göttlichen Logos die Macht, auf andere einzuwirken. Und zwar übt die ganze Menschheit Christi mit Leib und Seele diesen Einfluß auf Leib und Seele der übrigen Menschen aus.«<sup>30</sup>

Wenn der menschliche Leib nicht nur Prinzip der Vereinzelung, sondern auch *principium communicationis* ist, und wenn in jeder menschlichen Person aufgrund der leiblichen Verfasstheit irgendwie alle übrigen Personen eingeschlossen sind, dann kann man den Schluss ziehen, dass auch in der leiblichen Menschennatur Christi die zu Erlösenden formal eingeschlossen sind, und dass die Annahme der einen Menschennatur in Christus eine universale Reichweite besitzt. Heilsam ist dieses Miteingeschlossensein in der Menschheit Christi, weil die zu erlösenden Menschen aller Völker und Zeiten dadurch Anteil am Sohnesverhältnis Christi gewinnen. Wie haben es hier mit einem Zentralgedanken auch der patristischen Erlösungslehre zu tun.<sup>31</sup>

Das paulinische Bild von Christus als dem Haupt des Leibes der Kirche besitzt eine große soteriologische Valenz. Denn nichts Geringeres steht hier zur Debatte als die Frage nach der Übertragung der Gnadewirklichkeit Christi auf die erlösungsbedürftige Menschheit insgesamt. Der Sohn, der sich bis in die kreatürliche Sterblichkeit hinein inkarniert, berührt *per fidem et fidei sacramenta* die personale Mitte des je einzelnen Menschen, um dessen Verstrickung in Leid, Schuld und Tod mitzutragen. Die Kirchenväter versuchten diesen Vorgang mit dem Motiv vom *admirabile commercium* zu fassen: Christus nahm an, was unser Leben ausmacht und übergab uns, was sein ist.

Dass Gott unsere sinnenhafte Natur angenommen hat, macht überhaupt erst Sakramente möglich. Die sakramentalen Zeichen sind die Weise, wie die Fleischwerdung weiterwirkt, wie sie sich zu uns hin übersetzt. Es sind Symbole, in denen Gott seine definitive Heilswendung in Tod und Auferstehung Jesu für uns kommunizierbar macht.

### 3. Die Verwiesenheit des Menschen auf konkrete Zeichen

Schon im alltäglichen Leben, in dem es um das Miteinander von Menschen geht, die sich gegenseitig in ihren Erfahrungen, Erkenntnissen und Affekten mitteilen, ha-

<sup>29</sup> Vgl. Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 172.

<sup>30</sup> S.Th. III 8, a. 2.

<sup>31</sup> Vgl. Tertullian, Apol 21,14; Irenäus, Adv. Haer. IV, 20, 4; Gregor v. Naz., Or 38,13; Augustinus, Ep 137, 3,11.

ben wir es weitgehend mit ritualisierten Handlungen zu tun. Denken wir nur an die Art und Weise, wie Menschen sich begrüßen: Wenn wir jemanden treffen, den wir kennen, wetzen wir nicht unsere Nasen oder stoßen unsere Köpfe an den des anderen, sondern wir geben einander die Hand oder – wie in der islamischen Welt – sogar einen Kuss. Oder wenn wir jemanden zum Essen bei uns eingeladen haben, hat alles seine Form.

Wo Menschen zusammen treffen, folgen die Handlungsabläufe ganz bestimmten standardisierten Formen. Es kommt nie vor, dass etwas immer spontan, immer neu, immer ganz anders geschieht. Und dies hat seinen tieferen Grund darin, dass wir leiblich verfasste Wesen sind – nicht nur geistiges Bewusstsein, sondern Wesen, die in eine geschichtliche und leibliche Natur eingelassen sind.

Wenn die oder der andere sich uns nicht durch bestimmte Formen der Aufmerksamkeit (wenn er auf uns zukommt, oder durch ein Kopfnicken oder durch das Schütteln der Hände) mitteilen würde, dann wüssten wir gar nicht, welche Haltung sie uns gegenüber einnehmen. Ist jemand uns wohlgesonnen, betrachtet er uns als *alter ego*, so ist er auf Zeichen und standardisierte Gesten und natürlich auch auf die Sprache angewiesen, um uns dies zu bedeuten. Eine rein geistige, gesinnungsmäßige Geneigtheit, die sich nicht verleibt, ließe uns über die wirkliche Beziehung des anderen zu uns im Dunkeln.

Ein Mensch kann sich mir in seiner Leiblichkeit präsent machen durch sinnliche Elemente und Zeichen, die er mit seiner Leiblichkeit verbindet und durch die er sich mir so vergegenwärtigt, dass ich in eine Kommunikation mit ihm eintreten kann, auch wenn er nicht selbst anwesend ist.

Und was unter uns Menschen gilt, weil es unserer Natur entspricht, das gilt a fortiori für unsere Beziehung zu Gott. Dass Gott uns als seine Geschöpfe bejaht, dass er uns zu einer Gemeinschaft mit sich beruft, das wissen wir erst dadurch, dass Gott sich verstehbar macht durch materielle Zeichen wie die Feuersäule und das tosende Wasser des Roten Meeres oder das Manna in der Wüste, Zeichen, die seine innerste Gesinnung gegen uns Menschen anzeigen. Gottes Liebe zu uns begegnet uns nicht rein abstrakt, geistig, unvermittelt. Sie übersetzt sich uns in Handlungen, Zeichen und Gesten, die unserer Natur entsprechen. Und diese ist eben auf materielle und irgendwie immer selbige, also idente Zeichen angewiesen.

Umgekehrt kann der Mensch, wie schon ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, nicht in einen rein geistigen Kontakt zu Gott treten. Man kann Gott nicht einfach nur der Gesinnung nach ehren. Um die geschöpfliche Abhängigkeit von Gott zu bejahen und ihn als unseren Vater zu ehren, reichen geistige Willens- und Verstandesakte nicht aus. Es braucht rituelle Handlungen. Es bracht Kult und Opfer, in denen der Mensch Gott gegenüber seine Hingabe und Verehrung ausdrückt. In diesem Sinne sagt Horst Bürkle: »Im Kult gewinnt die Religion ihren konkreten und ganzheitlichen Ausdruck [...] Kultisches Handeln umgreift den Menschen in seiner leibseelischen Einheit, es schließt die Welt und Materie ein [...]«<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Vgl. H. Bürkle, Kult, Kultus (I. Religionsgeschichtliche), in: LThK<sup>3</sup> 1997, Bd. 7, 503–505, hier 503. Eine prophetische Kultkritik findet sich in Am 5,21ff; Jes 1,11ff; Jer 6,20, wo der Kult in Israel und Juda verworfen wird.

#### IV. Sakramententheologischer Aspekt

##### 1. Die relative Notwendigkeit der Sakramente

Es wurde versucht zu zeigen, dass die heilsgeschichtliche Dynamik auf den Anschluss der Menschen an den menschgewordenen Sohn Gottes zielt, der sich seiner Kirche im Heiligen Geist vergegenwärtigt. Wie kann aber nun eine heilshafte Berührung mit dem menschgewordenen und auferstandenen Christus konkret zustande kommen? Die Antwort auf diese Frage verlangt einen Rekurs auf die Sakramente.

»Es ist der Beschaffenheit der menschlichen Natur eigen, durch Körperliches und Sinnliches zu Geistigem und Übersinnlichem hingeführt zu werden. Es ist aber die Art der göttlichen Vorsehung, für jegliches Ding seiner Beschaffenheit entsprechend zu sorgen. In passender Weise verleiht die göttliche Weisheit dem Menschen unter körperlichen und sinnenfälligen Zeichen Heilshilfen, die man Sakramente nennt.«<sup>33</sup>

Für die Sakramente ist eine bedingte Notwendigkeit anzusetzen, d.h. unter den Bedingungen der einmal von Gott gesetzten Heilsordnung sind sie für den Menschen notwendig, um mit Christus in Kontakt zu treten. Die sakramentale Notwendigkeit ergibt sich vom Ziel des menschlichen Lebens her, dem Heil, das wir suchen und brauchen, doch selbst nicht realisieren können. Darum kann die Heilsnotwendigkeit rational nicht eingelöst, sondern nur ersehnt werden: Es ist die Gnade, die das Heil schenkt.

Wer eine positive Sicht auf die leibliche Verfasstheit des Menschen besitzt, der kann auch das sinnliche Moment der Sakramente hoch veranschlagen: In der konkreten sichtbaren Materie der Sakramente ereignet sich für den Menschen in seiner fragilen geschichtlichen und leiblichen Wirklichkeit, was das äußere Zeichen zugleich anzeigt und bewirkt – die Berührung mit dem Unsichtbaren der heilenden, aufrichtenden und helfenden Gnade. Diese Präsenz der unsichtbaren Gnadenwirklichkeit ist nicht bei allen Sakramenten gleich deutlich, nirgends aber deutlicher als im Geheimnis der hl. Eucharistie.

In ihm geschieht jene Verwandlung und Anverwandlung des todverfallenen Menschen mit Christus, über die Augustinus den sich dahingebenden Christus die Worte sprechen lässt:

»Wachse und du wirst mich essen. Doch nicht du wirst mich in dich verwandeln wie die Speise für deinen Leib, sondern du wirst in mich gewandelt werden.«<sup>34</sup>

Es kommt also hier zu einer tieferen Anverwandlung und Inkorporation des Menschen in die übergreifende Wirklichkeit des Leibes Christi. Einige griechische Kirchenväter sprachen von der Eucharistie als dem *Pharmakon Athanasias*, der Arznei der Unsterblichkeit. Damit sprachen sie aus, dass in der dichten Sinnlichkeit des eucharistischen Geschehens, dem Essen eines Stückchens Brot, der ewige Gott dem Menschen das Leben geben kann, das stärker ist als der Tod.

So kann die Selbstschenkung des Absoluten an den einzelnen Menschen im je konkreten Augenblick seines zeitlichen Daseins Ereignis, so kann Heilsgeschichte

<sup>33</sup> Thomas v. Aquin, S.Th. III 61, 1.

<sup>34</sup> Augustinus, Confessiones VII 10, 16.

konkret werden. Die Selbstmitteilung Gottes kommt hier an ihr Ziel. Dem Menschen ist eine Geschichte mit dem Gott eröffnet, der die dreifaltige Liebe ist. Der Gott der dreifaltigen Liebe gibt dem Menschen, vermittelt durch die sinnlich-sichtbare Gestalt des Sakramentes, Anteil an seinem Leben und zieht ihn in dieses Leben hinein.

## 2. Die rituelle Dimension des Sakramentalen

Für das Verständnis der Sakramente als Zeichen kann dienlich sein, wenn man sich bewusst macht, dass die Zeichenhaftigkeit der materiellen Dinge mehr ist als ein nur innerweltliches System von Bezügen; dass alles Innerweltliche letztlich über sich hinaus auf Gott als auf seinen Ursprung verweist. Wenn die ganze Welt zum Verweis auf Gott, zum Zeichen für ihn wird, ist auch ein erneuertes Verständnis der Sakramente als Zeichen möglich.

Die Symbolhaftigkeit der Wirklichkeit führt zu einer Art »*Natursakrament*«, das dem Menschen die Dimension des Heiligen öffnet. Ein solches Natursymbol muss jedoch noch vertieft werden, sonst kann es nicht zum eigentlichen Sakrament werden. Tatsächlich geschieht diese Erhebung des Naturzeichens zum Sakrament durch das Wort, das zum sinnlichen Element hinzutreten muss. Dass aber das in Vollmacht gesprochene Wort dies überhaupt vermag, hat seinen Grund in der Einsetzung der Sakramente durch Christus. Christus knüpft dabei an die naturhafte symbolische Wirkkraft der Zeichen an, hebt sie aber durch das Wort auf eine höhere Ebene und verleiht ihnen damit auch tatsächlich eine gnadenhafte, heilschaffende Wirksamkeit. Das Sakrament weist ja nicht nur auf eine höhere Wirklichkeit hin, sondern bewirkt auch zugleich, was es bezeichnet.

Damit ist nun der eigentliche Spender des Sakramentes nicht ein bevollmächtigtes menschliches Organ, sondern Christus selber. Darum wird er von manchen Theologen auch »Ursymbol« genannt oder als »Ursakrament« bezeichnet. Der Glaube sieht in Christus das Ziel der ganzen »sakramentalen« Heilsgeschichte. Er ist die Verkörperung des Geheimnisses Gottes. »Der so erleuchtete Glaube wird Christus als ›Ursakrament‹ verstehen. Dieser Ausdruck der neueren Theologie besagt, daß alle kirchlichen Sakramente in Christus in eminentem Sinne zusammengefaßt und konzentriert sind, noch bevor sie als einzelne heilige, gnadenvermittelnde Zeichen in der Liturgie zur Ausfaltung gelangen.«<sup>35</sup> Der Mensch Jesus ist also das Ursakrament des trinitarischen Gottes.

Da es mir in diesem Abschnitt um das Verhältnis von Sakrament und Ritus geht, muss man natürlich unbedingt darauf hinweisen, dass materielles Zeichen und Wort immer in einen Ritus eingebettet sein müssen. Dies wird schon bei der Taufe ganz klar: Die liturgische Gestalt der Taufe knüpft an die alttestamentlichen Aspekte des Eingliederungsritus in das Gottesvolk sowie an die Jordantaufe Jesu an. Bei dieser geht es um die endzeitliche Ausgießung des Geistes und die Abwaschung der Sünden (Apg 22,16). Am *sakramental-rituellen* Vollzug der Taufe in der frühen Kirche gibt es keinen berechtigten Zweifel. Die Taufe ist ein »Wasserbad im Wort« (Eph 5,26), ein »Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist« (Tit 3,5).

<sup>35</sup> L. Scheffczyk, Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung, in: H. Luthé (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1993, 13–66, 42.

Sie bewirkt die Neugeburt des Glaubenden und die neue Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn, und sie geschieht im »Wasser und im Heiligen Geist« (Joh 3,5). Zur rituellen Gestalt der Wassertaufe im Wort gehört die Anrufung des Namens Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes (Mt 28,19).

Wieso kann der Mensch aus sich kein Sakrament einsetzen? Die Naturzeichen haben aus sich keine für das Heil des Menschen relevante Wirksamkeit. Einen übernatürlichen Mysteriencharakter gewinnen sie erst dadurch, dass sie von Christus ausdrücklich mit einer objektiven Gnadenwirksamkeit ausgestattet werden. Ein äußeres Zeichen, eine rituelle Handlung, wird zum Gnadengeschehen durch die fortdauernde Heilsgegenwart Christi in seiner Kirche, die den Sakramenten eine tatsächliche Heilswirksamkeit verleiht. Insbesondere für die Eucharistie gilt: »Weil die Menschheit Jesu Realsymbol der gott-menschlichen Kommunikation ist, kann die Eucharistie als die höchste Verdichtung dieses Geschehens selbst als Realsymbol der gott-menschlichen Kommunikation verstanden werden: als Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, der ewiges Leben für den Menschen ist. Der Empfänger des Leibes Christi wird zum Freund Gottes (Joh 15,15; 17,3.22–25).«<sup>36</sup>

### **3. Die Krise des sakramentalen Bewusstseins**

#### *a. In einer reinen Worttheologie*

Ein Gott, der seine Heilszusage an Riten und sichtbare Elemente bindet, an Wasser, Brot und Öl, ist vielen suspekt geworden. Was soll ein geistiges, ethisches Gottesverständnis mit materiellen Dingen zu tun haben? Solche und andere Einwände gegen ein aus dem sakramentalen Leben schöpfendes Gottesverhältnis fallen indes nicht aus der Luft. Sie haben ihre Voraussetzungen. Zwei dieser Voraussetzungen sollen hier kurz benannt und erklärt werden: Ein Aspekt, der die Entsakramentalisierung der Gottesbeziehung beleuchtet, ist die Engführung einer reinen Worttheologie. Für den Exegeten H. Braun ist Gott keine transzendente Wirklichkeit, sondern der immanente Anspruch, der dem Menschen begegnet, wenn er seinen Nächsten anschaut. Wo Gott aber in der Immanenz von zwischenmenschlichen Beziehungen aufgeht, dort wirkt jedes Sakrament als übertriebene Verdinglichung. Darum konstatiert Braun bereits im NT ein ungeistiges Gottesverhältnis. Das Heil werde dort schon dinglich verstanden. Die sich später ausbildenden Sakramente »bleiben auf dem Boden eines Denkens, in welchem das Kommen der Gottheit zeithaft und gegenständlich genommen wird, auf dem Boden eines naiven Gottesgedankens«. Gott »mit seiner jenseitigen Welt wird dinglich fassbar im Sa.«<sup>37</sup> Dies wird dann von ihm abgelehnt.

Für Emil Brunner mit seinem personalistischen Denken ist das Hören des Wortes die Brücke für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Wo das Sakrament, konkret das Abendmahl, gegenüber dem Wort Gewicht gewinnt, dort wird für ihn aus der in Christus begründeten Bruderschaft oder Gemeinschaft miteinander eine »Anteilhaberschaft«: Darin geht es dann um das Empfangen und Austeilen eines Heilsgutes.

<sup>36</sup> G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg <sup>2</sup>1995, 710.

<sup>37</sup> H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT*, Tü <sup>3</sup>1971, 334.

Hier liegt nach Brunner ein Missverständnis des Herrenmahles als Sakrament, wodurch dieses selbst eine ungebührliche Bedeutung gewinnt und unvergleichlich wichtiger wird als das gesprochene Wort. Brunner will ein personal gefasstes Verständnis des Christentums. Eine sakramentale Sicht der Kirche steht dem nach seiner Ansicht entgegen.<sup>38</sup>

Auch R. Bultmann erhebt Widerspruch gegen ein sakramentales Verständnis der urchristlichen Feier. Er will die Grundform des sakramentalen Mahles aus den antiken Mysterienkulten herleiten. Für Bultmann ist sakramentales Denken archaisch.<sup>39</sup> Das Christentum habe dieses als Religion der Verkündigung, des Wortes und der Entscheidung zu überwinden. Wenig Platz für eine sakramentale Vermittlung des Heils bleibt auch in der radikal eschatologischen Sicht von J. Moltmann:

Moltmann geht von einer rein zukunftsorientierten Theologie aus, deren Grundlage allein das verheißene Wort ist. Bei Annahme eines Sakraments würde der Mensch jetzt schon Anteil am Heil, am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi erhalten.

Wo das Heil als eine rein zukünftige Größe<sup>40</sup> ausgegeben und die präsentische Eschatologie, etwa bei Joh, ausgeblendet wird, dort bleibt es dem Menschen während seiner irdischen Tage immer entzogen. Er wird eigentlich immer auf eine noch ausständige Zukunft vertröstet.

Bei Moltmann haben wir die profilierteste Gegenposition zum katholischen Sakramentsverständnis, nach dem das vollendete Heils zwar noch zu erwarten ist, aber dennoch bereits jetzt real gegenwärtig wird.<sup>41</sup> Es fehlt die Präsenz des geschichtlich begegnenden und durch die Auferstehung im Pneuma bleibend inkarnierten Gottes. Übrig bleibt allein das Wort, das dem Menschen in einer Zeit, wo der Gottesgedanke so stark verblasst, wenig Halt zu bieten vermag.

### *b. Im zeitgenössischen Deismus*

Dass der sakramentale Lebensvollzug der Kirche sich heute zusehends ins Folkloristische verliert, so er nicht überhaupt zur Erstarrung kommt, hängt aber wohl mit einer anderen epochalen Entwicklung zusammen: dem praktisch sich immer mehr verlierenden Gottesbezug. Die Anfangsdynamik der Liturgischen Bewegung hat sich in der Liturgieunfähigkeit des nachmodernen Menschen totgelaufen. Nicht nur einzelne Gesten und Riten, nicht nur die Sprache des Messbuches mit seinen Orationen sind ihm unverständlich, der ganze Bereich des Liturgisch-Sakramentalen ist für ihn ein verschlossener Garten.

<sup>38</sup> Vgl. E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 195112f.

<sup>39</sup> Vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich <sup>2</sup>1962, 164f: »[...] vor allem wird ›Kyrios‹ [...] zum beherrschenden Titel. Er charakterisiert Jesus als die im Kult verehrte Gottheit, deren Kräfte im Gottesdienst der Kultgemeinde wirksam werden. [...] Der Kyrios Jesus Christos wird nach Art einer Mysterien Gottheit verstanden, an deren Tod und Auferstehung der Gläubige durch den Empfang der Sakramente Anteil gewinnt.«

<sup>40</sup> Vgl. TRE, Teil 2, Bd. 27, 239.

<sup>41</sup> Vgl. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 230f; vgl. auch R. Hemplemann, *Sakramente als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog (KiKonf 32)* Göttingen 1992, 106–109.

Heutige Mentalität, jedenfalls die der westlichen demokratischen Gesellschaften, findet nur schwer einen Zugang zu dem, was Liturgie der Sakramente sein wollen: Zeichenhandlungen, die der endlichen und sichtbaren Welt angehören, sollen den Menschen in eine Unmittelbarkeit zu Gott bringen, der unsichtbar und weltjenseitig ist und zwar um so weltjenseitiger, je mehr die heilsgeschichtliche Vermittlung des Gott-Welt-Verhältnisses an Geläufigkeit verloren hat. Die atmosphärische Großwetterlage des Glaubens ist ungünstig, da man das Gott-Welt-Mensch-Verhältnis nicht in der heilsgeschichtlichen Vermittlung sieht, die im Christusereignis ihren Höhepunkt erreicht.

Man hat mit kosmetischen Veränderungen versucht, die auf eine Anpassung der hohen Liturgie an den Hausverstand des gewöhnlichen Gottesdienstbesuchers – dieser entstammt normalerweise soziologisch gesprochen dem Unterhaltungs- und Harmoniemilieu<sup>42</sup> – hinauslaufen. Dazu hat man die Feier der Sakramente mit volkspädagogischen Spielereien umgeben. Aber der Krise ist man damit nicht beigekommen. Das Problem besitzt eine tiefere Dimension: Es ist das agnostische Schweigen vor der Gottesfrage, die den heutigen Menschen meist gleichgültig lässt. Wo man noch »Gott« sagt, meint man eine Chiffre für das unbestimmte Woraufhin der eigenen unerklärlichen Existenz oder den Gott in sich selber, der sich im eigenen Inneren artikuliert.

Die Neue Religiosität und das Vordringen asiatischer Spiritualität mit ihrer monistischen Weltdeutung haben den weltoffenen Zeitgenossen mit einem Gottesbild beliefert, dem die personalen Züge fehlen.

Viele Menschen werden heute in ihrem Glauben von einem deistischen Gottesbild bestimmt: Ein höheres Wesen mag es geben, nicht aber einen Gott der Geschichte, einen Gott, der sich definitiv in den Zufällen der Geschichte offenbart und darum eine definitive Religion begründet.

Man traut es Gott nicht zu, in die Geschichte einzugehen. Weit weg haben viele Gott geschoben, ins Niemandland vor irgendeinem Urknall, weit weg nach vorne hinter irgendein Ende der Zeiten, weit weg aus ihrem alltäglichen Leben. Darum ist es komisch, dass dieser Gott nun so handgreiflich nah sein soll, dass er mit einem runden Scheibchen Brot etwas zu tun haben soll, mit einer Schale Wasser und mit einem Streich Öl. Die Radikalität, mit der christlicher Glaube Gottes Nähe in den Sakramenten verkündet, scheint zum Problem zu werden. Vielleicht steht uns heute ein ferner Gott doch näher als ein Gott, der in unser Fleisch kommt, der hautnah wird, der sich in die inneren Angelegenheiten unserer Welt einmischt.

Die erneuerte Theologie der Sakramente, der Eucharistie, hat in der Kirche nicht die erwarteten Früchte gebracht. Die angestregten pfarrlichen Bemühungen um die vorbereitende Sakramentenkatechese, die unter hohem Aufwand betrieben wird, haben sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Erlebnisgesellschaft festgefahren. Die Reifen des kirchlichen Aktivismus drehen schon seit langem durch

---

<sup>42</sup> Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt <sup>2</sup>2005, 327f.; vgl. auch H.-J. Höhn, *Zerstreuung. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Ostfildern 1998, 115–117.

und werden zur Verausgabung der Kräfte führen, wenn es nicht gelingt, in der Familie, den Gemeinden, in der Schule und den Bildungsstätten die Idee von einem nur fernen Urmacher-Gott aufzulösen, die sie daran hindert, bei Gott das erhellende »Wort des Lebens« zu suchen und von ihm das »Brot des Lebens« für Zeit und Ewigkeit zu erbitten. Für Viele ist Gott nur eine Projektion, eine Chiffre für das Unvollendete am Menschen. Der Verdacht, mit dem Glauben an Gott und sein persönliches Interesse uns gegenüber nur einer Illusion und einem Wunschdenken aufzusitzen, ist emotional und intellektuell so tief sitzend, dass Gott nicht als die alles bestimmende Realität anerkannt wird, die wir als reales Ziel annehmen können. Gott ist für viele nur eine vage Grenzidee ohne alle Begründung für eine reale Hoffnung. Was will man von einer bloßen Chiffre oder Projektion für das eigene Leben erwarten?

#### 4. Desiderate: Ästhetik der Anwesenheit und lebendiger Gottesbezug

Der Berliner Schriftsteller Botho Strauß spricht von einer umfassenden »Mentalität des Sekundären«, die tief eingedrungen ist in den Bereich der ästhetischen Wahrnehmung, auch in die Literatur, die Philosophie und »nicht zuletzt in den Glauben und seine Ämter«<sup>43</sup>. Der Betrachter ist gefangen in einem Netz der sekundären Diskurse. Er vermag sich dem Anspruch des Kunstwerks, des Wortes, des Symbols, des Zeichens, nicht mehr zu stellen. Theologisch würde man sagen müssen: Er vermag nicht mehr durch das *sacramentum tantum*, das Zeichenhafte hindurch, zu der damit bezeichneten und bewirkten göttlich-gnadenhaften Dimension durchzuschauen.

Demgegenüber fordert Strauß einen neuen Zugang zur Wirklichkeit, wie sie sich u. a. im Kunstwerk ausdrückt. Es geht um »die Wiederentdeckung nicht seiner Selbst-, sondern seiner theophanen Herrlichkeit, seiner transzendentalen Nachbarschaft«. Um dem Kunstwerk zu begegnen, ist es zu behandeln »als ein Gast, ein Fremder, der plötzlich erscheint in unserem gewöhnlichen Alltag, dessen Ankunft Freude und leist Frucht begleiten«. Es kommt für den Empfänger darauf an, wie er sich verhält: »ob seine Begabung ausreicht, sich überwältigen zu lassen; ob er stark genug und widerstandlos zugleich sein wird für das singuläre Zustoßen eines Gedichts, einer Musik, einer Plastik, und bedachtsam genug, um das Fremde nicht dem Vielen einzumischen, es nicht zu verbrauchen und mit allem übrigen durcheinanderzubringen«<sup>44</sup>.

Man muss das, was Strauß für die Kunst fordert, auch für die Liturgie fordern. Er sagt: »Überall, wo [...] die Erfahrung von Sinn gemacht wird, handelt es sich zuletzt um einen zweifellosen und rational nicht erschließbaren Sinn, der von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gott zeugt.«<sup>45</sup> Ästhetik der Anwesenheit. Was ist damit gemeint? Welche Bedeutung hat es für die Feier der Sakramente? Strauß sagt dazu Bedeutsames, das gehört zu werden verdient: »Jedes Opus ist Opfer, alle

<sup>43</sup> B. Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit, 44.

<sup>44</sup> Ebd., 46.

<sup>45</sup> Ebd., 41.

Dichtkunst die Magd der amámnesis, im ursprünglichen Wortsinn des Alten und Neuen Testaments: »sich vor Gott ein Ereignis der Vergangenheit so in Erinnerung zu bringen oder zu repräsentieren, dass es hier und jetzt wirksam wird.« Hierin feiern Gedicht und Eucharistie dasselbe; [...] Die Kunstlehre von der realen Gegenwart oder: die um die Kunst erweiterte Sakramentenlehre ist davon überzeugt, dass das Bildnis des Mädchens nicht ein Mädchen zeigt, sondern dass es das Mädchen *ist* unter der Gestalt von Farbe und Leinwand.«<sup>46</sup> Der Dichter nimmt dann Bezug auf die Liturgie der Ikonenverehrung, wie wir sie in vielen östlichen Riten finden, die von der Überzeugung getragen werden, dass die Ikone das Heilige präsent macht. Dieser staunende Zugang vor der Gegenwart des Heiligen im heiligen Zeichen ist heute wieder zu entdecken: »Die Ikone mit der Gottesmutter ist nicht einmal ein Bild, sondern vielmehr ein Fenster, durch das wir sie selbst erblicken. [...] Die Ikone ist der Ort, wo das Antlitz, das Urlicht hervortritt, es bildet die Grenze zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt.«<sup>47</sup>

Dem heutigen Menschen müssen wir sagen: Trau es Gott zu, dass er dir nahe sein kann, dass er sich dir in Jesus Christus selbst erschließt und seine Gemeinschaft anbietet. Der Gott der dreifaltigen Liebe und der heilsgeschichtlichen Offenbarung verbürgt die innere Einheit von Altem und Neuem Testament und auch die Identität des wirklichen geschichtlichen Jesus mit seiner Bezeugung durch die Urkirche, also die Authentizität des Neuen Testaments. Die ersten Jünger nach Ostern waren davon überzeugt, dass das Bekenntnis zur Identität des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens durch das Handeln Gottes selbst ausgewiesen ist, der ihn als den eigenen Sohn bekanntmacht und der das Bekenntnis zur Einheit von Vater und Sohn durch die Gabe des Heiligen Geistes begründet. Nur so werden wir Verständnis dafür wecken können, dass sich in der Feier der Sakramente das Christusereignis durch den Heiligen Geist im Leben der Kirche verdichtet und vergegenwärtigt.

---

<sup>46</sup> Ebd., 43

<sup>47</sup> Ebd.

# Ohne Beichte keine Erneuerung

*Von Anton Ziegenaus, Bobingen*

Bei seinem ersten Deutschlandbesuch sagte Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Bischofskonferenz: »Ich bin überzeugt, dass ein Aufschwung des sittlichen Bewusstseins und christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung geknüpft ist: an die Wiederbelebung der persönlichen Beichte. Setzt hier die Priorität Eurer pastoralen Sorge.«

Wurde die Beichte damals zur Priorität der pastoralen Sorge? Ist sie es heute, im Jahr des Glaubens, im Jahr des Dialogs? Ist sie es in den Hirtenbriefen der Fastenzeit?

Bischof Stimpfle führte 1982 zur Nacharbeit dieses Papstbesuches einen Diözesankatholikentag durch. Zur Vorbereitung wurde für 9 Monate ein Motto gesucht und kommentiert. Für die Fastenzeit wählte der Verfasser dieses Beitrags das obengenannte Wort. Berater schlugen dem Bischof vor, es durch das Motto »Neu durch Vergebung« zu ersetzen. Erst nach hartem Widerstand des Verfassers blieb es beim Papstwort. Hier bewahrheitet sich das Wort S. Kierkegaard, dass die Christusverkündigung zur Wohlredenheit« geworden sei. »Die Abschaffung der Beichte, ein Zusammenwirken von Gemeinde und Pfarrer. Die Gemeinde bekam Angst, zur Beichte zu gehen; der Beichtstuhl brachte einem die Sache allzu nahe. Die Pfarrer bekamen Angst, Beichte zu hören, die Sache wird allzu ernsthaft. Und die ganze Christentumsverkündigung wurde Redekunst, Wohlredenheit, die ganz richtig das entscheidend Christliche ausließ: die Zueignung, den Einzelnen«<sup>1</sup>.

Der Däne Kierkegaard bezieht sich hier auf die lutherische Tradition, die durchaus die Beichte kannte – wenn auch in einem anderen theologischen Verständnis als das katholische vom Bußsakrament. Luther, der häufig beichtete, schreibt im »Großen Katechismus«<sup>2</sup>: »Willst du es (= das köstlich und tröstlich Ding) aber verachten, und so stolz ungebeichtet hingehen (= zum Abendmahl), so schließen wir das Urteil, dass du kein Christ bist und auch des Sakraments nicht sollst genießen. Denn Du verachtest, was kein Christ verachten soll, und machst damit, dass Du keine Vergebung der Sünde haben kannst.« Dieses Wort Luthers ist bedenkenswert im Hinblick auf das Lutherjahr und auf den Wunsch zur Kommuniongemeinschaft. Wer nicht beichtet, ist kein Christ, weil er nicht an seine Erlösungsbedürftigkeit glaubt, und soll nicht das Abendmahl nehmen.

## *I. Beichte und Eucharistie*

Das Bußsakrament galt immer als Schutzwehr vor und für den ehrfürchtigen Empfang der Eucharistie. Vor der – oft seltenen – Kommunion ging man zur Beichte.

---

<sup>1</sup> Tagebücher IV, 270.

<sup>2</sup> Die Bekenntnisschriften 8, 732.

Diese heutige Entkoppelung von Beichte und Kommunion ist einerseits gut, weil sie eine häufigere Kommunion förderte, andererseits bedenklich, weil das »es prüfe sich jeder« (1 Kor 11,28) wegfällt. Dieses ungeprüfte Kommunionlaufen finden nicht wenige anstößig. Bedurfte es früher eines Mutes, aus der Bank herauszutreten und zu kommunizieren, verlangt es heutzutage Mut, in der Bank zu bleiben.

Manche wollen diese Ehrfurchtslosigkeit durch die Förderung der Mundkommunion überwinden, aber der eigentliche Schutz ist doch die häufigere Beichte. Zudem wäre es notwendig, dass der ganze Text von 1 Kor 11,13–32 in der Liturgie verlesen wird; es fällt nämlich auf, dass er bei den vielen Lesungen nie, weder an den Festtagen noch an den Werktagen, gelesen wird, obwohl er dem Prediger einen guten Anlass gäbe, das Problem des ungeprüften Kommunionempfangs anzusprechen.

Überraschen mag die These, dass diese Gleichgültigkeit ein Grund für den Rückgang der Zahl der Gottesdienstteilnehmer ist. Zunächst meint man doch, dass mehr Großzügigkeit der Bequemlichkeit entgegenkommt und Anerkennung findet. Aber einmal besteht die Gefahr, dass der Höhepunkt und die Mitte gläubigen Lebens als etwas Äußerliches gesehen und nicht mehr geschätzt wird; so bleibt man vom Sonntagsgottesdienst weg. Sollten aber dann doch einem Gläubigen die Heiligkeit der Eucharistie und Realpräsenz Christi bewusst werden, kann er vor seinem Gewissen die eigene Gedankenlosigkeit nicht billigen. So wird er bei jeder Kommunion einen Gewissensbiss verspüren und der inneren Ruhe zuliebe wegbleiben. Ein Beispiel aus Goethes Dichtung und Wahrheit kann solche Entwicklungen zu verstehen helfen:

Er berichtet von seinem persönlichen Bedürfnis, vor dem Abendmahl zu beichten. Im Unterricht wurde er aber (in dieser Zeit des Übergangs von der persönlichen Beichte zur Formelbeichte, bis sie bei den Protestanten völlig abkam) auf eine allgemeine Bekenntnisformel verwiesen. Daher blieb eine innere Unruhe, die ihn das Abendmahl nicht unbeschwert empfangen ließ und es ihm letztlich sogar verleidete. »Ich empfang die Absolution und entfernte mich weder warm noch kalt, ging den andern Tag mit meinen Eltern zu dem Tisch des Herrn, und betrug mich ein paar Tage, wie es sich nach einer so heiligen Handlung wohl ziemte«. Der feinfühlig junge Goethe hatte sich offensichtlich entgegen den Tendenzen der Aufklärungszeit, die Sünde zu verharmlosen, ein feines Gespür für ihre Realität bewahrt; er war sich bewusst, »dass einer, der das Sakrament unwürdig genieße, sich selbst das Gericht esse und trinke«. Goethes Sündenbewusstsein und Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Abendmahls führten zu Skrupeln, die natürlich die Unsicherheit noch steigerten. »Dieser Skrupel quälte mich dergestalt, und die Auskunft, die man mir als hinreichend vorstellen wollte (= allgemeines Bekenntnis), schien mir so kahl und schwach, dass ... ich mich von der kirchlichen Verbindung ganz und gar loszuwinden suchte ... Zuletzt (ließ ich) diese seltsame Gewissensangst mit Kirche und Altar völlig hinter mir« (7. Buch).

Goethes Reaktion ist nachvollziehbar und hat über den Einzelfall hinaus allgemeine Bedeutung. Ein weiteres Beispiel: Man darf von Zweihunderttausend jährlichen Abtreibungen in Deutschland ausgehen. Dadurch wurden nicht nur die Mütter der Kinder, sondern auch die Väter und Verwandte, die dazu geraten und nicht geholfen haben, schuldig. Es dürfte sich sicher eine halbe Million Mitschuldiger ergeben, und

das jeweils über die Jahre (seit 1972) hin. Wenn diese eine ruhige Stunde für sich haben, etwa in eine Kirche kommen oder zu beten versuchen, wird sich das Gewissen rühren. Man versteht, dass sie, wie Goethe sagt, »Kirche und Altar hinter sich lassen« und, um zu vergessen, sich in Hektik und Betriebsamkeit flüchten. An die Qual des Post-abortion-syndroms sei nur erinnert. Wo Schuld nicht aufgearbeitet und vergeben wird, zerstört sie und macht krank und verleidet den Gedanken an Gott.

Der Einwand liegt nahe: Jeder kann doch einen Beichtvater aufsuchen, wenn er sich davon eine Heilung verspricht. Aber hier werden die psychischen Windungen des Menschen verkannt: Er spürt die Notwendigkeit der Vergebung, es fehlen aber die Kraft und die Demut, den Weg dazu zu gehen,. So gibt es Menschen, die ihr Leben lang eine Schuld mitschleppen und sich so der Kirche und der Eucharistie entfremden. Es bedarf immer auch einer von der Gnade Gottes begleiteten menschlichen Aufmunterung. Darüber später noch mehr.

## *II. Sünde und Beichte*

Bei Diskussionen über die Beichte kommt häufig die Frage: Sagen Sie mir, was ich beichten soll? Vielleicht wird noch angefügt: Ich habe keine Sünde. Die Beichte kam auch wegen des mangelhaften Sündenbewusstseins ab. Es ist ein Werk des Heiligen Geistes, »zur Erkenntnis der Sünde zu führen« (Joh 16,8). Die großen Heiligen haben Christus und deshalb auch die eigene Sündigkeit erkannt und deshalb auch die Beichte als geistliche Hilfe gesehen.

Wir Menschen suchen im allgemeinen Anerkennung und Bestätigung unseres Tuns und wehren uns dagegen, Schuld und Sünde zuzugeben. Fr. Nietzsche sei hier zitiert: »Da habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach«<sup>3</sup>.

Das Gespür für die Sünde und die eigene Verdrängungskunst muss daher durch die Seelsorge geweckt werden.

Was aber ist die Sünde? Der englische Romancier Bruce Marshall bemerkte ironisch: Unter Sünde verstehe ein moderner Mensch »eine mittelalterliche Bezeichnung für einen Wochenendausflug mit einer Schauspielerin, mit der man nicht verheiratet war.« Letztlich ist die Sünde etwas Reizvolles, und man versteht nicht, warum Jesus davon erlösen wollte und warum in der hl. Messe Gott ein Dutzendmal gedankt wird, weil er von der Sünde erlöst hat. Das Wort Sünde (im theologischen Sinn) ist aus dem heutigen Sprachgebrauch geschwunden. Man sündigt nur gegen die Figur (zu viel essen) oder im Straßenverkehr (Verkehrssünder!).

Das Wesen der Sünde richtet sich immer gegen Gott, der den Menschen in Liebe erschaffen hat, den der Sünder aber als Einschränkung seiner Freiheit empfindet und ablehnt. Der Sündenfallbericht zeigt, dass der Mensch wie Gott sein wollte (Gen 3,7,5). Dieser Bruch der heilen Gemeinschaft mit Gott zog allseits destruktive Folgen nach sich: Das Verhältnis der Geschlechter zueinander wird hart (Gen 3,12), die

<sup>3</sup> Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 68.

Menschen kommen mit ihrer Geschlechtlichkeit nicht mehr zurecht (Gen 3,7), Kain erschlägt seinen Bruder und Lamech nimmt sich zwei Frauen und übt siebenund-siebzifache Rache. Der Tod wird ohne die bergende Gemeinschaft mit Gott als Katastrophe empfunden. Jeder schiebt die Schuld auf den anderen, Adam auf Eva und diese auf die Schlange. Der gegen Gott gerichtete Wille, selbst Gott zu sein, belastet immer auch das Verhältnis zum Mitmenschen und lässt das eigene Leben nicht mehr recht verstehen. Die ursprüngliche Freude an der Gemeinschaft mit Gott schwindet, die Stammeltern verstecken sich vor ihm.

Jede böse Tat, auch wenn sie sich scheinbar nur gegen den Nächsten richtet, wird Sünde durch die gegen Gott gerichtete Stoßrichtung. Dies wird besonders durch die Erzählung über David und die Frau des Urias deutlich: (Vgl. 2 Sam 11,2–13). Während sich Uria im Krieg befindet, nimmt David mit seiner Frau ein Verhältnis auf, das nicht ohne Folgen blieb. David sorgt schließlich, dass Uria im Krieg umkommt. Der Prophet Natan bringt David das Ungeheuerliche seines Tuns zu Bewusstsein. Während David darin zunächst nur eine reizvolle Liaison sah, oder das Pech (dass ein Kind kam) oder eine Gemeinheit gegenüber Uria, wird ihm schließlich klar: »Ich habe gegen den Herrn gesündigt.« Die Affäre war im Letzten eine Sünde gegen Gott.

Die Menschwerdung des Gottessohnes, sein Suchen nach dem Verlorenen, sein Tod »für uns« offenbaren nicht nur die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes, sondern ebenso den Ernst der Sünde. K. Barth vermerkt im Hinblick auf die Erlösungstat Christi: »Erst wenn das eingesehen ist: dass unsere Versöhnung [...] Gott das kostet – in der Person seines Sohnes sich selbst – ist es mit dem gemütlichen Leichtsinns vorbei, der unser Böses immer wieder durch unser Gutes [...] begrenzt sehen und sich angesichts solcher Kompensationen für entschuldigt und beruhigt halten möchte.« So führt gerade die innigste Zuwendung Gottes zur deutlichsten Entlarvung der Sünde des Menschen: »Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde; so aber haben sie keine Ausrede für ihre Sünden. Wer mich hasst, der hasst auch meinen Vater.« (Joh 15,22f). Gerade diese Stelle zeigt, dass die Sünde im tiefsten nicht Leichtsinns, Schwäche oder Gedankenlosigkeit ist, sondern Selbstherrlichkeit und stolze Selbstbehauptung des Menschen, die zum Widerstand gegen Gott und sogar zum Gotteshass führen kann. Natürlich muss nicht jede Sünde bewusster Gotteshass sein, weil in der Regel der Sünder den Gedanken an Gott verdrängt, aber immer schwingt selbstherrliche Verfügung des Menschen über sich mit.

Jede Sünde, auch die Übertretung der Gebote der zweiten Dekalogtafel ist somit eine Beleidigung Gottes. Das Verbrechen an Uria ist zugleich Widerspruch gegen Gott und daher Sünde. Wer den Sündenfallbericht ab Gen 3,2 reflektiert und bedenkt, dass dieses Verhalten bis heute fort dauert, wird dem Urteil zustimmen können, dass die Sünde kein Kavaliersdelikt ist, sondern die tiefste Not des Menschen. Der Kampf dagegen ist Aufgabe der Pastoral. Aber wie sollen Katholiken, die vielleicht schon Jahrzehnte nicht mehr gebeichtet haben und die zehn Gebote nicht mehr kennen, zu einer Selbstbeurteilung geführt werden?

Zur Gewissensbildung und zur Selbsterkenntnis seien folgende vier Schritte vorgeschlagen:

- 1.) Man gehe aus von den zehn Geboten oder von einem daran orientierten Beichtspiegel. Die Frage lautet: Wo habe ich gesündigt?
- 2.) Die zweite Frage lautet: Warum habe ich dies getan? Sie gilt der Wurzelsünde. Die gleiche Tat kann natürlich verschiedenen Motiven entspringen (Geltungssucht, Habgier, sexuelle Leidenschaft: die ursprünglichen Hauptsünden!).
- 3.) Tue ich das Gute? Diese Frage zielt auf das Gegenteil des in den zehn Geboten Verbotenen: Bemühung um Wahrhaftigkeit, Reinheit, Leben, Güte, Verzeihungsbereitschaft; Liebe ich das Gute? Der Mensch ist nicht heilig, wenn er nichts Böses tut; er muss gut sein.
- 4.) Warum tue ich das Gute (um gesehen zu werden, aus Liebe, freiwillig?)  
Die Gewissenserziehung sollte immer wieder Sorge der Seelsorge sein. Gerade der Bußgottesdienst sollte diesem Anliegen dienen.

### *III. Zur Wiedergewinnung der Beichte*

Statt der häufigen Klage über die geringe Ehrfurcht beim Kommunionempfang, über den Verfall der Moral und über den Verlust der Beichte, sollte das Bemühen auf die Wiedereinführung der Beichte konzentriert sein.

Zu diesem Zweck ist eine theologische Reflexion über die Wirkungen des Sakraments hilfreich. Das Wort »Beicht macht leicht« ist nicht nur ein schöner Reim, sondern eine spirituelle Erfahrung, die vom Konzil von Trient so ausgedrückt wird: Der Gehalt und die Wirkung des Bußsakramentes ist »Die Wiederversöhnung mit Gott; der bisweilen bei frommen Menschen, die dieses Sakrament andachtvoll empfangen, Friede und Heiterkeit des Gewissens, verbunden mit starker Tröstung des Geistes, zu folgen pflegt« (DH 1674). Die »Versöhnung mit Gott« drängt die negativen Wirkungen der Sünde zurück, nämlich die Unlust und Freudlosigkeit des Lebens mit Gott (Gen 3,8: Das Verstecken der Stammeltern vor Gott), die egoistische Herrschaft über den anderen (Gen 3,10; 4,8; 4,24: siebenundsiebzigfache Rache) und die Anklagementalität, die immer die Schuld bei anderen statt bei sich sucht (Gen 3,12.13). Die Versöhnung mit Gott schafft Frieden und Freude am Glauben in Gebet und Liebe. Die Beichte, oft als Qual missverstanden, ist letztlich das Ostergeschenk des Auferstandenen (vgl. Joh 20,23), denn die Auferstehung besagt zuerst den Sieg über die Sünde und dann erst über den Tod (vgl. 1 Kor 15,17).

Der zweite Schritt zur Wiedergewinnung der Beichte ist nicht ein stärkerer gemeinsamer Einsatz aller Seelsorger in Predigt und Katechese, sondern die Wiederentdeckung durch den Priester im eigenen Leben. Hier sei an die häufige Erfahrung evangelischer Seelsorger, die die Beichte wieder einführen wollten, erinnert, dass das Volk nur bei jenen Pastoren zur Beichte kommt, die selber beichten. So schreibt A. Bittlinger<sup>4</sup>: »Der Beichtvater [...] muss ein lebendiger Christ sein, der zur Gemeinde Jesu in einem geordneten Verhältnis steht. – Der Beichtvater muss selber

<sup>4</sup> Evangelische Beichte – Ein Weg zur Freiheit, Marburg 1969, 18; Zum Ganzen vgl. A. Ziegenaus, Die Beichte der Priester, ders., Verantworteter Glaube I, Bittenwiesen 1999, 185–201.

beichten. Menschen, die beichten wollen, haben anscheinend ein feines Gespür dafür, ob der Beichtvater selbst beichtet oder nicht. Die Erfahrung lehrt nämlich, dass Menschen in der Regel nur bei solchen Pfarrern beichten, die selber die Beichte praktizieren. Für einen Pfarrer ist es unfair, wenn er von einem Gemeindemitglied eine Verdemütigung erwartet, der er sich selbst nicht unterziehen will«. J. Böhme<sup>5</sup> denkt ähnlich; er zitiert dabei D. Bonhoeffer, einen Vorkämpfer für die Wiedereinführung der Beichte in der Evangelischen Pastoral: »Die wichtigste Vorbereitung des Pfarrers auf das Beichthören ist die eigene Beichte des Pfarrers. Obgleich es selbstverständlich nicht die Voraussetzung für die Gültigkeit der Absolution ist, dass der Absolvierende selbst gebeichtet hat, sollte doch keiner Beichte hören, ohne nicht auch selbst ein Beichtender zu sein. ›Nur der Gedeütigte kann ohne Schaden für sich selbst die Beichte des Bruders hören (Bonhoeffer)«.

D. Boenhoeffer hat die Hörer des Predigerseminars Finsterwalde nicht einfach zur Beichte aufgefordert, sondern ihnen nur mitgeteilt, dass er demnächst beichten werde. Diese Mitteilung führte zur Nachdenklichkeit und zur Besinnung im Haus und auch zur Nachahmung seines Beispiels. Der Priester muss also persönlich den Kampf gegen die Sünde als die tiefste Not ernst nehmen und den Segen des Sakraments erfahren. Wie L. Klein<sup>6</sup> bemerkt, kam man bei der Suche nach den Gründen für das Scheitern solcher Reformen zu der Erkenntnis, dass der Hauptgrund für die darniederliegende Privatbeichte das geringe Verlangen der Pfarrer nach Beichte und Absolution sei.

Zur Wiedergewinnung des Sakraments empfehlen sich auch Predigten über bekannte, heilige Beichtvätern, wie den Pfarrer von Ars, P. Pio oder Leopold Mandić (Padua), möglicherweise verbunden mit Wallfahrten an ihr Grab. Solche Heilige sind ein Geschenk der Vorsehung an die Kirche.

Eine weitere Voraussetzung ist die ausreichende Beichtgelegenheit. Gerade bei der Zusammenlegung von Pfarreien kommt dieses Angebot zu kurz. Die Priester mögen sich durch mangelnden Zuspruch nicht entmutigen lassen, sondern die »freie« Zeit nutzen für Breviergebet und Betrachtung; dann ist die Zeit nie vertan. Das Warten ist letztlich Symbol für die Langmut Christi, der ausschaut bis wir umkehren. Auch sollte gelegentlich, etwa in Pfarrbriefen, auf das Bestehen von Tagesbeichtstühlen in Klöstern hingewiesen werden. Die Fatimatage werden von den Gläubigen dankbar für den Empfang des Bußsakraments angenommen. Auf alle Fälle darf nicht der Eindruck entstehen, die Beichte wäre abgeschafft. Nebenbei sei vermerkt, dass der Eindruck äußerst schlecht ist, wenn der Beichtstuhl zur bequemen Ablage für Putzmittel missbraucht wird.

Der Direktor eines Exerzitienhauses erzählte dem Verfasser von einem Leiter eines Exerzitienkurses, der keine Beichtgelegenheit eingeplant hatte. Daraufhin bot der Direktor von sich aus eine Gelegenheit an, die von 60% genutzt wurde. Diese Erfahrung bestätigt die oben zitierte Vermutung, dass der Grund für den Niedergang der Beichte bei den Beichtvätern gesucht werden muss. In dieselbe Richtung weist

<sup>5</sup> Zeichen der Versöhnung, München – Hamburg<sup>2</sup> 1969, 94.

<sup>6</sup> Evangel.-Lutherische Beichte. Lehre und Praxis, Paderborn 1961, 235.

die Aussage eines Priesteramtskandidaten, dem die Beichte fremd geworden ist. In seiner Familie hätte die Mutter immer gesorgt, dass wenigstens zur Osterzeit alle zur Beichte gingen, bis dieser Mutter von einem Priester im Beichtstuhl von der Beichte wegen ihrer geringen Sünden abgeraten wurde; daraufhin habe auch die Mutter ihre Familie nicht mehr zur Beichte angehalten.

Solche Erfahrungen führen zu der weiteren Überlegung nämlich zu

#### *IV. Sinn der sogenannten Andachtsbeichte*

Streng betrachtet ist eine Beichte nur zur Vergebung einer Todsünde notwendig. Diese richtige Feststellung führte jedoch in der Vergangenheit zu pastoral völlig falschen Schlüssen. So wird mit allerhand psychologischen Klimmzügen die Möglichkeit bzw. die Bestimmbarkeit der Todsünde im konkreten Fall geleugnet. Ein bekannter Moralthologe spekulierte im Hörsaal über die Frage, wieviel Todsünden an einem Tag in Paris wohl geschehen. Er meinte: zwei oder drei. Darauf ein Student: Hurra, wir sind erlöst – nicht durch den Sühnetod Christi, sondern durch Leugnung der Todsünde und damit auch einer Beichtpflicht. Ein Oberer einer in der Osterzeit von vielen Gläubigen frequentierten Klosterkirche fand zur Entlastung der älteren Patres die Lösung, jeden Beichtenden zu Beginn zu fragen, ob er eine Todsünde hätte und ihn andernfalls aus dem Beichtstuhl sofort zu verweisen. Abgesehen davon, dass jeder dort länger Verweilende als Todsünder diskriminiert wäre, missversteht man die Psychologie des schweren Sünders, der unter den vielen frommen Kirchgängern, vielleicht Ordensschwestern und Priestern »hineinrutschen« will und dem die Mitbeichtenden große Mutmacher sind. Psychologisch betrachtet lebt das Institut der Beichte in der Praxis davon, dass auch Leute beichten, die keine schweren Sünden haben. So kommt der sogenannten Andachtsbeichte, d. h. die Beichte jener Sünden, die nicht gebeichtet werden müssten und für die es auch anderer Wege der Vergebung gibt, eine entscheidende Bedeutung für die Beichtpraxis zu. Wo aber in der Gemeinde die Beichte ausstirbt, besteht die große Gefahr der scheinheiligen Heuchelei.

Doch hat die Andachtsbeichte nicht nur die geschilderte psychologische Bedeutung für die Praxis, es gibt dafür auch theologische Gründe: Das Konzil von Trient verweist auf den »usus piorum hominum, die Übung frommer Menschen« (DH 1680). Tatsächlich haben gerade die Heiligen und die großen Lehrer im geistlichen Leben die Andachtsbeichte geübt und als Mittel im Fortschritt im Glaubensleben empfohlen. Interessanterweise haben auch die Erneuerungsbewegungen und die großen Gestalten der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften diese Erfahrungen gemacht (D. Bonhoeffer, Roger Schutz von Taizé). Der Christ muss nicht nur die schweren Sünden meiden, sondern nach Heiligkeit streben. Er weiß, dass im religiösen Leben wie im Alltag (Ehe, Beruf) auch die leichteren Verfehlungen das Zusammenleben belasten.

Wer dieses Streben und die Übung frommer Menschen ernst nimmt, wird die Andachtsbeichte nicht vernachlässigen. Diese Aussage trifft nicht nur für Priester (siehe oben!) und Ordensleute zu, sondern ebenso für den Kernkreis einer Pfarrei (Pfarr-

gemeinderat, Helfer in der Sakramentenkatechese usw.). Man darf zweifeln, ob ein Christ seine Mündigkeit dadurch beweist, dass er seine regelmäßige Beichtpraxis aufgibt oder für überflüssig hält.

Die Andachtsbeichte empfiehlt sich nach dem oben skizzierten »Beichtspiegel«, aber ebenso in Zweifelsfällen, ob eine Todsünde begangen wurde; solche Fälle können oft sehr beunruhigen. Wer aber die Unruhe lange mit sich herumträgt, kann die Glaubensfreude verlieren.

Das Bußsakrament dient der Erneuerung und Vertiefung jedes Sakraments. Es ist die beste Tauferneuerung, schützt vor Missachtung der Eucharistie, vertieft die eheliche Liebe der Partner und lässt den Priester seine Berufung erneut annehmen. Für das Jahr des Glaubens empfahl ein amerikanischer Bischof deshalb vor allem: eine Beichte.

### *V. Die Beichte als Weg zur Erneuerung der übrigen Sakramente*

Die Beichte steht am Anfang zur Wiedergewinnung der übrigen Sakramente. Sie war immer ein Schutz zum würdigen Empfang der Eucharistie, damit sie »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« sein kann (LG 11). Aber ebenso ist die Beichte die Abwehr der Gefahren, die die christliche Ehe bedrohen: Wenn die Verheirateten wissen, dass sie immer die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes brauchen und bekommen, werden sie auch zueinander nachsichtiger sein. Wie aufgrund der Sünde das Verhältnis der Geschlechter zueinander hart wurde (vgl. Gen 3,16; 4,19), so schafft die Vergebung der Sünde eine neue Verbindung. Auch die Priesterweihe wird durch den Empfang des Bußsakraments erneuert: Priester, die ihren Beruf aufgegeben haben, gestehen oft, dass am Anfang dieses Schrittes die Vernachlässigung der Beichte stand. Und wenn die Krankensalbung die seelische Aufrichtung des Kranken bewirken soll, damit er geheilt wird bzw. die Beschwerden der Krankheit in Liebe und Geduld in der Kreuzesnachfolge tragen kann, setzt auch dieses Aufopfern die Vergebung der Sünden voraus – und es ist nur ein Notbehelf, wenn man die Krankensalbung selbst als Sakrament der Sündenvergebung ausgibt. Sakrament der Toten ist nach der Taufe nur das Bußsakrament.

Wer das Bußsakrament regelmäßig empfängt, bleibt über Wasser und wird auch die übrigen Sakramente als Hilfe zum gläubigen Leben erfahren. Eine Erneuerung der Kirche ist, wie Johannes Paul II. sagte, unlöslich an die Wiederbelebung der persönlichen Beichte geknüpft.

Oft klagen Menschen, dass man heute Gott so wenig erfahren kann. Nirgends, so kann man wohl sagen, erlebt der Mensch Gott persönlicher und näher als in der Vergebung bei der Beichte. Der Mensch fühlt sich befreit. Bedenken wir einmal, was die griechische Mythologie von den Schwierigkeiten der Sühne für eine Schuld erzählt (Orest, Herkules), können wir für die Sühne Christi am Kreuz und das Ostergeschenk der Vergebung nie genug danken.

# Fünf Altäre der ehelichen und familiären Gemeinschaft: Ein innovatives Modell der Spiritualität

Von Artur Zuk, Eichstätt

Es wird häufig angenommen, dass Ehe- und Familienspiritualität für gläubige Menschen eine emotionale und kognitive Ressource darstelle. Diese Ressource fördere die Bereitschaft und Fähigkeit zu positiv empfundenen Erfahrungen und damit die Lebenszufriedenheit in besonderem Maße<sup>1</sup>. Diese Prozesse übertragen sich dann auf die eigene humanökologische Umwelt der Ehe und Familie, um später auch eine besondere Ressource für die breiteren gesellschaftlichen Strukturen zu sein. Basierend auf solchen Überlegungen wurde die stärkere Berücksichtigung religiös-spirituelle Variablen seitens der Praxis der katholischen Kirche verlangt. Es wurde gefordert, den Zusammenhang zwischen Ehe- und Familienspiritualität, Lebenszufriedenheit und wahrer christlicher Selbstverwirklichung, näher zu untersuchen. Die Grundlage für die empirische Untersuchung wird zunächst in einem innovativen Spiritualitätsprojekt dargestellt, das die fünf konstitutiven Komponenten einer zukunftsfähigen, christlichen Ehe- und Familienspiritualität beinhaltet. Es handelt sich dabei um die Dimension der Gottesbeziehung, der dialogischen Gemeinschaft, der Intimität, der sozialen Kompetenzen und der missionarischen Tätigkeit. Dieses theoretische Modell wurde einer Untersuchung seiner Validität unterzogen, um praxisbezogene Impulse herauszuarbeiten, die eine tragfähige kategoriale Seelsorge der katholischen Kirche im Bereich der spirituellen Hilfestellung für Ehen und Familien aufzeigen sollen.

## 1. Das Spiritualitätsprojekt der Fünf Altäre

Durch das verantwortungsvolle *Ja*-Wort der Ehegatten erschließen sich für die Ehe und die gesamte Familie besondere Bewegungsräume der eigenen – »ihrer« Spiritualität, die man als *Fünf Altäre* bezeichnen könnte: Altar der Gottesbeziehung (Gebet), Altar des Dialogs (Gemeinschaft), Altar der Intimität (sexuelles Leben), Altar des Sozialen (Aufbau der Gesellschaft) und Altar des Apostolates (Mission). Es wird absichtlich der Begriff des Altars (lat. *altaria* – Brandopferstätte; *adolere* – Brandopfer darbringen; *altus* – hoch)<sup>2</sup> und nicht zum Beispiel der des »Bereichs« oder »Feldes« verwendet, um einen direkten Zusammenhang mit den sozialen, sakralen, ja spirituellen Räumen – Altarräumen herzustellen. In dieser neuen und pra-

---

<sup>1</sup> C. ZWINGMANN, H. MOOSBRUGGER & D. FRANK, (1991). Religiöse Orientierung und ihre Bedeutung für den Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit, in: Zeitschrift für Pädagogische Psychologie, 5, S. 285–294.

<sup>2</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, Herder 2006, Bd. 1, S. 434-439.

xisorientierten Konzeption der christlichen Ehe- und Familienspiritualität handelt es sich auch um eine mögliche, auf der Basis der Neuevangelisierung gegründete, moderne spirituelle Bewegung christlicher Ehen und Familien. Die eventuellen Teilnehmer würden die christliche Botschaft in dem Sinne zu leben wagen, dass sie die Lehre über die christliche Ehe und Familie in ihrem Alltag zu verwirklichen suchen. Diese Bewegung würdeeine Neuerweckung des Bewusstseins anstreben, das bereits innerhalb der pastoralen Arbeit der Kirche besteht, nämlich die Möglichkeit der Vertiefung der Ehe- und Familienspiritualität, die das Merkmal der eigenen Spiritualität besitzt und keine bloße Nachahmung der priesterlichen oder Ordensspiritualität ist. Die Spiritualität dieser Bewegung könnte die Teilnehmer zu einer kreativen Entwicklung und der alltäglichen Pflege der ehelichen und familiären *communio personarum*<sup>3</sup> motivieren. Dieses Angebot betrifft das Ehepaar und nicht etwa nur einen der Ehegatten. Die Idee der Bewegung, die auf dem christlichen Verständnis der *communio personarum* beruht, will durch die Ehepaare und beide Eltern angenommen werden, ohne dass es zu einseitigem Engagement eines Ehegatten käme. In solchem Fall nämlich wäre die volle Entfaltung des kommunitären Lebens begrenzt oder verhindert. Die Idee dieser ehelichen und familiären Bewegung erreicht ihre Konkretisierung durch die Berücksichtigung der kognitiven, emotionalen und behavioristischen Dimensionen der fünf Bewegungsräume des ehelichen und familiären Lebens, die man als *Fünf Altäre* bezeichnet, da es sich um eine typisch spirituelle, in der christlichen Tradition verwurzelte Bewegung handelt:

### 1.1 Altar der Gottesbeziehung

Bei diesem *Altar* der innigen Gottesbeziehung, gründen, entwickeln und verstärken die Ehegatten ihren Bund mit Christus. Die Ehegatten laden im Gebet Christus zur Mitwirkung ein, und zwar in allen Lebensangelegenheiten ihrer Ehe und Familie. Dadurch entdecken die Ehegatten die Gegenwart Gottes in allen Bereichen ihres eigenen und kommunitären Ehe- und Familienlebens. Dieser Altar führt zur interpersonalen Begegnung zwischen Gott und den Menschen, wodurch sich das Bewusstsein der vertikalen und horizontalen *communio personarum* vertieft. Eine große Rolle spielen bei diesem Altar nicht nur das persönliche und kommunitäre Gebet<sup>4</sup>, sondern auch andere Formen der Spiritualität, wie Meditation, Bibelbetrachtung und der Empfang der Sakramente, insbesondere des Sakramentes der Eucharistie und der Versöhnung.

### 1.2 Altar des Dialogs

Diesen Altar kann man auch als *Altar der Gemeinschaft* oder *des Sitzens* bezeichnen – bei diesem Altar gründen, entwickeln und stärken die Ehegatten ihren eigenen lebenslangen Ehebund. Sie lernen das Zusammensein, sprechen sich aus, kommuni-

---

<sup>3</sup> Dieser Begriff wurde der sog. »Theologie des Leibes« von Johannes Paul II. entnommen.

<sup>4</sup> E. MÖDE, CH. ZIMMERMANN, Spiritualität des Betens. Empirische Gebetsforschung, in: Glaube und Ethos, Bd. 11, Berlin 2011.

zieren ihre Probleme, Beobachtungen und Bedürfnisse. Sie nehmen sich Zeit für das gemeinsame Gespräch und schenken sich damit Zeit. Sie unterstützen sich und helfen sich in der Bewältigung des Alltags. Sie bemühen sich darum, dass der Berufsalltag ihre eheliche und familiäre *communio personarum* nicht beeinträchtigt. Der Esstisch gilt als Symbol des Zusammenkommens der ganzen Familie. Als familiärer Versammlungsort des Hauses oder der Wohnung und als Lebensraum des Dialogs soll er den Altar der gegenseitigen Kommunikation prägen.

### 1.3 Altar der Intimität

Bei diesem *Altar der Intimität (Nähe)*, beziehungsweise des sexuellen Lebens, den das Ehebett versinnbildlicht, gründen, entwickeln und stärken die Ehegatten ihren Lebensbund durch das gegenseitige Teilen der Liebe und der Freude durch die Zärtlichkeit, durch ihre Gefühle und den sexuellen Verkehr. Hierbei spielt das »zweipolige Bewusstsein« der Ehegatten eine wichtige Rolle, welches sich einerseits als Bedürfnis des Beschenkens, andererseits als Bedürfnis des Beschenktwerdens (Geben Empfangen) ausdrückt. Dieser Altar bildet das einzigartige Merkmal der ehelichen *communio personarum*, das sich nicht im bloßen Fortpflanzen der Menschen widerspiegelt, sondern vielmehr einen *concreativen* Charakter besitzt, der sich nicht nur auf die körperliche Ebene begrenzen lässt, sondern die gesamte Vielfalt der menschlichen Personen umfasst und bereichert. Die Ehegatten entdecken bei diesem Altar, dass durch ihr sakramentales *Ja*-Wort ihre Leiber an der Weitergabe der göttlichen Liebe teilhaben und dadurch den schöpferischen, vieldimensionalen Auftrag Gottes erfüllen.

### 1.4 Altar des Sozialen

Bei diesem Altar, der den Familienhof und seine Umgebung symbolisiert, gründen, entwickeln und stärken die Ehegatten ihre sozialen Kompetenzen, die aus ihrem sakramentalen Eheversprechen der Übernahme von Verantwortung in der Welt<sup>5</sup> entstammen. Zuallererst handelt es sich dabei um den Aufbau der sozialen Beziehungen auf der Ebene der gegründeten Familie, als der Grundzelle der Gesellschaft. Dies bedingt die großzügige Bereitschaft zur verantwortungsvollen Erziehung der Nachkommenschaft, die nicht nur im Bereich des Großziehens stattfindet, sondern auch in der Einführung der jungen Menschen in die Angelegenheiten der lokalen und globalen Gesellschaft, der eigenen Kultur und Tradition, der aktuellen Politik, Wirtschaft und Ökologie. Durch diesen Vorgang entdecken die Ehegatten und Familien die Gegenwart Gottes in ihren sozialen Strukturen. Es handelt sich um die Rolle Gottes, um seinen Einfluss auf die Geschicke der gesamten Menschheit, wie auch seine Anwesenheit im Leben der Ehegatten. Diesen seinen göttlichen Einfluss auf das soziale Umfeld will er durch die Ehepartner und ihre eheliche und familiäre Berufung verwirklichen und erfüllen.

<sup>5</sup> Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Herder-Freiburg 1993, S. 38.

### 1.5 Altar des Apostolates

Bei diesem Altar, der das christliche Lebenszeugnis der Ehegatten versinnbildlicht, gründen, entwickeln und stärken die Teilnehmer ihre missionarischen Kompetenzen, die aus ihrem Glauben, ihrer Überzeugung (Wertesystem) und aus ihrem sakramentalen Eheversprechen der Übernahme von Verantwortung in der Kirche<sup>6</sup> entstammen. Das missionarische Lebenszeugnis des fünften Altares bildet die wichtigste Komponente der Neuevangelisierung, was man in den folgenden Worten zusammenfassen könnte: »Die Welt braucht nicht die Lehrer, sondern die Zeugen«<sup>7</sup>. Bei diesem Altar entdecken die Ehegatten, dass ihre eheliche und familiäre Berufung ein Bestandteil der Sendung der Kirche ist, dass der missionarische Auftrag Gottes nicht nur an die Geistlichen ergeht, sondern auch an sie persönlich. Das eheliche und familiäre Apostolat beweist auch die große Würde der Laien, die durch den Vollzug ihres ehelichen und familiären Missionsauftrags den Willen Gottes suchen, finden und ihn auch erfüllen. Das bewusste und aktive Engagement der Ehegatten für den spirituellen Aufbau der ehelichen Liebe fruchtet in ihrer persönlichen inneren Dynamik, wie auch in der spirituellen Entwicklung der Ehe und Familie. Sie hilft den christlichen Ehegatten in der intensiven Erfahrung der bräutlichen Liebe, in der sich das Vorbild der Liebe Christi zu seiner Kirche widerspiegelt. Auf diese Art und Weise entdecken sie ganz neu die Anwesenheit Christi in ihrer Liebe und in ihrem ehelichen Bund. Diese bräutliche Liebe wird sichtbar und vergegenwärtigt in der ehelichen Vereinigung, die durch die verbundenen Leiber der Ehegatten zum Zeichen der Einheit werden. Die Ehegatten verstärken durch diesen Vorgang die wahre *communio personarum* des Lebens und der Liebe. Das Fehlen oder Vernachlässigen des Engagements auch nur einer der *Fünf Altäre*, verursacht die Abschwächung des ehelichen Bundes, wodurch die Ehe ihre spirituelle Schönheit verliert. Das Verzichten auf die Mühe beim Aufbau der *Fünf Altäre*, oder ihre Ablehnung, führt zur sukzessiven Zerstörung des Liebesbundes der Ehegatten und in Konsequenz zu ihrem gänzlichen Verschwinden. Auch wenn die Ehe formal immer noch »existiert«, besitzt sie nicht mehr die christlichen Prärogative und stellt ihre verkümmerte Form dar. Daher wird die unbedingte und freiwillige Selbstverpflichtung derjenigen Ehegatten gefordert, die an diesem Projekt der *Fünf Altäre* teilnehmen möchten. Sie sollen sich selber zu verschiedenen Maßnahmen des spirituellen Lebens bereit erklären, die als Bausteine des Projektes fungieren:

Die Einführung in die Kultur des alltäglichen christlichen Lebens in Ritualen des gemeinsamen Gebetes der Ehegatten und der ganzen Familie. Die Hauptaufgabe der Teilnehmer wäre die kreative Schaffung eines entsprechenden Ortes (Raumes) für das tägliche, gemeinsame Gebet. Die Ehegatten sind die »Zelebanten«, die über die Zeit und Form des Gebetes entscheiden, wie auch auf den regelmäßigen Empfang der Sakramente achten. Auf diesem Weg lernen sie Jesus Christus kennen, und zwar in seiner Gegenwart im Geiste sowie im Gebet und in der Lesung aus der Heiligen

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Gaudium et spes; Evangelii nuntiandi; Christifideles laici.

Schrift. Die lebendige Beziehung zu Jesus Christus ist somit der Ausgangspunkt, die Bedingung, die Methode und das Ziel der gelungenen christlichen Spiritualität der ehelichen und familiären *communio personarum*.

In regelmäßigen Zeitabständen (wöchentlich, monatlich) bemühen sich die Teilnehmer um eine entsprechende Zeit für den ehelichen Dialog oder das familiäre Gespräch. Dieses komunitäre Kommunikationsforum behandelt alle Gegebenheiten des komunitären Lebens, sowohl die Freuden, als auch den Kummer und die Probleme. Sie sollen auch alle Personen der *communio* betreffen, sowohl die Ehegatten, als auch die Kinder und deren Erziehung. Das Ziel dieser Vorgänge ist die Optimierung der ehelichen und familiären Bedingungen, damit sich die *communio personarum* im echten christlichen Sinne entwickeln kann. Die Teilnehmer wählen die Zeit und den Ort dieser gegenseitigen Kommunikation selbst, was zu einer größeren Offenheit und Spontaneität und dadurch zu einer besseren Fruchtbarkeit des Vorhabens verhelfen kann.

Die Teilnehmer verpflichten sich, auch das wichtigste Merkmal der *communio personarum* zu verwirklichen, und zwar das gegenseitige Sich-Beschenken in seiner ganzen Fülle. Der Auftrag des gegenseitigen Sich-Beschenkens betrifft daher alle Dimensionen des ehelichen und familiären Lebens, die auch die Bewegungsräume der *Fünf Altäre* bestimmen, also des Gebetes, der Kommunikation, des sexuellen Lebens, der sozialen Kompetenzen, wie auch der missionarischen Sendung im Apostolat. All diese Komponenten, die im christlichen Sinne und in Eintracht mit der Lehre der Kirche vollzogen werden, tragen zur spirituellen Entfaltung der Ehe und Familie bei. Die lebendige Beziehung mit Jesus Christus, die Treue zur christlichen Tradition und Offenbarung sowie das Festhalten an der kirchlichen Lehre, besonders an der Ehe- und Familientheologie, wird sich dementsprechend in den spirituellen Früchten der ehelichen und familiären *communio personarum* zeigen und verwirklichen.

Letztendlich verpflichten sich die Teilnehmer der spirituellen Bewegung der *Fünf Altäre* zu einem dynamischen Engagement in verschiedenen kirchlichen und sozialen Verbänden, Vereinen und Gruppierungen, die mit der religiösen und sozialen Formation (Fortbildung), wie auch mit der Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft zu tun haben. Es handelt sich besonders um solche Verbände, in denen die christlichen Ehegatten und Familien ihren sakramentalen Verantwortungsauftrag in der Kirche und in der Welt übernehmen und verwirklichen können. Durch diese Vorgänge öffnen sich enorme Chancen für die Neuevangelisierung der Welt und für die Schaffung eines neuen christlichen Bewusstseins der Menschen. Hierbei spielt die Erfüllung der ehelichen und familiären christlichen Berufung, die aus dem spirituellen Leben hervorgeht, eine große Rolle des Konstruierens der komunitären Zivilisation der Liebe und des Lebens.

Die bisherige theologische und spirituelle Reflexion, besonders das praktische Projekt der Ehe- und Familienspiritualität der *Fünf Altäre*, zeigte sich in der Vergangenheit als verbesserungsbedürftig. Es bedarf einer vertieften, empirischen und praxisorientierten Ergänzung und Hinführung, um klar feststellen zu können, welchen konkreten Einfluss nun die christlich verstandene und entschieden (bewusst und ak-

tiv) gelebte Ehe- und Familienspiritualität tatsächlich auf die eigenen sozialen Kompetenzen und auch auf die gesamte Gesellschaft besitzt. Im Folgenden wird eine empirische Studie vorgestellt, die Familien aus Polen und Deutschland dem Sachverhalt entsprechend befragte. Diese Vergleichsstudie soll nicht nur die unverzichtbare Rolle von Ehe und Familie im Rahmen der modernen Gesellschaft aufzeigen, würdigen und konkretisieren, sondern vor allem praxisorientierte Hinweise zur Evaluierung des *Fünf Altäre*-Projektes für die Pastoral der Kirche liefern.

## 2. Objekt und Ziel der Untersuchung

Im Überblicken der Literatur zum Thema Ehe- und Familienspiritualität als Ressource für die pastorale Tätigkeit der katholischen Kirche in der heutigen Gesellschaft fällt ein gewisser Mangel auf, nicht nur an theoretischen Abhandlungen zur Ehe- und Familienspiritualität, sondern vielmehr an empirischen Studien, die entsprechende Themen sozialwissenschaftlich und theologisch untersuchen und belegen. Die überwiegenden Studien beschäftigen sich zwar mit relevanten Teilaspekten, ohne jedoch einen Gesamtüberblick der christlichen Ehe- und Familienspiritualität zu geben. Unter den in deutscher Sprache erschienenen Schriften, gilt es vor allem das Werk von Johannes Stöhr<sup>8</sup> zu erwähnen, das allerdings eher als ein Kompendium der kirchlichen Lehrtexte zum Thema Ehe- und Familienspiritualität gesehen werden muss, jedoch keine empirische Untersuchung der Zusammenhänge der Lehre der Kirche und der gelebten Spiritualität liefert. Aus moraltheologischer Sicht stellt Joachim Piegsa<sup>9</sup> in einer Studie einige spirituelle Hinweise für den Umgang der Kirche mit den christlichen Ehen und Familien dar, die er in den Rahmen der sakramentalen Heilsordnung fasst. Eine ähnliche moraltheologische Studie, jedoch mit einem besonderen Akzent auf der Problematik der Ehe- und Familienspiritualität, bringt Livio Melina<sup>10</sup>, der diesen Sachverhalt im Lichte des Personalismus des Papstes Johannes Paul II. beleuchtet. Mit der breiten Problematik des Apostolats der Familie befasst sich ein anderes theologisch-soziologisches Sammelwerk mit dem Titel »Apostolat und Familie«<sup>11</sup>, das in einigen Beiträgen nützliche Hinweise für den spirituellen Themenbereich der Ehe und Familie erschließt, ohne jedoch eine komplexe empirische Untersuchung vorzunehmen. In ähnlicher Weise befasst sich André Habisch in seiner sozial-ethischen Studie<sup>12</sup> mit der Thematik der Bedeutung der christlichen Ehe und Familie als Ressource für die Gesellschaft. Die Studie greift immer wieder auf die Erkenntnisse der empirischen Forschung zurück und erschließt

---

<sup>8</sup> J. STÖHR, Ehe und Familie im Lichte christlicher Spiritualität. Handbuch kirchlicher Texte, Bd. I-III, Bamberg 2000.

<sup>9</sup> J. PIEGSA MSF, Ehe als Sakrament – Familie als »Hauskirche«. Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit, St. Ottilien 2001.

<sup>10</sup> L. MELINA, Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute, Augsburg 2009.

<sup>11</sup> H. SCHAMBECK (Hrsg.), Apostolat und Familie. Festschrift für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag, Berlin 1980.

<sup>12</sup> A. HABISCH, Erfolgsmodell Ehe. Die Magie des Trauscheins – und die Fakten, München 2004.

wertvolle Perspektiven für die Rolle der Ehen und Familien. Gezielt empirisch behandelt die Problematik der christlichen Spiritualität eine Studie von Christine Zimmermann und Erwin Möde<sup>13</sup>, die wichtige Impulse für die Gebetsforschung, sowie für die Seelsorge und Therapiepraxis liefert, ohne dabei schwerpunktmäßig die Ehe- und Familienspiritualität zu fokussieren. Mit der empirischen Forschung in der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung beschäftigen sich verschiedene Arbeiten der Psychologen und Therapeuten, die vor allem einige Fragenstellungen aus dem Bereich der Paartherapie und Eheberatung<sup>14</sup> erheben, sich aber nicht explizit mit der Problematik der Spiritualität befassen. Es existieren auch bedeutsame Werke, die sich beispielsweise in ihren empirischen und sozialpädagogischen Untersuchungen der Wandlung der Familienformen in Deutschland<sup>15</sup> widmen; auch wenn die Religiosität als Variable der Familienwandlung erhoben wird, kommen die Studien mit der Ehe- oder Familienspiritualität nur gering oder indirekt in Berührung. Im Hinblick auf einen weiter gefassten Rahmen der Untersuchung kann man noch einige Studien nennen, die zwar nicht direkt die Ehe- und Familienspiritualität untersuchen, sich jedoch mit wichtigen Teilaspekten befassen, wie zum Beispiel mit der Religiosität von Männern<sup>16</sup> und Frauen<sup>17</sup>, oder mit der spirituellen Deutung der psychischen Schwierigkeiten innerhalb der Familie<sup>18</sup>. Eine für die Pastoraltheologie bedeutsame Studie hat Björn Migge durchgeführt, in der er sich mit dem Phänomen »Spiritualität im Coaching«<sup>19</sup> auseinandersetzt, die praktische Hinweise für die Praxis der Beratung von Kindern und Jugendlichen liefert, welche auch auf den Bereich der Ehe und Familie übertragbar sind und eine breite Palette der organisatorischen Hilfestellungen anbietet. Als Direktor des Eichstätter Zentralinstituts für Ehe und Familie in der Gesellschaft führte Jörg Althammer<sup>20</sup> etliche empirische Studien im Bereich der sozio-ökonomischen Theorien der Familienpolitik durch, die auch Einzelaspekte der Religiosität der Ehen und Familien behandeln. Den vorgestellten Studien ist ein hoher Bedarf an empirischer Forschung im deutschsprachigen Raum zu entnehmen. Dieser wissenschaftlichen Herausforderung versucht sich die vorliegende Studie zu stellen. Da der Autor der vorliegenden Arbeit polnischer Abstammung ist, bringt er ein anderes kulturelles Erfahrungsspektrum mit sich, welches für die Forscherkenntnisse einer Vergleichsanalyse zwischen westlich und östlich orientiertem Spiritualitätsverständnis von Interesse und Bedeutung ist. Dementspre-

<sup>13</sup> CH. ZIMMERMANN, E. MÖDE, Spiritualität des Betens. Empirische Gebetsforschung, in: Glaube und Ethos, Bd. 11, Berlin 2011.

<sup>14</sup> [www.beratung-aktuell.de](http://www.beratung-aktuell.de) und [www.partnerschule.de](http://www.partnerschule.de) (14.10.2011).

<sup>15</sup> M. ERLER, Die Dynamik der modernen Familie, München 1996.

<sup>16</sup> P.-J. MINK, Die Religiosität von Männern, Berlin 2009.

<sup>17</sup> A. REISENBERGER, Woman's spirituality in the transformation of South Africa. Religion and society in transition, vol. 2, Münster 2002.

<sup>18</sup> S. PFEIFER, Spirituelle Deutungen der psychischer Schwierigkeiten – Chancen und Gefahren, in: [www.seminare-ps.net/Pub/Essays/03\\_Spiritualisierung\\_READ.pdf](http://www.seminare-ps.net/Pub/Essays/03_Spiritualisierung_READ.pdf) (14.10.2011).

<sup>19</sup> B. MIGGE, Spiritualität im Coaching. Psychologische Zugänge zur Religiosität und Spiritualität im Beratungsformat Coaching, in: ORGANISATIONSBERATUNG-SUPERVISION-COACHING, vol. 17, Nr. 1, S. 37-50.

<sup>20</sup> J. ALTHAMMER, Ökonomische Theorie der Familienpolitik, Heidelberg 2000.

chend muss auch eine Sichtung der polnischen Fachliteratur vorgenommen werden. Der deutschsprachigen Literatur vergleichbar, scheinen auch in Polen die theoretischen Arbeiten zu überwiegen. Als ein Standardwerk in diesem Themenbereich kann die Studie von Kazimierz Lubowicki<sup>21</sup> gelten, der eine breite Analyse und systematische Darstellung der Familienspiritualität in der Lehre von Johannes Paul II. liefert. Jerzy Bajda<sup>22</sup> untersucht die Familie als einen Raum der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. In seinen theologisch-spirituellen Reflexionen widmet er sich vor allem der integralen Berufung der Familie. Vielfältige und besonders reich angelegte theoretisch-interpretative Studien finden sich in einem großen Sammelwerk<sup>23</sup>, herausgegeben von Józef Stala und El bieta Osewska. Diese Arbeit bildet ein Kompendium der aktuellen theologischen, pastoralen, pädagogischen, spirituellen und soziologisch-demographischen Themen aus dem ehelichen und familiären Bereich. Die Autoren des Sammelwerkes beziehen sich zwar oft auf empirische Untersuchungsdaten, nehmen aber selber keine systematische, empirische Forschung in Anspruch. Man darf auch die grundlegende Studie<sup>24</sup> im Bereich der theologischen, pastoralen und spirituellen Reflexion von Erzbischof Kazimierz Majdanski nicht unbeachtet lassen. Der Autor, ehemaliger Sträfling des Konzentrationslagers Dachau, gilt als Gründer des ersten wissenschaftlichen Instituts für die Studien über Ehe und Familie auf der Welt, das in Łomianki bei Warschau entstanden ist. Es diente Papst Johannes Paul II. als Vorbild für die Gründung des Päpstlichen Instituts an der Lateran-Universität in Rom. Viele weitere empirische Studien, die sich mit Spiritualität/Religiosität und Lebenssinn<sup>25</sup>, beziehungsweise mit Spiritualität/Religiosität und Lebenszufriedenheit<sup>26</sup> befassen, untersuchen immer wieder die Variable der Ehe- und Familienproblematik, in dem sie die ehelichen und familiären Lebenssituation einbeziehen und prüfen, erforschen dabei jedoch die Ehe- und Familienspiritualität nur rudimentär. Selbst diese kleine Skizze der bisherigen empirischen Forschungsarbeiten zeigt, dass die vorliegende, zwei nationale Gruppen vergleichende Studie innovativ zu sein und einen wichtigen Beitrag zur bisher lückenhaften Forschung auf diesem Gebiet<sup>27</sup> zu liefern scheint, wie auch für die Weiterentwicklung der Seelsorgepraxis für die christlichen Ehen und Familien. Wie die Fachliteraturanalyse verdeutlicht und eine entsprechende Prüfung der Praxiskonzepte

<sup>21</sup> K. LUBOWICKI OMI, *Duchowosc malzenska nauczaniu Jana Pawła II* (dt.: Ehespiritualität in der Lehre von Johannes Paul II.), Kraków 2005.

<sup>22</sup> J. BAJDA, *Rodzina miejscem Boga i człowieka, Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny* (dt.: Familie als Raum Gottes und des Menschen), Łomianki 2005.

<sup>23</sup> J. STALA UND E. OSEWSKA, *Rodzina – bezcenny dar i zadanie* (dt.: Familie – eine unschätzbare Gabe und Aufgabe), Radom 2006.

<sup>24</sup> K. MAJDANSKI, *Wspólnota życia i miłości* (dt.: Gemeinschaft des Lebens und der Liebe), Łomianki 2001.

<sup>25</sup> T. SCHNELL, *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Dissertation an der Universität Trier 2004.

<sup>26</sup> B. HEINEMANN, V. WÖRMANN, *Psychische Beanspruchung, Lebenszufriedenheit und Religiosität: Beeinflusst Religiosität den Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit bei Patienten mit psychischen Erkrankungen?* In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, Ausgabe 1/2010, Themenschwerpunkt: »Religion und Religiosität«.

<sup>27</sup> B. SUTOR, *Defizite in der Ehe- und Familienpastoral*, in: *Stimmen der Zeit*, 4(2009), S. 219–233.

belegt, besteht eine gewisse Notwendigkeit, nicht nur ein praktisches Modell für die Ehe- und Familienspiritualität zu begründen, sondern vielmehr seine Tauglichkeit im Alltagsleben der Christen zu erforschen. Die durchgeführten Reflexionen legen nahe, den Vorschlag eines theoretischen Modells der *Fünf Altäre* der ehelichen und familiären Spiritualität zu verwirklichen. Es wird kritisch geprüft, inwieweit die normativ begründeten Qualitäten der christlichen Ehe und Familie von den Christen selbst wahrgenommen und umgesetzt werden. Dies soll nicht nur in Bezug auf die einzelnen Teilaspekte geschehen, sondern vielmehr auch das Gesamtwirken im ganzheitlichen Modell der *Fünf Altäre* zum Ausdruck kommen. Dieses pastoral-theologische Modell der Ehe- und Familienspiritualität nutzt also die Symbolsprache der Liturgie, die zeigt, wie verschiedene religiöse und spirituelle Vollzüge im ehelichen und familiären Leben als dankbare Gabe der Eheleute vor Gott dargebracht werden, gleichsam als ein auf einem der Altäre dargebrachtes Opfer. Das Modell findet seine Begründung aber auch in den sozialwissenschaftlichen Theorien der sogenannten Sozialräume, welche besonders in der letzten Zeit einen großen Zuspruch in der sogenannten Sozialpastoral der Kirche gefunden haben<sup>28</sup>. Theoretische und praktische Konzepte der Sozialraumorientierung werden im Wesentlichen aus den bereits bestehenden Handlungsansätzen, Gemeinwesenarbeit und Lebensweltorientierung, gespeist. Einige Wurzeln reichen zurück bis zu den sozialökologischen Theorien. Der Begriff macht deutlich, dass Sozialraumorientierung einen räumlichen Bezug hat. Der Raum als solches wird als reale geografische Einheit begriffen, zum Beispiel als territoriale Pfarrei, beziehungsweise eine Gemeinschaft der Familie, kann aber auch als ein symbolischer Raum im Sinne der zwischenmenschlichen Interaktionen verstanden werden. Bei den konzeptionellen Überlegungen zur sozialräumlichen Orientierung wird davon ausgegangen, dass die Analyse von sozialer Realität und der Wirksamkeit von vorhandener Infrastruktur, sowie die Entwicklung von Handlungsperspektiven in einem eingegrenzten Raum, präzise und wirkungsvoll erfolgen können. Sozialraumorientierung in der Ehe- und Familienseelsorge stellt die Adressaten, das heißt Ehe und Familie als Rezipienten und gleichzeitig (Mit-) Produzenten – *concreatores* von religiös-spirituellen und sozialen »Leistungen«, in den Mittelpunkt. Ausgangspunkt einer sozialraumorientierten Ehe- und Familienseelsorge ist der Blick auf die vorhandene formelle und informelle Infrastruktur, die im Interesse der Adressaten zu nutzen ist. Dabei muss Vorhandenes bewertet und gegebenenfalls verändert, angepasst oder auch verworfen, und Fehlendes entwickelt und eingerichtet werden. Von den Akteuren der Ehe- und Familienseelsorge erfordert sozialraumorientiertes Handeln eine hohe Fachlichkeit und Professionalität, die sich insbesondere durch eine ganzheitliche Sichtweise und Wahrnehmung, prozesshaftes und konzeptionelles Denken und ein hohes Maß an Kooperationsfähigkeit auszeichnen. Sie müssen dabei durch Rahmenbedingungen unterstützt werden, die dieses Handeln ermöglichen. Ehe- und Familienseelsorge ist auf eine realistische Einschätzung des Lebens heutiger Familien angewiesen. Dieses orientiert sich längst nicht mehr nach kirchlichen Forderungen, Pfarreigrenzen oder Gottesdienstordnun-

---

<sup>28</sup> M. KÖRBER, Sehnsuchtsorte – Kleine Christliche Gemeinschaften, in: Pastoralblatt, 3 (2007).

gen, sondern zeigt sich in einem mündigen, christlichen Engagement der Eheleute und Familienmitglieder. Methodologische Überlegungen und empirische Untersuchungen betrachten in der Regel identifizierbare Sozialräume. Indes zielen einige Autoren, insbesondere P. Bourdieu, auf ein gesellschaftliches Verständnis des Sozialraumes. Er spricht die erkennbaren Sozialstrukturen an, die Lebensverhältnisse und Wahrnehmungsmuster prägen und Ausdruck gesellschaftlicher Ungleichheits- und Machtverhältnisse sind<sup>29</sup>. Ungeachtet der theoretischen Herleitung und Betrachtung der Begrifflichkeit des Sozialraumes ist festzustellen, dass ein Konzept auf der Basis von Ressourcen beruht und somit das vor Ort Gegebene ebenso mit einbeziehen muss, wie das von außen Eingebrachte<sup>30</sup>. R. Rätz-Heinisch betont die Bedeutung der sozialen Ressourcen des Gemeinwesens, die es bei der Umsetzung sozialräumlicher Konzepte zu erschließen und einzubeziehen gilt. Demnach hat eine sozialräumliche Ehe- und Familienseelsorge und Spiritualität dann eine Perspektive, wenn Ressourcen im Sozialraum der jeweiligen Ehe, Familie und Pfarrgemeinde erschlossen und ergänzt werden. Diese sozialwissenschaftlich erfassten Lebensräume der Ehe und Familie in der Seelsorgearbeit lassen sich als konkrete spirituell-soziale Räume operationalisieren, die man auf der Grundlage der praktischen Theologie symbolisch als *Altäre* bezeichnen kann.

Der Theorie des sozialen Raumes entsprechend, ist die spirituell-soziale Wirklichkeit der Ehe und Familie einerseits geografisch zu verstehen (als Verortung in einer konkreten Familie und/oder Pfarrei), andererseits aber als ein zwischenmenschlicher Interaktionsraum, der sich als spirituell-soziales Gefüge in den ehelichen und familiären Beziehungen ausdrückt. Dem Autor ist es bewusst, dass das herausgearbeitete Spiritualitätsprojekt der *Fünf Altäre* kein perfektes Konzept darstellt und einer weiteren empirischen Überprüfung und Diskussion bedarf. Deswegen wurde eine empirische Untersuchung konzipiert, welche die verschiedenen Aspekte der vorhandenen Ehe- und Familienseelsorge in den Pfarreien untersucht (zum Beispiel Bewertung der Unterstützung der Kirche im spirituellen, sozialen und kulturellen Raum), um dann in einem zweiten Schritt ein Gesamtmodell der *Fünf Altäre* einer Prüfung zu unterziehen. Diese soll dazu dienen, wichtige empirische Befunde fruchtbar zu machen, als konkrete Hinweise für eine sinnvolle Umsetzung des ganzen Projektes und als Instrument für die kategoriale Seelsorge für die Ehen und Familien der katholischen Kirche. Die Untersuchung ging davon aus, dass eine effiziente Hilfestellung für Ehe und Familie zum Hauptauftrag der Mission der katholischen Kirche gehört. Die zahlreichen Angebote in verschiedenen Feldern des ehelichen und familiären Lebens stellen das Hauptziel dieser kategorialen Begleitung dar, welche die Kirche zur Förderung der christlichen Ehen und Familien bei der Verwirklichung ihres *concreativen* Auftrags leisten soll. Das Bedarfssystem der Erlangung der kirchlichen Unterstützung wurde im Schlüssel der Grundfunktionen der Familie erfasst: prokreative, expressiv-emotionale, erzieherische, ökonomische und

<sup>29</sup> P. BOURDIEU, Ortseffekte. Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz 1997, (Original Paris 1993).

<sup>30</sup> R. RÄTZ-HEINISCH, Jugendhilfe und Sozialraumorientierung – eine missverständliche Koalition, in: *Unserer Jugend* 5 (2005), S. 206–215.

religiös-spirituelle Funktionen. Die Seelsorgeformen dagegen stammen von dem theologischen (heilsgeschichtlichen) Modell der Grundfunktionen der Kirche: gemeinschaftliche, liturgische (Verkündigung), caritative und zeugnisbringende Funktionen, die auf der Ebene der Pfarrei, als einer humanökologischen Umwelt des menschlichen Lebens, operationalisiert wurden. Diese theoretischen Rahmen stellen eine wesentliche Basis für die spirituelle Begleitung der Ehen und Familien in der Pfarrarbeit dar und werden im vorliegenden Forschungsprojekt als *Fünf Altäre* Modell operationalisiert:

- *Altar der Gottesbeziehung*, primär verstanden als die persönliche und intime, dann auch kommunale Beziehung zu Gott in der Ehe und Familie.
- *Altar des Dialogs*, verstanden als die gemeinsame Plattform der gegenseitigen Verständigung der Eheleuten und der Familienmitglieder.
- *Altar der Intimität*, verstanden als das gegenseitige Teilen der Liebe und der Freude in Zärtlichkeit, in zum Ausdruck gebrachten Gefühlen und im sexuellen Verkehr.
- *Altar des Sozialen*, verstanden als Aufbau der sozialen Beziehungen auf der Ebene der gegründeten Familie, als der Grundzelle der Gesellschaft.
- *Altar des Apostolates*, verstanden als Vollzug des ehelichen und familiären Misionauftrags, den Willen Gottes zu suchen, zu finden und zu erfüllen.

Die empirische Untersuchung der genannten Altäre prüft nicht nur die einzelnen Merkmale des jeweiligen *Altars* der gelebten Ehe- und Familienspiritualität innerhalb einer Pfarrei, sondern vor allem das Gesamtbild des ganzen Spiritualitätskonzeptes in seinen Zusammenhängen. Dieses Modell wird gleichzeitig aus der Vergleichsperspektive, sowohl für die deutsche, als auch für die polnische Population erhoben, um entsprechende, für die Seelsorge relevante, praxisbezogene Impulse und Hinweise liefern zu können. Es besteht die Hoffnung, dass diese die bis dato defizitären Bereiche der Pastoral der Kirche beheben helfen und zur Weiterentwicklung der praktischen Ehe- und Familienspiritualität beitragen.

### 3. Perspektiven

Diese Studie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern verlangt vielmehr nach einer weitergehenden Forschungsarbeit. Es handelt sich ausdrücklich um eine Pilotstudie, die sicherlich methodologische Defizite aufweist, jedoch nichtsdestoweniger als Pionierarbeit in ihrem Forschungsfeld zeigt, dass eine empirische Untersuchung in der praktischen Spiritualitätstheologie viele fruchtbare Impulse für die Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Reflexion geben kann. Diese Selbsteinschätzungsfragebögen bilden eine Quelle, die längst nicht ausgeschöpft wurde und Möglichkeiten für weitere Analysen zur Verfügung stellt. Werden Fragen konkret formuliert, so bieten die Forschungsergebnisse einen hervorragenden Fund an Informationen, welche auf andere Art nicht erhoben werden können, oder auch Bereiche betreffen, welche den Rahmen dieses Artikels sprengen würden. Es wird hier für eine vermehrte Anwendung dieser Informationen, wie auch eine weiterführende Forschung plädiert. Diese würde sich beispielsweise im therapeutischen oder Bera-

tungskontext der kirchlichen Praxis bei der Aufdeckung impliziter Spiritualität anbieten. Es bleibt zu hoffen, dass weitergehende Studien sowohl das vorgestellte Modell der *Fünf Altäre* der christlichen Ehe- und Familienspiritualität eingehender prüfen, als auch andere, innovative Forschungsprojekte und Ansätze auf diesem Gebiet antreiben. In der vorliegenden Reflexion wurde belegt, dass die oft intuitive Lehre der Kirche, die auf dem Naturrecht, der Offenbarung und der christlichen Tradition aufbaut, den Menschen als kreative Person ansieht und im Kontext der gelebten *communio personarum* als *concreator* anerkennt. Dies entspricht in besonderer Weise den Erwartungen und Bedürfnissen der modernen Menschen, die aktiv, kreativ und bewusst als Eheleute und Familienmitglieder ihr Leben und ihre humanökologische Umwelt mitgestalten, wie auch aus den tiefen Quellen der gelebten christlichen Ehe- und Familienspiritualität schöpfen. Abschließend ist festzuhalten, dass eine wissenschaftlich-distanzierte Untersuchung solch persönlicher Themen wie Ehe- und Familienspiritualität in Verbindung mit dem inneren Gemeinschaftsleben, mit der eigenen Intimität und dem religiösen Engagement Vieles zum Vorschein bringt – im Sinne großer Vielfalt. Gleichzeitig bildet die wissenschaftliche Perspektive ein Prisma, das ein profunderes Verstehen der untersuchten Problematik verhindert. Weder als Forscher noch als Leser stößt man bis zum Innersten vor, kann man alle Lebensbedeutungen, die sich auffinden lassen, mitempfinden und deuten. Im Verlauf der Untersuchungen, die sich mit der persönlichen Ehe- und Familienspiritualität, mit persönlichem Engagement im sozial-missionarischen Raum der Tätigkeit der katholischen Kirche und dessen Bedeutungen beschäftigten, wurden jedoch viele Sinnhorizonte eröffnet. Die Fülle der Antworten wurde dokumentiert und in verschiedenen Abstraktions- und Reduktionsgraden zusammengefasst, um möglichst klare Hinweise für die künftige Praxisgestaltung der Kirche zur Verfügung zu stellen. Ihre Wiedergabe erlaubt Einblicke in verschiedene Formen existentieller, religiöser und besonders spiritueller Lebensgestaltung der Ehen und Familien. Die empirisch belegten und realitätsbezogenen Hinweise auf konstruktive Anwendung in verschiedenen Kontexten und Projekten soll eine effizientere Arbeit im Bereich der kategorialen Seelsorge mit den christlichen Ehen und Familien erleichtern. Die Frage nach dem Sinn der christlichen Existenz, die durch die eigene Spiritualität geprägt werden soll, stellt sich jedoch für jeden immer wieder neu und bedarf der eigenen, persönlichen Forschung und Entscheidung. Die Schlussfolgerungen der Forschung zeigen klar, dass eine neue Sensibilität bei Theologen und Seelsorgern für das Thema Spiritualität wichtiger sein dürfte, als einen Fragebogen zur Ehe- und Familienspiritualität in Verbindung mit der pastoralen Praxis der katholischen Kirche zu erstellen und in eine Arbeit einzubeziehen. Denn die Werte, welche die Probanden der beiden Nationen (Polen-Deutschland) in dieser Studie auf der Zentralitätsskala erreichten, weisen darauf hin, dass die eigene Spiritualität zumindest für einen großen Teil der Befragten ein durchaus bedeutsames Thema ist und für Viele ein großes Interesse für das »Mehr« weckt. Zweifelsohne erahnt man, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind und die gesamte Problematik der Ehe- und Familienspiritualität als Ressource für die Gesellschaft mit Forschungsergebnissen belegt ist, unsere Lebensprobleme, Erwartungen, Bedürfnisse

und Anliegen noch gar nicht berührt sind. Es bleibt dann zwar keine Frage mehr offen, aber ob dies dann letztlich die entscheidende Antwort ist, die der Mensch sucht, bleibt zu bezweifeln. Daher bedarf es des eigenen Weges, der eigenen Entscheidung, des eigenen *Ja*-Wortes für das Leben *für*, für ein Voranschreiten in der Erforschung des eigenen Lebens, der eigenen Spiritualität, der eigenen, intimen Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen, um die wahre *christliche Selbstverwirklichung*<sup>31</sup> zu vollziehen, das heißt, die im Menschen grundgelegte Gottesebenbildlichkeit zur vollen Entfaltung zu bringen.

---

<sup>31</sup> Aus der Ansprache des sel. Johannes Paul II. am 2. Mai 1987 in Kevelaer.

## Die Ökologie des Menschen (Benedikt XVI.)

– »der Erde treu bleiben« (Nietzsche) und zugleich  
»wohnen in der Nähe Gottes« (Heidegger)

Von Helmut Müller, Vallendar

Siegfried Wiedenhofer und dem Pattloch-Verlag kommt das Verdienst zu, mit 26 großen Reden das Pontifikat Benedikt XVI. zu charakterisieren, ohne zu wissen, wie schnell dieses Pontifikat dann wirklich zu Ende gehen wird<sup>1</sup>. Die Auswahl ist sicherlich subjektiv, weil die geistige Brillanz dieses Redners noch öfter für eine große Rede gut war. Selbst Gegner können ihm diese Größe nicht absprechen. So fehlt etwa die große Entweltlichungsrede im Freiburger Konzerthaus, die gerade in diesem Jahr noch einmal eine eigene Buchveröffentlichung bewirkte und dem Aufweis der Kontinuität zu seinem Nachfolger diente<sup>2</sup>. Die älteste Rede des Buches stammt aus dem Jahr 1970 und die jüngste aus dem Jahr 2011. Der so geehrte Redner spricht als Hochschulprofessor, Erzbischof und Kardinal von München-Freising, oberster Chef der Glaubensbehörde und schließlich als Pontifex maximus. Der Titel *Die Ökologie des Menschen* ist gut gewählt, nicht nur weil Benedikt diesen Begriff selbst geprägt hat, sondern weil er auch die ganze Bandbreite seines Denkens wiedergibt.

Bei Tieren spricht man von ökologischen Nischen, die sie ausfüllen. Benedikt XVI. fragt dagegen nach dem *oikos*, der dem Menschen angemessenen ist und ihn erfüllt. Er fragt nach seiner Beheimatung, seiner Herberge und Pilgerschaft, nach seinem sich Einrichten und Einpassen in das seinem Wesen Angemessene. Das ihm Angemessene ist aber keine Nische, sondern das »Spielfeld zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit« (B. Welte). Es geht ihm um eine umfassendere *oikeiosis*, eine *Einhausung*, bzw. die *Behausung* von Menschsein schlechthin, modern ausgedrückt eben um eine Ökologie des Menschen. Zeit seines Lebens ging es ihm darum, das ganze Spielfeld auszuleuchten und ein Powerplay in einer Spielfeldhälfte, etwa auf ein Tor, sei dies nun im Feld von Welt, Vernunft, Politik, Natur oder Wissenschaft allein, zu vermeiden. Er wollte zeigen, dass Menschsein sich eben zwischen Himmel und Erde abspielt. Glaube, Religion, Kirche, Gott und Schöpfung können nicht einfach ständig ins Abseits gespielt oder gleich ganz vom Platz gestellt werden. Damit ist die Themenpalette des Buches aufgezeigt, nicht in genannte Spielhälften getrennt, sondern in ihrem Zusammenhang thematisiert.

Alle seine Reden durchzieht natürlich diese Grundmelodie seines Denkens: Eine sehr feinfühlig Wahrnehmung menschlicher Wirklichkeit, sei sie nun ethischer, politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, kirchlicher, religions- und naturwissenschaftlicher oder kultureller Provenienz. Sie ist immer ein Ergebnis rezipieren-

---

<sup>1</sup> Benedikt XVI.: *Die Ökologie des Menschen*. Die großen Reden des Papstes, München 2012.

<sup>2</sup> Cordes, Paul Josef/Lütz, Manfred: *Benedikts Vermächtnis, Franziskus' Auftrag*. Entweltlichung. Freiburg 2013

der, vernehmender Aufmerksamkeit. Das heißt: Was an all dieser Wirklichkeit ist das dem Menschen Vorausliegende, Gegebene, nicht von ihm Gemachte, und in welchem Amalgam begegnet es mir in der Kulturtat des Menschen? Ein sehr schönes Beispiel dieser rezipierenden Aufmerksamkeit ist die Wahrnehmung und Beurteilung der nachkonziliaren Situation der Kirche in dem ältesten Beitrag des Buches »*Warum ich noch in der Kirche bin*« von 1970: Er spricht da von einem »Mitgerissensein [der Kirche] von allen Strömungen der Geschichte, vom Kolonialismus, vom Nationalismus und eben auch schon im Begriff, sich mit dem Marxismus [1970!] zu arrangieren[... ]« (288). Wenn also Kultur als Tat des Menschen ein Zuviel an Selbstherrlichkeit beinhaltet, mahnt er einen Zurückbau an – das hat er dann auch als Präfekt der Glaubenskongregation getan im Hinblick auf die Befreiungstheologie. Um nicht bloß »mitgerissen« zu werden, mahnt er ein neues Vernehmen des nicht Gemachten, vor allem Machen an, beispielhaft ausgedrückt in der Rede vor dem Deutschen Bundestag: »Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat« (32). Und davor schon: »Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit.« Letzteres vor allem verstehen seine Gegner als eine Kampfansage gegen den Geist der Moderne. Hier wurzeln alle Vorwürfe der Antimodernität, der Rückwärtsgewandtheit, der »Entrücktheit« (Der Spiegel), der Repressivität. Der Papst aus Deutschland kritisiert dagegen folgenden Zusammenhang: Wahrheit werde in der Moderne als unzugänglich erklärt (404). Was sie einmal war, begegne nur noch als »naturwissenschaftliche Grenzhypothese« (208). Der Verbund von Glaube und Vernunft, dem allein Wahrheit zugänglich ist, wird abgelöst durch Gnosis: »Die gnostische Option zielt daher auf Wissen und auf Machen durch Wissen als die einzig zulässige Erlösung des Menschen, die deshalb auch nicht der geschaffenen Welt vertraut, sondern der zu erschaffenden, die kein Vertrauen mehr braucht, sondern nur Können.« (215) Ohne Wahrheit fehle menschlicher Freiheit ein Maß außerhalb ihrer selbst. Auch Freiheit im Verbund mit anderer Freiheit vermag das verloren gegangene Maß nicht zu ersetzen. In seinem Vergleich der Definition des Gewissens aus christlicher Tradition mit derjenigen der Moderne kommt dies zum Ausdruck: »Für Paulus ist das Gewissen das Organ der Transzendenz des einen Gottes in allen Menschen, die *ein* Mensch sind. In der Gegenwart hingegen erscheint das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjekts, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann« (404). Diese Absolutheit des Subjekts geht im Falle von Judith Butler sogar so weit, dass sie beansprucht die Welt reparieren zu wollen. Die Moderne erträgt es nur schwer, kritisiert zu werden, wenn etwas mehrheitlich beschlossen worden ist, der allgemeinen, nur sich selbst verpflichteten Menschenvernunft entspricht oder eine »metaphysische Öffnung« (396) ange-mahnt wird, vor der man sich etwa in einem Gottesbezug in der Verfassung verantworten muss. Zum *Oikos* des Menschen gehört aber eben auch der Ausbruch aus der »ökologischen Nische« der übrigen Kreaturen ins Offene. Mit Heideggers Humanismusbrief gesprochen ist »der *geheure* Aufenthalt des Menschen das *Ungeheure*«<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> Heidegger, Martin: Über den Humanismus. Frankfurt <sup>9</sup>1991, vgl. S. 47.

wie er dann selbst erläutert »das Wohnen in der Nähe Gottes«<sup>4</sup>. Alles andere ist auch für den kanadischen Philosophen Charles Taylor ein defizitärer Humanismus.<sup>5</sup>

Die Vorträge des Buches zeigen die Größe des nun zuende gegangenen Pontifikats noch einmal auf. Es ist eine menschliche und eine kirchengeschichtliche Tragödie, dass das Versagen der Mitarbeiter an der Basis und in der Kurie medial ungleich wirkungsvoller wahrgenommen wurde als die wirklich großartige Lehre Benedikt XVI von der Ökologie des Menschen. Man kann nur hoffen, dass die Herzlichkeit, oder wie er gerne sagt die »Zärtlichkeit« des neuen Pontifex mit der herausragenden Vernünftigkeit und Weisheit seines Vorgängers gepaart bleibt. Die Kritik beider an der »Verweltlichung«, d. h. den Ball nur im Spielfeld der Endlichkeit zu spielen, könnte die Brücke zu einem Doppelpontifikat bilden, wie es das von Johannes Paul und Benedikt in gewisser Weise schon gewesen ist.

---

<sup>4</sup> Ebd. S.45.

<sup>5</sup> Charles Taylor spricht von einem ausgrenzenden Humanismus und kritisiert, dass dieser Humanismus Gott ausgrenzt und damit dem Wesen des Menschen nicht gerecht wird: Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt 2009, vgl. S. 41f.

### *Kirchenrecht*

Hasenhütl, Franz: *Die Domkapitel in Österreich nach dem CIC/1983 / Statutenreform und aktuelle Gestalt (Adnotationes in Ius Canonicum, 51)*, Frankfurt am Main / Berlin / Bruxelles / New York / Oxford / Warszawa / Wien (Peter Lang Verlag) 2013, 260 Seiten, ISBN 9783631625897, € 39,10.

»Vor allem im deutschsprachigen Raum genossen die Domkapitel eine derart selbstverständliche und hervorgehobene Stellung, dass Autoren des 19. Jh. sogar bekräftigen mussten, dass zwar ihre biblischen Ursprünge in der Gemeinschaft der Apostel zu finden seien, es sich bei den Domkapiteln jedoch um keine Einrichtungen göttlichen Rechts handle.« (17) Nachdem sie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils einen Gutteil ihrer einstigen Funktion und Bedeutung im Verfassungsgefüge der Kirche verloren haben, kann auf solche Hinweise zwar getrost verzichtet werden, doch ist der rechtliche und faktische Einfluss der Domkapitel innerhalb der Diözesanverfassung zumindest im deutschen Sprachraum nach wie vor beträchtlich genug, um ihnen mehr als nur beiläufige Aufmerksamkeit und Würdigung seitens der Theologie und hier vor allem der Kanonistik zukommen zu lassen.

In seiner von Johann Hirnsperger, einem der namhaftesten Fachleute auf diesem Gebiet, betreuten und im Wintersemester 2011/12 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz angenommenen Doktoratsdissertation hat sich Franz Hasenhütl den rechtlichen Grundlagen der in Österreich und Südtirol bestehenden Domkapitel angenommen. Näherhin will der Verfasser im Rahmen seiner Untersuchung »eine umfassende und vergleichende Bearbeitung der Statuten aller acht in Österreich und Südtirol bestehenden Domkapitel« (19) vorlegen. Allerdings ist anzumerken, dass die Verwendung des Begriffs »Bearbeitung« in diesem Zusammenhang zumindest missverständlich ist, da eine etwaige »Bearbeitung« der Statuten eines Domkapitels allenfalls vom betreffenden Kapitel selbst im Einvernehmen mit dem zuständigen Diözesanbischof initiiert werden könnte. Der Verfasser hätte stattdessen besser und zutreffender eine vergleichende Darstellung angekündigt.

Eine solche hat er nämlich tatsächlich vorgelegt – und zwar auf insgesamt gelungene Weise. Sie gliedert sich in fünf zentrale Kapitel. Dabei spannt der Verfasser den Bogen zunächst unter rechtshistorischem Aspekt von der »Rechtliche[n] Stellung der Domkapitel in der Geschichte« (21–40) über »Die Domkapitel im Codex Iuris Canonici von

1917« (41–70) bis hin zu dem, was »Das II. Vatikanische Konzil« und die einschlägigen Dokumente der unmittelbaren Nachkonzilszeit in Bezug auf »die Domkapitel« (71–86) normiert haben. Daran anschließend thematisiert er »Die Kanonikerkapitel im Codex Iuris Canonici von 1983« (87–105), bevor er sich »dem Kernstück« (20) seiner Untersuchung zuwendet, einer vergleichenden Darstellung der »aktuellen Statuten der österreichischen Kathedralkapitel« (107–167).

Dabei werden die jeweiligen Statuten mit gutem Grund nicht nacheinander, sondern anhand der in ihnen notwendigerweise enthaltenen Regelungsmaterien – wie zum Beispiel ihrer »Verfassung« (111–116), ihrer »Dienste und Aufgaben« (116–127) sowie der in ihnen bestehenden »Ämter, Dienste« und »Funktionen« (127–144) – »zusammenschauend dargestellt« (20). »Aufgrund der langen historischen Verbindung« (169) zwischen Österreich und Südtirol werden die einschlägigen Ausführungen über die Statuten der österreichischen Domkapitel in einem vergleichsweise umfangreichen Exkurs um entsprechende Ausführungen über »Das Brixener Domkapitel und seine rechtliche Struktur« (169–188) ergänzt. Wenngleich der Verfasser in beiden Fällen mit bemerkenswerter Akribie vorgeht, belässt er es durchweg bei einer nahezu kritiklosen Darstellung des rechtlichen Status quo. Obwohl er sich durchaus bewusst ist, dass »die geltenden Statuten in manchen Punkten unzureichend und nicht zufriedenstellend sind« (191), wagt er lediglich nur einige allgemeine »Beobachtungen« und »Desiderate« zu benennen (ebd.).

Die Untersuchung wird ergänzt um »Vorwort und Danksagung« (15), eine knappe, aber kundige »Einführung« in den aktuellen »Forschungsstand« (17–20) sowie eine kompakte »Zusammenfassung« nebst »Ausblick« (189–193). Darüber hinaus bietet sie ein »Literaturverzeichnis und Quellenverzeichnis« (195–210), ein »Abkürzungsverzeichnis« (211–214) sowie diverse Anhänge. Diese bestehen aus einem Überblick über Gliederung und »Aufbau der Kapitelstatuten« (216–218) sowie der Dokumentation der von einigen Domkapiteln unter verschiedenen Titeln und Aspekten erlassenen Geschäftsordnungen, näherhin jener der Domkapitel von Salzburg (219–236), Wien (237–248), St. Pölten (249–253), Eisenstadt (254–255) und Brixen (256–260).

Insgesamt ist dem Verfasser beachtliche Sachkenntnis und Sorgfalt zu bescheinigen. Umso mehr erstaunt es, dass er das »Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe« nicht in seiner geltenden Fassung aus dem Jahr 2004, sondern nur in der von 1973 berücksichtigt hat, wobei man auch letztere

im Quellenverzeichnis vergeblich sucht. Wünschenswert wäre zudem gewesen, dass er auch im Kernstück seiner Dissertation, das immerhin ein Drittel der gesamten Untersuchung ausmacht, nicht allein die einschlägigen Quellen referiert, sondern auch die entsprechende Sekundärliteratur zu Rate gezogen hätte. Eine vor diesem Hintergrund möglicherweise kritischere Bestandsaufnahme hätte es den betreffenden Kapiteln im Zuge künftiger Statutenreformen leichter gemacht, »die rechte Balance zu finden zwischen der Wahrung wertvoller Traditionen und der Offenheit und dem Mut, neue Herausforderungen zu erkennen und sich ihnen zu stellen« (193). *Wolfgang F. Rothe, München*

## Exegese

*Berger, Klaus: Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden. München, Patloch Verlag, 2013. ISBN 978-3-629-02185-4; € 19,99*

Klaus Berger, emeritierter Professor für neutestamentliche Theologie, klagt an. Er beschuldigt die »liberale Exegese«, die Heilige Schrift um ihre Aussage gebracht und völlig entleert zu haben. Es sei der SuperGAU eingetreten, der Altraum eines jeden Forschers: die Zerstörung des Untersuchungsgegenstandes während des Untersuchungsvorgangs. Die liberale Exegese habe ihr Materialobjekt – anstatt fachgerecht zu analysieren und kritisch zu reflektieren – unter der Hand eliminiert: aufgelöst im Säurebad der völlig einseitig und damit unprofessionell angewandten historisch-kritischen Methode: Operation beendet, Patient tot.

In seiner »Hinführung« (15–42) definiert Berger das Maß der Zerstörung. Mit der Destruktion des Glaubens gehe der völlige Verlust der Heiligkeit der Bibel in den Augen zahlloser Menschen einher. Die Heilige Schrift sei vielen nicht mehr heilig, sondern ein Buch aus der Antike von lediglich musealem Wert. Die liberale Exegese habe hier ganze Arbeit geleistet. Bis ins letzte Dorf wisse man inzwischen »Bescheid«: Die Bibel lüge. Alles, was dort behauptet werde, seien Märchen, Legenden, Geschichten; und zwar ohne Substanz in der Sache: »Alles Lug und Betrug.« (15–19)

Berger nennt auch gleich zwei krasse Beispiele für »Verdrehungen durch die liberale Exegese« (20–42): die »irrtümliche Naherwartung Jesu« und die These, dass Johannes Baptist »kein Zeuge Jesu« gewesen sei. Mit der letzten Aussage werde das »direkte Gegenteil vom dem behauptet, was das vierte Evangelium mehrfach ausdrücklich über den Täufer sagt: ›Er war zur Zeugenschaft bestellt und

sollte Zeugnis ablegen von dem Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kämen. Er war nicht selbst das Licht, sondern sollte nur Zeugnis ablegen von dem Licht.« (1,7f).« Mit der ersten These werde nichts anderes behauptet, als dass Jesus sich geirrt und damit maßlos blamiert, ja sich und seine Botschaft endgültig desavouiert habe; »denn nach Mk 9,1 hätte Jesus noch in seiner Generation mit dem Weltende gerechnet: »Amen, ich sage euch, einige von denen, die hier stehen, werden noch vor ihrem Tode sehen, wie machtvoll Gott seine Herrschaft verwirklicht.«

Da die Weltgeschichte aber weitergegangen sei, habe sich offensichtlich die Parusie verzögert. Aus dieser »Parusieverzögerung« lasse sich dann alles Weitere erklären: »Kirche, Dogmengeschichte, Amt, Sakramente bis hin zum neutestamentlichen Kanon« (21). Denn, so die Argumentation, aus Frust und Enttäuschung über die Verzögerung der Wiederkunft Christi habe sich schließlich die Kirche etabliert. Diese habe sich dann »durch freche Lügen einen Teil des Verheißungspotentials Jesu angeeignet und sich selbst mit dem Reich Gottes identifiziert.« (109) So habe Jesus das Reich Gottes verkündet, gekommen aber sei die Kirche, wie bereits Alfred Loisy feststellte (ohne freilich jenen kirchenkritischen Unterton anzuschlagen, dank dessen die Aussage sodann Karriere machte).

Doch, so Berger in seinem »Sed contra«, Jesus habe sich keineswegs geirrt. Vielmehr müsse Mk 9,1 mit Mk 9,2–8 verbunden werden: »Nach sechs Tagen nahm Jesus Petrus, Jakobus und Johannes beiseite und führte sie ganz allein in die Einsamkeit eines hohen Berges. Und dort wurde er vor ihren Augen verwandelt.« Doch nicht diese unmittelbar sich anschließende Erzählung von der Verklärung Jesu, sondern seine Wiederkunft zum Ende der Zeit werde in der liberalen Exegese mit Jesu Botschaft vom Kommen der Königsherrschaft verbunden. Die liberale Exegese halte bis heute daran fest: Jesu Botschaft vom Kommen der Königsherrschaft Gottes bedeute »notwendig oder gar exklusiv« das Ende der Zeit, das Weltende.

Mit dieser eschatologischen Deutung aber werde der Kern der christlichen Botschaft vollkommen missverstanden: Der Zusammenhang von Reich Gottes, das mit Jesus komme, ja, das Jesus selbst repräsentiere, und der Annahme dieses Reiches durch den einzelnen Menschen kraft des Geistes werde übersehen. Letztere werde als Initiation jener Transformation des Menschen bezeichnet, die biblisch als »Kindschaft« oder »Sohnschaft« signiert werde: Das Reich Gottes kommt, indem Menschen durch das Hören des Wortes Gottes und kraft des Geistes Kinder Gottes werden.

»Theologisch bedeutet das: Die Brücke von Mk 9,1 (Reich) zu Mk 9,7 (Sohn) ist verlässlich zu schlagen. Wenn das aber zutrifft, dann hat Jesus nicht »geirrt«, wie 150 Jahre Bibelexegese uns lehren wollen, sondern: Die Verklärung, *transfiguratio*, Jesu ist ein Akt, in dem Gott die verwandelnde Kraft seiner Herrschaft zeigt [...]. Keineswegs geht es bei dieser Erzählung um eine ‚fehlplatzierte‘ Ostergeschichte, sondern an Jesus wird die Verwandlung anschaulich, die allen Kindern Gottes zuteilwerden wird. Diese Verwandlung bedeutet hier und auch sonst: Überwindung des Todes« (26).

Und tatsächlich: Die erwähnte Doppelstruktur gehört von Anfang an zur christlichen Botschaft. Das Wort Gottes will seitens des Menschen rezipiert werden. Die Offenbarung ist erst mit dem Erkennen der Wahrheit des Wortes Gottes abgeschlossen. Zur Offenbarung Gottes gehört ihr Ankommen bei den Menschen, die Erkenntnis ihrer Wahrheit. Dieses Erkennen der Wahrheit ist aber selbst wiederum göttlich bedingt und gotterfüllt. Sie geschieht kraft des Heiligen Geistes.

Nicht von ungefähr sieht Paulus nach seiner Konversion seine Lebensaufgabe darin, Christus in den Menschen zu gestalten und zur Vollreife zu bringen (vgl. Gal 4,19). Er sieht sich dabei durchaus auf der Linie des jüdischen Gottes- und Menschenverständnisses. Der Mensch, geschaffen als Abbild Gottes, Gott ähnlich, ist dazu berufen, sich seinem Urbild, Gott selbst, anzugleichen. Das Urbild zeigt sich in Christus, dessen Geist dazu den Menschen befähigt, ihm ähnlich zu werden. So ist für Paulus die Entfaltung des Christusbildes im Menschen Ausreifung des Gottesbildes. Die Rezeption des Wortes Gottes geschieht kraft des Geistes, d. h. im Glauben, verstanden als dem Erfülltwerden vom Heiligen Geist, und in der glaubenden Hingabe an das Wort Gottes, an Christus. In diesem Erfülltwerden vom Heiligen Geist, der kein anderer als der Geist Christi ist, besteht die Gotteskindschaft aller Christen. »Wenn aber die Gottessohnschaft Jesu der Ort ist, dann ist Gottes Reich nur die volle Entfaltung der Menschwerdung Christi, d. h. der Gotteskindschaft aller Christen. Einen Gegensatz anzunehmen zwischen Jesu Gottessohnschaft und dem Reich Gottes bedeute eine Verkennung des typisch Christlichen. Das bei Jesus Anstößige ist nicht seine Botschaft vom Reich, sondern dass er die Gotteskindschaft in Anspruch nimmt.« (42)

»Die Zerstörung des Neuen Testaments« bildet sodann das zweite Kapitel und das eigentliche Herzstück des vorliegenden Buches (43–296). Hier kommt detailliert und exemplarisch zur Sprache, was in den letzten 150 Jahren nach Ansicht des Vf.s »auf dem Katheder«, d. h. in der universitären The-

ologie, wie auch »auf der Kanzel«, d. h. in der Verkündigung, fehlgelaufen sei. Ausgegangen wird vom »Positivismus des 19. Jahrhunderts« (47ff.), voran geschritten mit Hinweisen auf Martin Dibelius (Jungfrauensohn und Krippenkind) und dem langlebigen Konstrukt von der »präsentischen Eschatologie« (77ff.).

Sodann werden die »wichtigsten Fehlleistungen der liberalen Exegese« (80–84) und ihre defizitären bzw. irrigen Vorentscheidungen genannt (85–188). So widerspricht Berger der Theorie, »dass Jesus erst nach Ostern zum Sohn Gottes wurde« (104–109). Er besteht darauf, dass schon im 2. Jh. v. Chr. im Judentum der Titel »Sohn Gottes« nicht aus der Königsideologie, sondern aus der sich etablierenden Pneumatologie stamme, genauer, sich »aus dem Besitz des Heiligen Geistes« herleite. So sei es auch im NT. »Wo immer erklärt wird, wie Jesus Gottes Sohn sein kann, wird auf den Heiligen Geist verwiesen.« (106)

Tatsächlich skizziert Berger hier ein von der liberalen Exegese errichtetes Hypothesen-Konglomerat, das nicht davor zurückschreckt, den biblischen Autoren Verstellungen und Verdrehungen, massive Manipulationen bis hin zu vernichtenden Lügen zu unterstellen. So wurden nicht nur die Kindheitsberichte »samt und sonders weginterpretiert, so dass nichts blieb«, (vgl. dazu auch das Kapitel »Die Kindheitsberichte als Spielwiese radikaler Bibelkritik«, 234–251), sondern auch »bei den Passionstexten wurde alles Mögliche beseitigt« (189). Es werde beispielsweise behauptet, dass es Judas gar nicht gegeben (190), dass Jesus keine »letzten Worte« gesprochen habe und dass Joh 21 ein »Nachtragskapitel« sei (193–198). Überdies werde innerhalb der liberalen Exegese »gnadenlos säkularisiert« (199–202): Alles, was Gegenstand des Glaubens sei, Gott und Göttliches, werde eliminiert. Lediglich das, was Gegenstand der »ratio« sei bzw. sein könne, werde zugelassen. Auch sei man daran gegangen, Paulus zu »domestizieren«. Man habe dabei zur »Express-Beseitigung unliebsamer Texte« gegriffen (203ff.), das kirchliche Lehramt als völlig »unjesianisch« und als »Rückfall ins Judentum« beschimpft (205ff.) und fälschlicherweise Petrus und Paulus nicht neben- und miteinander, sondern »wie Hund und Katze« gegeneinander gestellt (208ff.).

Bedenkenswert das Kapitel über die »Korrekturen nach Bedarf« (252–281). So werde Jesu Botschaft »im Sinne unserer heutigen Vorstellungen von systematischer Ethik« zurechtgebogen und Jesus kurzerhand zum Pazifisten erklärt (252). Alle anderslautenden Verse werden als »spätere Hinzufügung« und/oder für »unecht« erklärt und einfach

weginterpretiert: Jesu Gewaltanwendung gegen Händler, Käufer und Wechsler im Tempel ebenso wie die gegen den Feigenbaum, ganz zu schweigen von seiner Aufforderung zum Schwertkauf (vgl. Lk 22,36). All das habe es nicht gegeben.

Doch Berger belässt es nicht bei seiner spitz formulierten, mitunter ironisch-beißenden Einzelkritik, wodurch manche inzwischen zum Klischee erstarrten Vorstellungen von liberaler Exegese erhärtet werden. Er setzt vielmehr jedem einzelnen Fall sein klar begründetes »Sed contra« entgegen, formuliert aus einer beeindruckenden Kenntnis der Schrift und ihres Umfeldes.

Am Ende des zweiten Hauptkapitels wird Resümee gezogen und gefragt, wie es überhaupt zu dieser fehlerhaften, skandalösen, den Glauben zerstörenden Exegese kommen konnte (282–296). Hingewiesen wird dabei auf die Grundvoraussetzung liberaler Exegese: Sie geht von der Fremdbestimmung der Bibel durch die Kirche aus. Die von der Kirche verordnete Brille gelte es bei der Lektüre der Bibel abzulegen. Ja, sie dürfe überhaupt nicht mit gläubigem Sinn gelesen werden. Die »Heilige Schrift« sei weder heilig noch überhaupt ein Glaubensbuch. Sie sei nichts weiter als »ein Stück – antiker – Literatur«. Als solche müsse sie auch gelesen und interpretiert werden (283). Zwischen Form und Inhalt gelte es wie zwischen Schale und Kern zu trennen. Die Frage sei nur: Wo hört die Schale auf, wo beginnt der Kern? Die Synoptiker müssen überdies scharf vom Johannes-Evangelium differenziert werden. Jene verdienten alle Beachtung, dieses sei, so der lang gehegte Irrtum, für die Frage nach dem historischen Jesus »vollständig irreführend«.

Doch bleibt es nicht bei der Kritik an der Kritik. Berger führt weiter. Er sieht noch Chancen: Chancen für die Bibel generell und für das Neue Testament speziell. Die Bibel sei zwar »labortechnisch« längst vaporisiert worden, einfach nicht mehr existent. Doch gäbe es – Gott sein Dank – ein zweites Exemplar. Es befindet sich nicht im Labor, sondern in der Liturgie. Und genau an dieser Stelle setzt Berger bei seinem Rettungs- und Wiederbelebungsversuch der Heiligen Schrift an: »Die Bibel verlangt immer wieder nach einem Raum, in dem sie lebt. Das kann die Studierstube sein, der Mittagstisch, die Bank im Wald. Vor allem aber muss es der feierliche Gottesdienst sein und die Kanzel, und wer da spricht, sollte sich ohne Wenn und Aber immer wieder der Bibel und ihrem Anspruch aussetzen. Die Bibel lebt in der Liturgie und ihrer Auslegung. Die Gebete des Mittelalters zeigen uns, wo unser Atem zu kurz, unser Herz zu wenig mutig ist. Für mich ist es ein Kriterium meiner Bibelauslegung, ob ich daraus ein Gebet formulieren kann« (304f.).

Plädiert damit der Vf. einfachhin für eine frömmere Exegese? Will er womöglich die Grenzen verwischen zwischen Vernunft und Glaube? Exegese als wissenschaftliche Disziplin befasst sich mit dem Ursprung der christlichen Verkündigung im Neuen Testament und bezieht dabei selbstverständlich das damalige Umfeld wie vor allem das Alte Testament als ihren Hintergrund mit ein. Berger weiß das und beachtet es. Es geht ihm nicht um eine Vermischung von Glaube und Vernunft, von historischer Forschung und Glaubensaussage. Er will, analog zum christologischen Dogma, aber auch nicht die Trennung beider. »Hören« und »Glauben« sind zu unterscheiden, aber auch – und gerade so – aufeinander zu beziehen.

Es geht also nicht um eine frömmere, sondern um eine »gehorsamere« Exegese. Es geht Berger um eine Exegese, »die sich dem Text viel stärker unterordnen« könnte und sollte. Es geht ihm, um eine Exegese, die Vertrauen zum Text hat und ihn nicht unter »Generalverdacht« stellt, so als müsse erst der Exeget »den Text vom Kopf auf die Füße stellen. Dieser Verdacht hieß jetzt 200 Jahre lang: Mit dem Text ist etwas nicht in Ordnung, er ist falsch und muss vom Exegeten korrigiert werden« (345).

Nein, Berger verlangt vom Exegeten »strikten und reinen Gehorsam gegenüber dem Text«; »Gehorsam«, verstanden nicht im preußischen, sondern im christlich-benediktinischen Sinn des Wortes. »Gehorsam hat [...] das Abendland in der Menschenführung und Kulturentfaltung von Sankt Benedikt gelernt. Der Exeget muss den Text nicht richterlich beurteilen oder in seiner Qualität abschätzen. Er weiß um die Wahrheit nicht ohne diesen Text oder neben ihm her, sondern am Ende nur durch ihn« (346).

Ein leidenschaftliches Buch, das Berger hier präsentiert. Es verweist auf seinen Autor. Der entpuppt sich als Liebhaber des biblischen Textes, genauer: als verletzter Liebhaber. Die zahlreichen Angriffe und Anschläge, die seitens der »liberalen« Exegese auf seine Liebe gestartet wurden, haben die Schmerzgrenze weit überschritten. Er kann sie nicht mehr ertragen und wehrt sich, startet einen Rundumschlag, der es in sich hat und nach Luft schnappen lässt. Man muss nicht mit allem einverstanden sein und hätte sich gerade bei der Analyse dessen, was als Forschungsergebnis der liberalen Exegese zu gelten hat, eine ruhigere Argumentation gewünscht. Doch wird deutlich: Wissenschaftliche Theologie hat sich mit den Einwänden gegen den Glauben, von welcher Seite auch immer sie erhoben werden, auf deren eigenem Feld auseinanderzusetzen. Berger führt diese Auseinandersetzung mit Verve, leidenschaftlich und geistvoll, *cum ira et studio*.  
Manfred Gerwing, Eichstätt

## Kirche heute

Josef Kreiml – Thomas H. Stark – Michael Stikelbroeck (Hrsg.), *Weg, Wahrheit, Leben. Im Dienst der Verkündigung. Festschrift für Bischof Klaus Küng, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010, 560 S., gebunden, ISBN 978-3-7917-2296-2, 52,00 Euro.*

Zum 70. Geburtstag von Bischof DDr. Klaus Küng widmen die Lehrenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten Ihrem Magnus Cancellarius die vorliegende umfangreiche Festschrift, die aus verschiedenen Perspektiven »einige Anregungen« geben soll »beim Nachdenken über künftige Wege der Glaubensverkündigung« (J. Kreiml, Vorwort, S. 10). Nach einem von Kardinal Schönborn eingeleiteten Reigen von Grussworten (S. 13–31) widmet sich der erste von fünf Teilen der Festschrift dem Rahmenthema »Philosophie, Theologie, Anthropologie« (S. 33–93). Bischof Egon Kapellari schreibt über »Kirche und Kunst – eine gesegnete und schwierige Beziehung« (S. 35–48). Der lesenswerte Beitrag hätte an Wert gewonnen, wenn die zahlreichen Zitationen auch quellenmäßig mit Fussnoten belegt worden wären. Der Wiener Fundamentaltheologe Johann Reikerstorfer äussert sich sodann über »Ursprung und Geist der Gottesrede« (S. 49–56). Darin empfiehlt der Autor, die Theologie möge nicht unmittelbar mit Gott beginnen, sondern »mit einem unbestimmten Gottesbegriff« einsetzen (S. 49). Diese für einen theologisch wissenschaftlichen Glaubensanspruch seltsame Empfehlung entspricht anscheinend einem transzendentaltheologischen Ansatz, wonach das Passion Jesu »nicht in eine religiöse ›Sondergeschichte‹ gehöre«, sondern »vielmehr Leiden in der profanen Welt sichtbar« mache (S. 54).

Theologisch gehaltvoller ist der Beitrag von Josef Kreiml, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenismus in St. Pölten, über »Das Gewissen und der Papst. John Henry Newmans Brief an den Herzog von Norfolk« (S. 57–69). Das Gewissen ist bei Newman keine »Auszeichnung des autonomen Menschen« (S. 66), sondern »die Aufhebung der blossen Subjektivität in der Berührung zwischen der Innerlichkeit des Menschen und der Wahrheit Gottes« (S. 64). Thomas Heinrich Stark, St. Pöltner Professor für Philosophie, stellt »Theodor Haeckers Ansatz einer modernen Geschichtsphilosophie« unter den Titel »Identität und Kultur« (S. 71–93). Haecker verteidigt die kulturelle Identität Europas »gegen die Propheten des Untergangs« (S. 79). Das Christentum wird dabei als Vervollkommnung einer bereits vorchristlich angelegten Kulturgestalt gesehen (S. 89).

Der zweite Teil der Festschrift enthält »Biblische Vergewisserungen« (S. 97–197). Unter dem Titel »Glaube und Politik« behandelt der Alttestamentler Gottfried Glaßner »Jesaja 7,9b als Impuls zur Überwindung der Glaubenskrise« (S. 97–109). Das Gotteswort im Jesajabuch »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« wird unter anderem mit einer vergleichbaren späteren geschichtlichen Situation konfrontiert, der Haltung der österreichischen Bischofskonferenz angesichts des »Anschlusses« Österreichs im Jahre 1938 (S. 102f). Der authentische Glaube befreit »aus der Befangenheit des Augenblicks« und »eröffnet Zukunft« (S. 106). Interessant ist der Hinweis auf die Verbindung mit der Weissagung von der Geburt des »Emmanuel«, wonach der Ausdruck *ha-almah* (Jes 7,14) die Information enthält, »dass es sich um die erste Schwangerschaft handelt« und »die« junge Frau »eine bekannte Persönlichkeit am Jerusalemer Königshof« war (S. 107). Diese zeitgenössische Verknüpfung der Prophetie ist durchaus denkbar.

Bernhard Dolna, Dekan des Internationalen Theologischen Instituts in Trumau (ITI), bietet einige »im Fragmentarischen verbleibende Betrachtungen« zum Thema »Das ‚Mysterium iniquitatis‘. Erwägungen zu einer (fast) vergessenen Wirklichkeit« (S. 111–137). Jan Flis, Lehrbeauftragter für Neues Testament in St. Pölten, beschreibt »Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes« (S. 139–158). Die Selbstvorstellung des Völkerapostels als »Sklave« (*doulos*) Jesu Christi wird hineingestellt in die antike Situation der Sklaverei und in ihrer einzigartigen religiösen Bedeutung zur Geltung gebracht. Der Autor erinnert dabei an den Wappenspruch von Bischof Küng, *Serviam*. Ein weiterer Lehrbeauftragter für Neues Testament, Josef Seanner, untersucht »Die Bedeutung der Barmherzigkeit bei der Glaubensverkündigung« (S. 183–197).

Josef Pichler, Prof. für NT in St. Pölten, behandelt die »Glaubensweitergabe im Johannesevangelium als Beispiel des geliebten Jüngers« (S. 159–182). Dieser Beitrag sticht leider heraus durch fragwürdige historische Spekulationen und theologisch unhaltbare Thesen. Pichler »weiss«, »ein späterer Redaktor« habe »den geliebten Jünger in eine Erzählung integriert, die zuvor ohne diese Gestalt ausgekommen war« (S. 174; vgl. S. 177). Dabei gehe es um eine »fiktive Zuschreibung«, womit »die johanneische Schule« »die Wahrheit des Zeugnisses des Lieblingsjüngers« vorstelle (S. 180f). Der Unglaube der Juden sowie der abtrünnigen Jünger werde deterministisch (!) erklärt (S. 170). Das Jesusereignis entziehe sich »den Kategorien von Raum und Zeit« (S. 181), und deshalb komme es im Johannesevangelium nicht so genau auf die geschichtlichen Fakten an (S. 182). Eine solche Exe-

gese stösst sich mit dem archäologischen Befund, worin die Genauigkeit gerade des Johannesevangeliums zum Vorschein kommt, steht im Gegensatz zum Zweiten Vatikanum, das die geschichtliche Zuverlässigkeit der Evangelien betont (Dei Verbum 19), und entzieht einer zuverlässigen Weitergabe des Glaubens den biblischen Boden.

Der dritte Teil der Festschrift widmet sich dem »Leben aus dem Glauben« (S. 201–346). Im ersten Beitrag beschreibt Michael Sticklebroeck das Verhältnis zwischen »Wort und Sakrament«, »Verkündigung und Gegenwärtigsetzung des Heils« (S. 201–218). Der Verkündigung des Wortes ist eine eigene Heilswirksamkeit zuzuerkennen, die sich freilich »erst im Vollzug der Sakramente vollendet« (S. 205). Mit Scheffczyk betont der Autor: die »Eigentümlichkeit des Sakramentes« besteht in der mystisch-realen »Anteilnahme an der lebendigen Wirklichkeit der Heilstaten Christi« (S. 209). Dies entspricht auch der Bedeutung der Leiblichkeit für den Menschen (vgl. S. 217).

Um eine Wiederbelebung des »vergessenen« Sakramentes der Buße geht es Hans Gleixner, dem emeritierten Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn (S. 219–260). Hilda Steinhauer, Lehrbeauftragte für Patrologie und Theologische Anthropologie in St. Pölten, stellt sich die Frage: »Ändert sich Gott, wenn wir ihn bitten?« (S. 261–273). Schon am Beginn des Aufsatzes findet sich die Behauptung, »die Vorstellung eines unmittelbaren schöpferischen Eingreifens Gottes in der Welt« widerspreche »dem biblischen Schöpfungsgedanken« (S. 262, Anm. 8), unter Berufung auf einen deutschen Dogmatiker, der Gott in dieser Welt nur zweitwärtlich handeln läßt. Während sich also in der Schöpfung durch unser Beten nichts ändert, meint die Autorin, die (für den Glauben verbindliche) Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes modifizieren zu müssen. Durch unser Bitten werde auch für Gott selbst etwas neu (S. 270). Dies wird dadurch ermöglicht, dass (wie Steinhauer meint) ontische durch personale Kategorien zu ersetzen seien, wofür sie sich auf Hans Urs von Balthasar beruft (S. 269–271). Als Beispiel unerfüllten Bittens wird am Ende der Todesschrei Jesu genannt, in dem sich das völlige »Umsonst seines Bittens« bekunde (S. 273). Der Sohn Gottes habe die »Gottverlassenheit« der Sünder auf sich genommen (S. 272).

Angesichts einer solchen Destruktion der Gotteslehre und Soteriologie ist die Lektüre des Artikels von Karl Josef Wallner, des Rektors der Theologischen Fakultät von Heiligenkreuz, eine Erholung: die »Familie als »Hauskirche«« (S. 275–294). Ergänzungsbefürftigt sind dabei freilich einige dogmengeschichtliche und systematische Aussagen.

Bei der dogmengeschichtlichen Reflexion über die sakramentale Wirkung der Ehe wird als Ergebnis »das bund-hafte Einswerden der Gatten« (gemäß dem »2. Vatikanum«) »als das eigentlich »Gnadenhafte« gesehen (S. 286). Dass Augustinus als einzige Gnade der Ehe die Heilung der Begierlichkeit angegeben habe, wird behauptet, aber nicht belegt (S. 283). Ein hervorragender Kenner der augustini-schen Ehelehre, Agostino Trapè, weist hingegen auf die gnadenhaften Folgen hin, welche die Einfügung in den Liebesbund zwischen Christus und die Kirche mit sich bringt. Eine reduktive Definition der Ehe als sexuelle Union findet sich nicht bei Augustinus, sondern bei dem Pelagianer Julian von Eclanum (vgl. Opere di S. Agostino VII/1, Roma 1978, XXXVIII; XLIII). Unzureichend dargestellt wird die Ehezyklika Pius' XI. »Casti connubii« (als Beispiel für die »Lehre der Kirche vor dem Konzil«): sie hat nicht gelehrt, »der« Zweck der Ehe sei die Nachkommenschaft (so Wallner, S. 286), sondern spricht hier vom ersten Zweck, dem (vor allem) die gegenseitige Hilfe als sekundärer Zweck zur Seite gestellt wird. Bezüglich der Ehe-pastoral legt Wallner eine größere Strenge nahe: die Bindung der Trauung an eine »längere obligatorische Vorbereitungszeit«, die Wiedereinführung der kirchlichen Verlobung sowie die Firmung als unverzichtbare Vorbedingung (S. 290).

Das Familienthema wird dann aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive fortgesetzt: Pius Maurer beschreibt »Liturgie und Familie in der volksliturgischen Bewegung des Pius Parsch« (S. 295–311). Interessant sind dabei etwa die konkreten Anregungen für die »Zeremonien« der Familie als Hauskirche (S. 298). Trotz des gesellschaftlichen Wandels sind viele Empfehlungen der volksliturgischen Bewegung nach wie vor durchaus aktuell (vgl. S. 309–311). Ein interessantes kirchenrechtliches Thema behandelt Reinhard Knittel mit seinen »Anmerkungen zur »Familienkatechese« im CIC 1983« (S. 313–324). Nach dem CIC von 1983 sind die Eltern die vorrangigen Katecheten ihrer Kinder. Gemeint damit ist eine »Initialkatechese« (S. 317) im Unterschied zur »offiziellen kirchlichen Katechese«, die »primär eine systematisch-methodische Unterweisung voraussetzt und anbietet« (S. 319). Im Ehesakrament empfangen die Eltern »auch die Gnade und Verantwortung für die Evangelisierung der eigenen Kinder« (S. 321).

Manfred Heim, Münchner Professor für Bayerische Kirchengeschichte, widmet sich dann der »Religions- und Hausmachtspolitik Bayerns im konfessionellen Zeitalter« (S. 325–337). Betont wird dabei die schon im Namen »Österreich« (S. 326) verwurzelte innige Verbindung mit dem Herzogtum Bayern, an dessen Grenzen sich die refor-

matorische Bewegung im Deutschen Reich »gebrochen hat« (S. 330). Die Haltung der bayrischen Herzöge »entsprach nicht politischem Kalkül, sie gründete in der persönlichen religiösen Überzeugung, und dies in einer Zeit, da Bischöfe und Domkapitel versagten, ja selbst in Rom die Kräfte einer religiösen Erneuerung sich nur langsam und beschwerlich ... durchsetzen konnten. ... Dabei hätte die Einführung der Reformation, vom Standpunkt kühler Berechnung aus betrachtet, den Herrschern Bayerns doch nur Vorteile gebracht ...« (S. 331).

Bemerkenswerte spirituelle Hinweise finden sich im Beitrag von Marianne Sammer, Professorin für Kirchengeschichte und Patrologie in St. Pölten, über die Sendung Mutter Teresas (S. 339–346). Die Heilige wurde beeinflusst durch die Spiritualität der Marianischen Kongregationen unter jesuitischer Leitung sowie die Autobiographie der hl. Theresia von Lisieux. Vom Sühnedanken bestimmt sind die Verehrung des Herzens Jesu und des Unbefleckten Herzens Mariens.

Der vierte Teil der Festschrift versammelt »Ethische Fragestellungen« (S. 347–450). Clemens Breuer, u.a. außerordentlicher Professor für Moraltheologie in St. Pölten, behandelt »Menschsein als eigenständige Qualität. Warum ein wirksamer Schutz des menschlichen Lebens nicht mit einem abgestuften Konzept der Menschenwürde zu vereinbaren ist« (S. 347–380). Dass die Vorstellung einer unantastbaren menschlichen Würde (leider) nicht allgemein ist, zeigen die Beispiele des Islam, des Buddhismus und Hinduismus (S. 351). Moderne Infragestellungen kommen aus dem Bereich der positivistischen Philosophie sowie einer sogenannten »relationalen Ontologie«, die den Begriff der Seele preisgibt (S. 351–353). Als historische Wurzeln der Bezeichnung »Menschenwürde« benannt Breuer die griechische Philosophie, die christliche Glaubenslehre, die Philosophie der Aufklärung und die Lehren über das Naturrecht (S. 353). Die im deutschen Grundgesetz einem jeden Menschen zuerkannte Würde gilt auch für den Embryo (S. 362f). Die Auflösung der rechtlichen Überzeugung von der Menschenwürde zeigt sich exemplarisch in einem neueren Kommentar zum Grundgesetz (S. 364–370). Demgegenüber betont Breuer zu Recht, dass »die ›Personwürde‹ nicht von der Aktualität oder Funktionalität spezieller menschlicher Lebensäußerungen abhängig ist, sondern ein konstitutives Element des Menschen darstellt« (S. 371). Deutlich gemacht werden dann die »Folgerungen aus dem Prinzip der Menschenwürde in Bezug auf einzelne bioethische Handlungsfelder«, beispielsweise bei der Gewinnung embryonaler Stammzellen oder der Reproduktionsmedizin (S. 373–380).

»Darf die Medizin alles, was sie kann?« Diese Frage stellt sich Rudolf Curik, Dozent für Pastoralmedizin in St. Pölten, mit seinem Artikel über christliche »Grundwerte im Umfeld einer Klinik« (S. 381–393). Das Thema des Hirntodes (S. 390) hätte vielleicht eine genauere Behandlung verdient, bei der auch die Fragwürdigkeit dieses Kriteriums für den menschlichen Tod deutlicher zum Vorschein kommt.

An ein wichtiges Buch von Karol Wojtyła, »Liebe und Verantwortung«, erinnert der Artikel des St. Pöltner Moraltheologen Josef Spindelböck (S. 395–420). Die hilfreiche Zusammenfassung der mannigfachen Anliegen schließt mit der Aussage: »Liebe und Verantwortung« ist ein Werk, dessen Lektüre und Aneignung sich gewiss auch in den nächsten 50 Jahren noch lohnen wird« (S. 417).

Rudolf Weiler, emeritierter Professor in Wien für Ethik und Sozialwissenschaft, vertieft das Thema »Der Mensch als Familienwesen und das Gemeinwohl« (S. 421–432). Die »Familienhaftigkeit des Menschen« erscheint dabei »als konstitutives Element der natürlichen Verfasstheit der Gesellschaft« (S. 423). Für Klaus Küng als »Familienbischof« passend ist die Beschreibung der »Entwicklung der Familienpastoral in Österreich« (S. 428–432). Eng mit diesem Thema verbunden sind die Darlegungen von Günter Danhel, des Direktors des (1973 gegründeten) Instituts für Ehe und Familie (IEF) in Wien, über »Kirchliches Engagement für Ehe und Familie in Österreich« (S. 433–450).

Der fünfte und letzte Teil der Festschrift behandelt schließlich »Wege der Verkündigung« (S. 453–547). Bernhard Josef Berkmann, Lehrbeauftragter für Kanonisches Recht in St. Pölten, untersucht »eine grundlegende Norm des geltenden Kirchenrechts mit langer historischer Tradition«: »Kein Zwang in der Glaubensverkündigung« (S. 453–464). Die Studie setzt ein mit einem Brief Papst Gregors des Großen, der einem Bischof verbietet, zu versuchen, Juden durch harte Worte zu bekehren (S. 455). Zur Konversion und zur Taufe darf niemand genötigt werden. Einen Beitrag zur »lectio divina« bietet Laurentius Resch, Spiritual im Priesterseminar (S. 465–476), während der Bischofssekretär Fritz Brunthaler »Notizen zur Spiritualität des Weltpriesters« zu Papier bringt (S. 477–488). Gerhard Reitzinger, Lehrbeauftragter für Pastoraltheologie, gibt einen »Werkstattbericht aus dem pastoralen Erneuerungsprozess in der Diözese St. Pölten« (S. 489–507). Darin finden sich Anregungen, die auch für andere Bistümer interessant sein können, z.B. in Bezug auf die Öffentlichkeitsarbeit (S. 502–504). Unter dem Titel »Religion und Sprache« äußert sich Johann Krammer, Dozent für Religionspädagogik und Katechetik, über »Religi-

onspädagogische Anstöße« (S. 509–516). Otto Hörmann, Dozent für Pädagogik, gibt einen Einblick in die Diskussion über das Kreuz im Klassenzimmer (S. 517–534), wobei auch die rechtlichen Grundlagen in Österreich zur Sprache kommen (S. 525–529). Franz Reithner, Dozent für Kirchenmusik, bietet eine »Bestandsaufnahme« zum »Geläute des St. Pöltner Domes« (S. 535–542). Hinweise über »Bischof Klaus Küng und das katholische Couleurstudentum« vermittelt Robert Rintersbacher (S. 543–547).

Abgeschlossen wird das umfangreiche Werk durch einen kurzen Lebenslauf von Bischof Küng (S. 549f), ein Mitarbeiterverzeichnis (S. 551–553) sowie (für wissenschaftliche Festschriften weniger geläufig) eine Liste der Sponsoren (S. 554f). Sinnvoll gewesen wäre vielleicht auch ein Verzeichnis der Publikationen des Jubilars. Die Festschrift bietet einen repräsentativen Einblick in die vielseitige und weitläufige Lehre und Forschung der Theologischen Hochschule St. Pölten. Für die Rezeption besonders interessant sind die Beiträge zum Thema »Familie«, die auch der besonderen Verantwortung des Bischofs im Rahmen der österreichischen Bischofskonferenz entsprechen. *Manfred Hauke, Lugano*

## Ethik

*Gabriele Kuby: Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Robert Spaemann, Fe-Medienverlags GmbH, Kitzlegg 2012, 454 S., ISBN 978-3-86357-032-3, 19,95 Euro*

Seit vielen Jahren werden wir einer spezifischen Gehirnwäsche unterzogen, die mehrere Bereiche betrifft, im Besonderen die menschliche Sexualität. Die *Mainstream* Medien und die linksradikalen Politiker versuchen uns zu überzeugen, dass man mit Sexualität alles tun darf, dass es hier eigentlich keine moralischen Normen gibt – vielleicht bis auf zwei: die Ausübung der Pädophilie und die Anwendung von Gewalt. Sexuelle Beziehungen ab der Pubertät, Homosexualität, Inzest, die Adoption von Kindern durch schwule Paare und Promiskuität werden hingegen als ganz normal angenommen. Als Begründung wird z. B. das Verhalten von Tieren herangezogen oder die völlig unbewiesene Behauptung verbreitet, den Kindern von schwulen Paaren gehe es besser, wie vor kurzem eine Monatszeitschrift auf ihrer Titelseite verkündete.

Diese Art Unsinn zu verbreiten, ist sehr gefährlich, weil die Medien eine enorme Macht über das Bewusstsein der Gesellschaft ausüben und deswegen viele in diesen selbstzerstörerischen Lebens-

stil hineingezogen werden können. Um sich dieser Offensive der Absurdität zu widersetzen, muss man zuerst verstehen, worum es eigentlich geht.

Eine riesige Hilfe für die Verteidigung der Vernunft und des Menschen ist das neueste Buch von Gabriele Kuby – *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*. Die Autorin, eine deutsche Soziologin und bekennende Katholikin, zeigt in ihrem Buch, dass der gewaltige Angriff, mit dem wir es heute zu tun haben, kein Zufall und keine Mode ist, sondern Teil eines globalen Planes, einer Weltstrategie, welche fundamentale Veränderungen des Menschen und der Gesellschaft durch fundamentale Veränderungen des Verstehens und Erlebens der menschlichen Sexualität anstrebt und bewirkt. Die sexuelle Revolution ist eine »anthropologische Revolution« (Papst Benedikt XVI.), welche den Menschen tiefer und dauerhafter umwandeln soll, als es die Französische und die Oktoberrevolution getan haben. Sie wird, wie die genannten Revolutionen, von entschlossenen und aggressiven Atheisten durchgeführt. Ihr Programm ist die **Gender Ideologie**, die auf der Annahme beruht, dass das menschliche Geschlecht und die sexuelle Orientierung aus den kulturellen und nicht aus den biologischen Bedingungen resultieren und deswegen auch vom Menschen willkürlich bestimmt, gestaltet und gewählt werden können. Wir werden nach dieser Ideologie nicht entweder als Mann oder als Frau geboren, sondern wir werden von der Gesellschaft »gemacht«. Wir können uns deswegen auch selbst »erschaffen« – als Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transsexuelle, Sodomasochisten oder als sonstige »Neogeschlechter«. Diese Identitäten gelten den Genderisten als vollberechtigte »Geschlechter« – welche die Bipolarität des Frauseins oder Mannseins ablösen.

Für viele gegenwärtige Atheisten sind das keine intellektuellen Verirrungen, sondern ihre Kern-Überzeugungen, das »Credo« ihres Lebens. Darauf bauen sie ihr Leben auf und wollen die ganze Menschheit zwingen, dasselbe zu tun. Genauso wie ihre geistigen Väter – die sowjetischen Bolschewiken – sich bemühten, der ganzen Welt die kommunistische Ideologie aufzuzwingen, wollen auch sie der ganzen Menschheit die Gender Ideologie aufzwingen.

Mit den Bolschewiken haben sie viel gemeinsam: Atheismus, ideologischen Fanatismus, bewusste Verblendung Andersdenkender, intellektuelle Unredlichkeit, Antiwissenschaftlichkeit, die Gleichsetzung des Menschen mit einem etwas intelligenteren Tier, die unerhörte Verachtung der menschlichen Würde, die Bereitschaft, Menschenrechte mit Füßen zu treten, und das Streben, alle in das Gefängnis ihrer Ideologie hineinzupressen.

Weil die Revolution von unten die Hoffnungen nicht ausreichend erfüllte, befolgen die Gender-Revolutionäre den Ratschlag des italienischen Marxisten Antonio Gramsci und versuchen, eine Revolution von oben durchzuführen (nicht *down top*, sondern *top down*). Statt eines großen Marsches von Partisanen nach der Art von Mao Tsetung unternehmen sie einen »Marsch durch Institutionen« und bemühen sich, die Schlüsselpositionen in Medien, Politik, Justiz, Universität und den internationalen Institutionen zu besetzen. Dann können sie diese als Werkzeug benutzen, um eine Revolution im individuellen und gesellschaftlichen Bewusstsein durchzuführen mit dem Ziel, die völlige politische, rechtliche und finanzielle Dominanz zu erlangen. Jene, die noch vor kurzem für sich so vehement Toleranz einforderten, sind jetzt bereit, andere wegen abweichender Meinungen ins Gefängnis zu bringen. Das alles geschieht mit der politischen und finanziellen Unterstützung durch die internationalen Organisationen, Stiftungen und NGOs.

Auf diesem Weg erzielten die Gender-Revolutionäre schon enorme Erfolge. Sie dominieren in den Medien und in den Behörden westlicher Länder und vor allem in der Europäischen Union und den »Vereinten Nationen« (United Nations). Anders als die kommunistischen Kader wenden sie eine andere Art von Gewalt an – keine bewaffnete, sondern mediale, finanzielle und politische. Anstatt den Gesellschaften, die sie wählen und ihnen Macht erteilten, zu dienen, agieren sie im Dienste radikaler Minderheiten. Sie geben die Gelder der Steuerpflichtigen aus, um damit die unheilvolle linksradikale Ideologie zu verbreiten und unter propagandistischem Missbrauch der Menschenrechte diese auszuhöhlen, wie z. B. die Meinungsfreiheit, das Recht der Eltern auf Erziehung der Kinder und die Religionsfreiheit. Sie begehen dabei einen eklatanten Machtmissbrauch, indem sie z. B. den Christen mit ihren Steuergeldern die Gender-Ideologie aufzwingen, was mit dem Fall gleichzusetzen wäre, als würde der israelische Staat Steuergelder verwenden, um die Israeliten zum Islam zu bekehren.

Entscheidend ist die Prägung der jungen Generation. Da den Genderisten vor allem die Werte der Religion, der Ehe und der Familie im Wege stehen, bemühen sie sich, über ihr Gemüt Macht zu gewinnen und sie vom Einfluss der Familie und der Kirche zu isolieren. Sie befolgen das Prinzip von Wilhelm Reich, eines Schülers Freuds, der als Ideologe des Pan-Sexualismus gilt: Man soll nicht direkt die Kirche bekämpfen, sondern einfach die Kinder und Jugendlichen sexualisieren, dann erledigt sich der Rest von alleine. Das ist wahrlich eine teuflische Strategie – Atheisierung durch Demoralisierung, insbesondere durch Sexualisierung. Sexualisierte Jugendliche, die

ihre Erfüllung vor allem (oder gar ausschließlich) in der Befriedigung physiologischer Begierden suchen, werden unfähig, ein höheres geistiges Leben zu führen, Religiosität zu begreifen und treu in Ehe und Familie zu leben. Auf diese Weise werden die grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen zerstört. Die Folge sind Chaos und Degeneration und Verfall der Zivilisation. Wie u. a. Untersuchungen des englischen Anthropologen J.D. Unwin belegen (*Sex and Culture*, Oxford University Press 1934), spielt Ordnung im sexuellen Bereich die Schlüsselrolle sowohl für das Leben des Einzelnen als auch der ganzen Gesellschaft, denn die Fähigkeit, Begierden zu beherrschen, ist die Voraussetzung für die Entwicklung der Zivilisation. Genau deswegen blühten jene Kulturen, die sexuelle Normen stark beschränkten, auf, während diejenigen, die eine Lockerung dieser Normen zuließen, zugrunde gingen. Kurz gesagt: Voraussetzung der Hochkultur ist Hochmoral (vgl. S. 25). Auch aus diesem Grund hat sich die christliche Kultur, die auf der treuen, monogamen Ehe beruht, als die kreativste Kultur erwiesen, die der ganzen Welt zum Vorbild wurde.

Frau Kuby ist es zu verdanken, dass die katastrophale Bedrohung unserer Kultur durch die »Deregulierung der Sexualität« ausführlich dargestellt wird. Ihr Buch ist eine wahre Fundgrube an Wissen zu diesem Thema, aber auch eine Quelle für Präventivmaßnahmen, wie man sich dieser unheilvollen Entwicklung widersetzen kann. Je besser man die Gender-Ideologie und die Gender-Revolutionäre kennenlernt, umso mehr versteht man, dass man ihnen Widerstand leisten muss, ähnlich wie Polen seinerzeit dem Kommunismus Widerstand leistete. Offensichtlich haben wir es in diesem Fall mit einem neuen »weichen« Totalitarismus zu tun.

Gabriele Kuby beschreibt zuerst die Vorgeschichte der heutigen sexuellen Revolution und Gender Ideologie. Es stellt sich heraus, dass ihre Wurzeln unter anderen im Malthusianismus, in der Eugenik, im Marxismus, Bolschewismus und im linken Radikalfeminismus zu finden sind. Selbst die Bolschewiken gaben nach der Revolution von 1917 die Programme zur Zerstörung der Familie durch »freie Sexualität« schon nach wenigen Jahren wieder auf, weil sie sich sogar für die revolutionäre Gesellschaft als zu destruktiv erwiesen. Die wichtigsten Wegbereiter der Gender-Revolution litten selbst unter schweren Störungen und lebten in chaotischen moralischen Verhältnissen. Ein krasses Beispiel ist Alfred Kinsey, der Daten fälschte und »im Dienste der Wissenschaft« Säuglinge und Kinder sexuell missbrauchte, indem er z. B. Masturbation bei einem 11 Monate alten Baby verübte und dabei 14 Orgasmen innerhalb von 38 Minuten zählte (vgl. S. 59).

Gender-Ideologen wie Judith Butler verwickeln sich in offenkundige Widersprüche: Einerseits verbreiten sie die These, dass es »Männer und Frauen nicht gibt (...) und das Geschlecht eine Phantasie ist« (S. 82), andererseits kämpfen sie um Frauenrechte; einerseits behaupten sie, dass das Geschlecht und die sexuelle Orientierung frei wählbar sei, andererseits bestreiten sie die Möglichkeit, die homosexuelle Orientierung zu verändern, und bekämpfen jeden, der therapeutische Hilfe gewährt oder für deren Erfolg Zeugnis gibt.

Diese klaren Widersprüche hindern sie nicht, in den Institutionen der EU und UN und der USA zu dominieren und die sexuelle Revolution global voranzutreiben. Dafür fließen ihnen die Gelder der UN und EU und ihrer unüberschaubaren Unterorganisationen zu, außerdem werden sie von Multi-Milliardären wie Rockefeller, Gates, Soros und anderen unterstützt. Ein erkennbares Motiv ist die Reduktion der Weltbevölkerung durch die Zerstörung der Familie und die Verbreitung der Abtreibung (vgl. S. 99) nach dem Prinzip: je mehr Sex, desto weniger Kinder. Es ist kein Zufall, dass es in Europa noch nie so viel Sex und zugleich so wenige Kinder gab.

Die Sprache dient nicht nur zur Beschreibung der Welt, sie ist auch imstande, eine bestimmte Wahrnehmung der Welt aufzuzwingen und das Bewusstsein zu verändern. Die Gender-Revolutionäre bemühen sich deswegen, Worte, die traditionelle Wertvorstellungen transportieren, zu eliminieren und neue Begriffe einzuführen, welche die Gender-Ideologie vermitteln. Mit den Mitteln administrativer Macht werden Begriffe wie »Wahrheit«, »Scham«, »Treue«, »Ehe«, »Familie«, »Mutter« und »Vater« ausgemerzt und neue Wörter wie »Lebensabschnittspartner«, »offene Beziehung«, »gleichgeschlechtliche Partnerschaft«, »Elternteil A« und »Elternteil B« eingeführt.

Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft. Bereits im Kindergarten werden die Kinder zur Masturbation und zum »Doktorspielen« animiert, weil Kinder angeblich ein Recht auf sexuelle Stimulation haben. So wird das elementare Schamgefühl der Kinder zerstört, ihre kindliche Entwicklung schwer beeinträchtigt. Es werden *girl's days* veranstaltet, um Mädchen zu Berufen wie Bergmann oder Hüttenarbeiter zu ermutigen und *boy's days*, um Jungen zu den Berufen wie Kinderbetreuer oder Krankenpfleger zu überreden. Pubertierenden Jugendlichen, die manchmal in dieser Lebensphase eine meist vorübergehende Unsicherheit über ihre sexuelle Orientierung empfinden, werden dazu gebracht, sich zu »outen« und so zu dauerhafter Homosexualität verführt, während die Schule sie doch über die katastrophalen Folgen dieses Lebensstils

aufklären sollte. Pornographie, die »Vergiftung der Vorstellungskraft durch Bilder«, bezeichnen sie als ganz normal; Jugendliche müssten »Pornographie-Kompetenz« erwerben. Auf diese Weise werden Kinder und Jugendlichen der Verantwortung für sich selbst beraubt, auf einen Weg der hemmungslosen Befriedigung eigener Gelüste geführt und hilflos ihren Begierden ausgeliefert. Ein solches Vorgehen im Dienst aggressiver Minderheiten untergräbt die Erziehungsautorität der Eltern und führt ins gesellschaftliche Chaos.

Das alles bedeutet einen Angriff auf die Grundrechte und die Freiheit des Menschen wie Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Versammlungs-, Therapie-, Wissenschafts-, Religions-, Gewissens-, Berufs-, Erziehungsfreiheit und auf die Unabhängigkeit der Justiz. Der Widerstand gegen die sexuelle Revolution wird zunehmend kriminalisiert und durch neue Gleichstellungs- oder Antidiskriminierungs-Gesetze und Gesetze gegen »Hassrede« und »Homophobie« verfolgt. Schon heute kann man für Kritik an der Gender-Ideologie seinen guten Ruf, seine Arbeit und seine Freiheit verlieren.

Beispielhaft berichtet Frau Kuby über konkrete Fälle solcher Akte der Diskriminierung und Verfolgung, des Mangels an Toleranz im Namen der Toleranz und der Verletzung der Menschenwürde, die in den letzten Jahren in Europa im Namen der sexuellen Revolution begangen wurden (vgl. S. 380 - 405). Sie zeigen, dass sich eine neue Art des Totalitarismus vorbereitet, der in erster Linie gegen Christen gerichtet ist. So leugnet und zerstört die Europäische Union die Werte, auf denen sie erbaut wurde.

Frau Kuby zeigt, dass sich die Christen, insbesondere der Heilige Stuhl, an der vordersten Front des Widerstandes gegen die neuen Gefahren befinden – so wie einst gegen die anderen Totalitarismen. Aber leider dringt die neue Ideologie gleich einem trojanischen Pferd auch in die Kirche ein. Umso mehr bedarf es geistiger Anstrengung, die Kirche zu reinigen und zu heilen, damit sie tatsächlich ein Zeuge sein kann für *die Wahrheit, die befreit*. Eine besonders dringende Aufgabe ist es, eine katholische Sexualpädagogik zu konzipieren, um eine gute Alternative zu den sexualisierenden Gender-Projekten zu haben. Zurzeit wird sogar in katholischen Schulen die Gender-Ideologie verbreitet und die Jugend – oft aus Mangel eines Alternativangebotes – der Sexualisierung unterzogen.

Manchmal hat Widerstand Erfolg. Im Jahre 2007 übte die Autorin öffentlich Kritik an den Broschüren des deutschen Familienministeriums (S. 316). Diese empfahlen den Eltern, ihre Kinder im Alter von 1 bis 3 Jahren bei der Masturbation nicht zu stören und sogar den älteren Kindern von 4 bis 6 Jahren durch inzestuöse Handlungen (!) dabei aktiv

zu helfen. Das Ministerium sah sich gezwungen, die Broschüren »zur Überarbeitung« zurückzuziehen, was auf verschiedenen, medial verstärkten Widerstand der Vertreter der Genderisten stieß. Eigentlich muss man sich darüber nicht wundern, weil sich beinahe alle Argumente, die für Homosexualität angeführt werden, auch zur Verteidigung von Inzest anwenden lassen. Deswegen fangen nun nach der Legalisierung der Homo-Partnerschaften einige schon an, um die Zulassung von Inzest zu kämpfen.

Ein anderes positives Beispiel für die Rückkehr zur Vernunft ist Norwegen, das nicht zur EU gehört und seine Entscheidungen souverän treffen kann. Im Jahre 2012 verzichtete die Regierung Norwegens darauf, die Gender-Forschung weiterhin finanziell zu fördern. Dies geschah, nachdem der Komiker Harald Eia in einer Fernsehserie gezeigt hatte, dass nach 30 Jahren des *social engineering* zum Zwecke der Einebnung der Unterschiede von Mann und Frau nach wie vor die Frauen unter den Ingenieuren und die Männer in den Pflegeberufen jeweils nur 10 Prozent ausmachen.

In dem Kapitel »Hetero, homo, bi, trans – alles gleichgültig?« werden die propagandistischen Behauptungen der Homo-Lobby einem Faktencheck unterzogen. Selbst von staatlichen Stellen wird behauptet, der Anteil der Homosexuellen an der Bevölkerung betrage fünf bis zehn Prozent; tatsächlich sind es nach seriösen Schätzungen 1,5 bis maximal 3 Prozent. Von ihnen nehmen nur zwei bis drei Prozent die »eingetragene Partnerschaft« in Anspruch, das sind 0,058 Prozent der 80 Millionen Einwohner Deutschlands (also ca. ein halbes Promille). Wie viele dieser Lebenspartnerschaften wieder aufgelöst werden, wird in den staatlichen Statistiken nicht mitgeteilt.

Die manipulative Instrumentalisierung der Wissenschaft durch das Justizministerium zeigt die so genannte »Bamberger Studie«, die von der Universität dieser Stadt im Auftrag des Justizministeriums durchgeführt wurde (vgl. S. 249). Ziel dieser Untersuchung war es zu beweisen, dass es den Kindern mit homosexuellen Eltern genauso gut geht wie Kindern, die in normalen Familien heranwachsen. 93 Prozent der befragten 900 Personen waren Frauen. Von diesen Frauen adoptierten 66 Prozent das Kind ihrer Partnerin *nicht*, obwohl das gesetzlich seit einigen Jahren möglich ist. Von den Kindern lebten 78 Prozent früher in der heterosexuellen Familie ihrer Mutter, die ihre lesbische Orientierung erst später entdeckte. Die Kinder hatten also einen Bezug zu Vater und Mutter, so dass die Studie keine Aussagen über die Auswirkungen gleichgeschlechtlicher Erziehung machen kann. Das Befinden der Kinder wurde vor allem auf Grund der Äu-

ßerungen ihrer leiblichen Mütter bewertet und nicht auf Grund objektiver psychologischer Untersuchungen der einzelnen Kinder.

So wird »Gender-Wissenschaft« betrieben. Ähnlich könnte man Kommunisten fragen, ob es den Menschen in der Sowjetunion und in der DDR gut (oder sogar besser) gehe als in den USA und in Westdeutschland. Es handelt sich um eine Ideologisierung und Politisierung der Wissenschaft.

Das ist nur ein kleiner Teil aus der enormen Menge von Tatsachen und Argumenten, die man im Buch von Frau Kuby findet. Es bringt ans Licht, welche Methoden und Mittel die neuen Kulturrevolutionäre anwenden und wie man sich ihnen widersetzen kann. Mit Erschrecken erkennt der Leser, dass die Genderisten ihre Ideologie über die ganze Welt ausbreiten und so die Zerstörung von Ehe, Familie und Christentum bewirken.

Christen sind zum Widerstand aufgerufen. Die Wahrheit kann sich nicht selbst verteidigen, genauso wenig, wie es die Wahrheit der Demokratie nicht vermochte, sich vor Kommunisten und Nationalsozialisten selbst zu verteidigen. Es bedarf dazu größter Anstrengungen, der Vereinigung der Kräfte und der geistigen Mobilisation. Das große persönliche Vorbild ist Gabriele Kuby selbst. Sie entlarvt die Wahrheit über die Gender-Ideologie, ganz ähnlich wie Kołakowski und Solschenizyn die Wahrheit über den Kommunismus entlarvten, und ruft zur Umkehr auf. Ihr Mut und ihre Hingabe sind große Ermutigung.

Dariusz Oko, Krakau

## Dogmatik

Raphael Weichlein, *Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor, Saarbrücken (Akademikerverlag) 2013, 105 Seiten, ISBN: 978-3-639-46150-3, 49,00 €*

Der im Klima des Origenismus aufgewachsene byzantinische Mönch und Märtyrer Maximus Confessor (580–662) gilt als der große christologische Systematiker unter den Kirchenvätern. Seine Analyse der menschlichen Freiheit wird konzentriert erst wieder von Anselm von Canterbury im Mittelalter und Immanuel Kant in der Neuzeit aufgenommen. Hans Urs von Balthasar, der ihm schon 1941 die große Monographie »Kosmische Liturgie« (31988) widmete, nannte ihn einmal den »Hegel der griechischen Väter«, dessen »Großtat die Wahl der christologischen Formel [von Chalcedon; S.H.] zum Angelpunkt einer Weltanschauung« bleibe. In jüngerer Zeit entstanden im deutschen Sprachraum

weitere Arbeiten zu Maximus von Felix Heinzer, Guido Bausenhardt und Georg Essen. Christoph Kardinal Schönborn bezieht sich in seiner Christologie »Gott sandte seinen Sohn« (2002) öfter auf ihn und findet so Hilfen zur Lösung der von W. Pannenberg aufgezeigten »Aporien der Zweinaturenlehre«.

Nun legte der Berliner Priesterkandidat Raphael Weichlein unter dem Titel »Gottmenschliche Freiheit« eine präzise Darstellung des Verhältnisses von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus vor und analysiert darin besonders exakt dessen zentrale christologische Schrift »Disputatio cum Pyrrho« aus dem Jahr 645. Diese ist im Anschluss an die christologischen Formeln des Konzils von Chalcedon (»zwei Naturen, ungetrennt und unvermischt«) darum bemüht, einen Monotheletismus zurückzuweisen und die gleichzeitige Existenz eines menschlichen und göttlichen Willens in Christus aufzuzeigen. So zeigt er eine »dyotheletische Christologie«, die das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade aus den pelagianisch-augustinischen Widersprüchen herausführt und neu im Gottmenschen selbst verortet. Der Wille, in dem die Freiheit zum Zuge kommt, ist ein Teil der Natur, weshalb die menschliche und göttliche Natur Jesu ihren eigenen Willen haben muss. Das III. Konstantinopolitanum hat den Dyotheletismus 681 als orthodoxe Lehre beschlossen und anerkannt. Gerade weil die Freiheit und damit der Wille des Menschen durch die »Ersünde« in Mitleidenschaft gezogen wurde (77), bedarf es der Annahme des menschlichen Willens durch Christus aufgrund des von Maximus (von Gregor von Nazianz übernommenen) Axioms »was nichtangenommen wurde, ist auch nicht geheilt« (54). So wie die trinitarischen Personen so durchdringen sich in Christus die beiden Willen und die beiden Naturen in einer Art »Perichorese« (62). Die Befolgung des Willens Gottes ist weder für Christus (mit einem Höhepunkt am Getsemani-Ölberg) noch für den Menschen eine fremde Heteronomie, sondern seine eigentliche Autonomie. Die Vermenschlichung Gottes in Christus führt in demselben zur Vergöttlichung (theiosis) des Menschen. Weichleins von großer Literaturkenntnis zeugende Arbeit ist eine ideale und sehr konzise Einführung in die Zentralgedanken Maximus Confessors, dem großen Deuter und Fortsetzer des Konzils von Chalcedon. Die Studie ist sehr übersichtlich und konzentriert, sie hat inhaltlich trotz der knapp 100 Seiten fast die Qualität einer Dissertation. Man wünscht dem Verfasser daher die Gelegenheit, seine Arbeit und deren Thematik weiter auszubauen und zu vertiefen.

Stefan Hartmann, Oberhaid

## Exegese

Ulrich Wilckens: *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann (neukirchenertheologie)*, Neukirchen-Vluyn 2012, ISBN 978-3-7887-2603-4-Print, 172 S., € (D) 16,99.

Der Zweck dieses Buches ist im Untertitel angegeben. Wie der Verf. in der *Einleitung* betont, sind sich alle christlichen Kirchen darin einig, dass die Bibel »die zentrale Quelle des christlichen Lebens ist« (11). Dies der säkularisierten Öffentlichkeit zu vermitteln, ist die dringendste Aufgabe der Kirche und Theologie. Heutzutage haben beide Mühe, diese Aufgabe zu erfüllen, da die Kenntnis der Bibel auch bei gläubigen Christen weithin abhanden gekommen ist, und die Theologie sich für das Publikum in unverständlicher Weise verheddert hat.

In der Neuzeit entstand die sog. historisch-kritische Exegese. Sie betrachtet die biblischen Bücher als bloße Sammlung von menschlichen Autoren jüdischer und urchristlicher Schriften, die in den vergangenen Kulturen des Vorderen Orients und Hellenismus entstanden sind. Mit Hilfe von historischen und philologischen Mitteln sollen die Texte erläutert werden. Was ist davon brauchbar für das Verständnis der Bibel »als Gottes Wort«? Zur biblischen Hermeneutik schreibt der Verf.: »Ihre wichtigste, aber eben auch schwierigste Aufgabe ist es, im Alten und Neuen Testament *das* vernehmbar werden zu lassen, was in der Vielfalt menschlicher Theologien als ihnen gemeinsame *eine* theologische Wahrheit zu Wort kommen will: Gott« (12). In der »vorkritischen« Zeit nahm man die Autoren der biblischen Schriften als Zeugen von Gott wahr. Nun betrachtet man ihre Schriften als bloße Zeugnisse ihrer eigenen Theologie, denn Gott kann nicht Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein (Kant). Im 18. Jhd. wollte man *hinter* den Texten nur menschliche Lehren und Vorstellungen finden.

In diesem Buch wird die menschliche Bibelkritik mit ihren eigenen Methoden kritisch überprüft, aber nicht pauschal verworfen. Dies geschieht in Teil I. In Teil II soll die Möglichkeit aufgezeigt werden, wie man von Gott reden kann und dabei die »Vielfalt durchweg menschlicher Zeugnisse von seinem Handeln« berücksichtigt (12).

Teil I Die Geschichte der historisch-kritischen Exegese

Die Aufklärung wird oft beschrieben als das Erwachsenwerden der menschlichen Vernunft. Der historische Hintergrund lag in den Religionskriegen zwischen Katholiken und Protestanten. Da die Kirchen versagt hatten, suchte man die Rettung in der autonomen Vernunft, die ein friedvolles Zusammen-

leben ermöglichen sollte. Es ging nicht so sehr um die Gegensätze zwischen der Naturwissenschaft und dem christlichen Glauben; beide Konfessionen lehnten anfangs die astronomischen Entdeckungen ab.

»Dogmen spalten – Vernunft macht frei« lautete die Devise. Die kirchliche Lehre von der Inspiration der Hl. Schrift wurde verworfen. Die Bibel galt fortan als rein menschliches Werk. Der erste historisch-kritische Exeget war J.S. Semler (1725–1791). Er untersuchte die Bildung des neutestamentlichen Kanons. In apostolischer Zeit war das AT die Bibel, hinzu kamen die vier Evangelien und erst im 2. Jhd. n. Chr. die apostolischen Briefe. Semlers Anliegen war »ökumenisch«: Vorbei an kirchlichen Autoritäten sollte die ursprüngliche Botschaft des NT freigelegt werden.

Doch von Anfang an traten destruktive Kräfte in der Bibelkritik der Aufklärung auf: a) *Leugnung der Wunder*. Diese widersprechen den Naturgesetzen, die Gott selbst festgelegt hat. Zwischen dem 18. und 19. Jhd. wollte man die Heilungen und Dämonenaustreibungen Jesu medizinisch erklären, obgleich ein solches Unterfangen die biblischen Aussagen grob missverstand. b) Daraus folgt zwangsweise die *Leugnung der Auferstehung Jesu*. Nach H. S. Reimarus (1694–1768) haben die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen und verkündet, er sei aus dem Grab ins Leben auferstanden. In Folge entwickelte sich das Erklärungsmodell: Der Glaube der Jünger verursachte innere Visionen vom auferstandenen Jesus, der bei ihnen zur Gewissheit wurde. »Dies ist ein Argument, mit dem sich erklären zu lassen schien (und scheint), dass die nachösterliche Geschichte des ganzen Urchristentums mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu begonnen hat« (20). c) Die *Heilswirkung des Todes Jesu* wird als *vernunftwidrig* und *gotteswidrig* bezeichnet. d) Jesus wird zum moralischen *Tugendlehrer*. e) Die *Kirche* mit ihrem Gottesdienst, Sakramenten und Autoritätspersonen ist *überflüssig*.

Der Pietismus ging andere Wege als die Aufklärung, obgleich auch er die Religionskriege verwarf. Die persönliche Erfahrung der Vergebung der Sünden war für den einzelnen Christen maßgeblich. Die Bibel galt als Maßstab für Glauben und Leben. Die Textkritik, die Entstehungsgeschichte des Kanons sowie die biblische Umwelt gehörten zum Forschungsgebiet der pietistischen Theologen. Die zentralen Aussagen über Gott, Christus und den Hl. Geist mussten gewahrt bleiben. Eine Literarkritik, die »echte« von »unechten« neutestamentlichen Schriften unterscheidet, war für Pietisten Tabu. Trotz gegensätzlicher Prämissen war der pietistischen wie der aufklärerischen Theologie die Subjektivierung des Glaubens und Theologie sowie die Minimierung des kirchlichen Horizonts gemein-

sam. »So hat sich der Gegensatz zwischen Pietismus und Aufklärung auf die Auslegung der Bibel konzentriert« (28). Dieser blieb bis in das 20. Jhd. bestehen.

1835/36 erschien das Werk »Das Leben Jesu kritisch bearbeitet« von D. Fr. Strauß, dessen zentrale These war: Jesus gehört in das Reich des Mythos. F. Chr. Baur kritisierte die Methode von Strauß, einzelne Texte gegenüber zu stellen. Vielmehr müsse man die Schriften als ganze und die Intention ihrer Verfasser betrachten. Nach Baur wollte Jesus den Sinn des alttestamentlichen Gesetzes gegen die erstarrte pharisäische Haltung hervorheben. Dieser Gegensatz bestünde fort im NT zwischen dem Judentum (Petrus) und dem hellenistischen Christentum (Paulus).

Ein neues Verständnis von Religion propagierte Fr. D. E. Schleiermacher (1768–1834). Für ihn ist Religion weder Moral noch Philosophie, sondern ein selbstständiges Drittes: »Erleben des Ganzen aller Wirklichkeit im *Gefühl* eines Augenblicks« (46). Durch Religion begegnet der endliche Mensch dem Unendlichen. Dies gilt für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, deren Teil der Einzelne ist. Jesus ist das beste Vorbild für die Gottinnigkeit und deshalb »der Erlöser«, jedoch nicht im Sinne der traditionellen Theologie. In der Exegese folgt Schleiermacher den Prinzipien der Aufklärung. Sein Grundproblem bleibt der Subjektivismus.

Die radikale historische Kritik am NT findet ihre Fortsetzung in der 2. Hälfte des 19. Jhds. Die Studien zur Umwelt der Bibel wurden in die Exegese aufgenommen: Hellenismus, jüdische Toralehre und Apokalyptik (A. Schweitzer: Jesus als apokalyptischer Verkünder). E. Troeltsch (1865–1923) gilt als Begründer der religionsgeschichtlichen Schule. Für ihn ist das Christentum die »Höchstform der Religion in der Geschichte der Religionen« (60). Als persönlich-individuelles, rein geistig humanes Gut, hat das Christentum seine jüdischen Wurzeln überwunden und steht im Gegensatz zu katholischen Verfälschungen. Der liberalen Bibelkritik widersetzte sich die heilsgeschichtliche lutherische Erlanger Schule und A. Schlatter (1852–1938), der Vollender der neupietistischen Bewegung. A. Ritschl (1822–1889) kritisierte Baur und versuchte das Christentum aus seiner eigenen Geschichte, ohne philosophische Prämissen, zu erklären. »Durchgesetzt hat sich ein moralisch orientiertes Normalchristentum mit einer offensichtlich griechisch-philosophisch gedeuteten Christologie« (72).

Die Stellungnahme der Katholischen Kirche zur historisch-kritischen Exegese umfasst nur wenige Seiten (82–91). In der Zeit vor der Aufklärung interpretierten katholische Theologen die Bibel in der Linie der Tradition. Man bemühte sich nicht, die

Widersprüche in der Bibel aufzulösen, sondern führte sie auf die Verschiedenheit der Sprache und die menschliche Denkweise zurück. R. Simon (1638–1712), der sich in der Textkritik bewährt hatte, hatte auch gute Ansätze in der Exegese. Tragischerweise wurden seine Arbeiten von der kirchlichen Autorität abgelehnt. Nach der Aufklärung zeichnete E. Renan (1823–1892) in romanhaften Büchern einen »sanften« Jesus: ein völlig unhistorisches Bild! A. Loisy (1857–1940) sah eine unüberbrückbare Kluft zwischen den Synoptikern und dem Johannes-Evangelium. Er stellte »statt des historischen Jesus den Jesus einer ›mystischen Allegorie‹ in die Mitte einer für die Gegenwart bedeutsamen Theologie [...] Dabei wollte Loisy mit dem Gottessohn des Johannesevangeliums der modernen Welt den katholischen Glauben in seiner gedankenreichen Tiefe nahebringen und der protestantischen rein historischen Exegese, deren Recht er vollumfänglich anerkannte, ihre theologisch-geistliche Leere attestieren« (90). Beide wurden vom katholischen Lehramt exkommuniziert: Renan »zu Recht«, Loisy »aus heutiger Sicht zu Unrecht« (ebd.).

Nach dem 1. Weltkrieg, der eine Krise in der deutschen Gesellschaft auslöste, kam die dialektische Theologie von K. Barth (1886–1968). Nach ihm hatte die gesellschaftlich-politische Krise ihren Ursprung in der Gotteskrise. »Dieser Gott – ›das ganz Andere‹ – ist selbst die Krise, in der alles Menschlich-Eigene zu Tode kommt, zugleich aber ein ganz neuer Mensch entsteht. In Jesus Christus, der am Kreuz gestorben und durch Gottes Schöpfermacht zum Leben erweckt ist, macht Gott sich den Menschen so offenbar, dass sie in seinem Kreuzestod ihren totalen Tod erfahren und in seiner Auferstehung das totale Neuerstehen ihrer selbst« (92). Barths Kommentar zum Römerbrief (1919) wurde zum Bestseller. Unter den Kritikern Barths befand sich auch Rudolf Bultmann (1884–1976), der trotzdem als dialektischer Theologe gilt und außerdem von der Philosophie Heideggers beeinflusst wurde. In seinem Jesus-Buch (1926) rechnet er mit der liberalen Leben-Jesu-Forschung ab. »Darin legt er nur die Verkündigung Jesu in ihrem Charakter als Ruf zur Entscheidung – und zwar nicht als die Stimme des ›historischen Jesus‹, sondern als älteste Schicht der Jesusüberlieferung der nachösterlichen jüdenchristlichen Gemeinde« (94). Nicht Jesus steht im Mittelpunkt der Theologie Bultmanns, sondern Johannes und Paulus, nicht historische, sondern theologische Probleme. Als Ausnahme gelten form- und traditions-geschichtliche Analysen. Die Rückgriffe auf die Gnosis gelten heute als überholt. Die traditionellen Inhalte der Theologie, Jesu Kreuzestod und Auferstehung, sind nur mythische Bilder, die unannehmbar für die modernen Menschen sind. Sie

besitzen nur eine Vorbildfunktion für den »Existenzvollzug« der Glaubenden.

In der Zeit nach Bultmann erwacht wieder das Interesse am historischen Jesus. Neue Funde aus Qumran und Studien über die hellenistische Umwelt geraten in das Blickfeld der Exegeten. »Im Vordergrund stehen wieder verschiedene Versuche für subjektive Religiosität. So sehr es in evangelischer und katholischer Exegese eine völlige Übereinstimmung in der Arbeit historischer Erklärung gibt, so wenig Versuche gibt es zu einer theologischen Deutung mit ökumenischer Wirkung« (97).

Teil II Wie kann die historisch ausgelegte Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden?

»Nachdem die ›Kritik der Bibelkritik‹ durch einen historisch-kritischen Durchgang durch ihre Geschichte vollzogen ist, soll in einem zweiten Teil die Frage ›Wie kann die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden?‹ nicht durch eine alternative Hermeneutik beantwortet werden, sondern in einem intensiven Durchgang durch die Theologie, die der Bibel selbst zugrunde liegt« (117).

Die Gottesfrage steht im Zentrum der Bibel. Gott ist Person. Zu ihm steht der Mensch im »Ich-Du-Verhältnis«, aus dem niemals ein »Wir« wird. Das AT beschreibt die Geschichte Gottes mit Israel. Der am Sinai geschlossene Bund wird von Israel immer wieder gebrochen. Der Zorn Gottes bestraft sein Volk. Doch Gott, weil er Liebe ist, verzeiht ihm.

Jesus Christus ist Gottes Sohn. »Gott ist eins mit ihm und er mit Gott« (129). Im ganzen NT steht Jesus im Mittelpunkt. Dies zeigt sich besonders in der Sündenvergebung durch Jesus.

Mit Jesus beginnt das Reich Gottes. Dieses wächst (vgl. Gleichnisse Jesu). Von der Entscheidung des Menschen zu Jesus wird die Entscheidung des »Menschensohnes« Jesus über ihn fällig sein (Lk 12,8f). Am Ende des irdischen Lebens steht entweder das »ewige Leben« oder die »ewige Bestrafung« (Mt 25,26).

Der Hl. Geist wirkt in der Kirche. Er begründet die Kirche in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2). Der Hl. Geist spendet die Charismen: Vorsteher, Propheten, Lehrer. Besonders wichtig sind in der Kirche die Vorsteher (Bischöfe), die das kirchliche Leben leiten sollen.

Die Kontinuität zwischen dem AT und dem NT muss gewahrt bleiben. Der Alte Bund wird vom Neuen Bund abgelöst (Jer 31; Ez 36). Die Übereinstimmung zwischen dem AT und dem NT ist nicht nur dank vieler alttestamentlicher Zitate im NT, sondern auch in den Grundaussagen vorhanden. Die neutestamentliche Botschaft vom Reich Gottes steht in der Folge der alttestamentlichen Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Wie Gott die Sünden

vergift, bleibt im AT ungelöst. Erst Paulus bringt die Lösung: durch die Rechtfertigung im Glauben an Jesus Christus (Röm 3,21-5,21). Vom Namen Gottes, der im AT von großer Wichtigkeit war, gilt: »In dem Christus-Titel ›der Herr‹ soll also der Gottesname von Ex 3,14 mitgehört werden...« (155)

Zu den verschiedenen Methoden wissenschaftlicher Exegese erwähnt der Verf.:

1. Textkritik.
2. Literarkritik. Die Argumente müssen sich aus dem Text ergeben, nicht ideologischer Art sein.
3. Form- und traditionsgeschichtliche Analysen. Diese sind in der Briefliteratur leichter zu erstellen als in den Evangelien, denen mündliche Traditionen vorangingen.
4. Sachkritik. Diese »kann sich grundsätzlich nur aus historischer Exegese ergeben, diese aber nicht von vornherein bestimmen« (164f). Sachkritik vom NT am AT gibt es. Z.B.: Hebr spricht dem atl. Sühnekult jede Wirkung ab, da er durch den Sühnetod Jesu ersetzt worden ist. Eine aktuelle Frage lautet: Gibt es im NT zeitbedingte Aussagen, die heute nicht mehr gelten? »Dies ist grundsätzlich nicht auszuschließen (Anm. d. Rez.: Die Frauen sollen im Gottesdienst ihr Haupt bedecken: 1 Kor 11,5.15)... Doch das Kriterium bei der Untersuchung von Verbindlichem und nicht Verbindlichem muss sich aus der Mitte neutestamentlicher Theologie ergeben, darf jedoch nicht an dem bemessen werden, was dem heute lebenden Christen zuzumuten oder ›nicht mehr‹ zuzumuten sei, oder gar nach dem, was in unserer heutigen Lebenswelt gilt oder nicht gelten darf« (167). Dies gilt

besonders für den Bereich der Ehe- und Sexualmoral.

U. Wilckens hat eine deutliche Übersicht der sog. historisch-kritischen Exegese seit der Aufklärung vorgestellt. Deren fundamentaler Ansatz war die rationalistische Bibelkritik, welche die menschliche Vernunft über die göttliche Offenbarung stellte. Darin stimmen die unterschiedlichen Kritikpunkte, von denen die einzelnen Exegeten ausgehen, überein. Man könnte über die Gewichtung einzelner Autoren teilweise anderer Meinung als der Verf. sein. Es fällt auf, dass die katholische Exegese nach der Aufklärung dürftig geschildert wird: nur E. Renan und A. Loisy werden genannt. Das Lob für den Letzteren verwundert, denn dieser wurde aus denselben Gründen wie von der konservativen protestantischen Kritik auch von der Katholischen Kirche abgelehnt. Die Enzyklika »Divino afflante Spiritu« des Papstes Pius XII. und die dogmatische Konstitution »Dei Verbum« des II. Vaticanums werden verschwiegen, obgleich darin die positiven Beiträge der historisch-kritischen Exegese bezüglich der Literarkritik gewürdigt wurden. Die Gegenüberstellung Petrus/Lieblingjünger (Joh 21,18ff) in der Deutung, dass das Petrusamt nach dem Tod seines Trägers auf anonyme Leitungsträger übergegangen sei, befremdet an dieser Stelle. Der Grundgedanke des Verfs., wie die Bibel wieder zur Hl. Schrift werden kann, nämlich in der Treue zum biblischen Leitfaden vom ersten Buch des AT bis zum letzten Buch des NT – freigelegt vom Ballast des Rationalismus – ist hoch zu würdigen. In diesem Sinn ist U. Wilckens ein ökumenischer Autor. Seinem Buch ist breite Akzeptanz zu wünschen. *Alexander Deseccar, Nethphen*

### **Anschriften der Herausgeber:**

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

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

E-Mail: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

Prof. Dr. Imre von Gaál, Mundelein Seminary, 1000 Est Maple Avenue,

Mundelien, IL 60060, USA

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

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, 86399 Bobingen

Privatdozent Dr. theol. habil. Artur Zuk, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Ulmer Hof 212, 85071 Eichstätt

Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, 56179 Vallendar

B 51765

29. Jahrgang Heft 4/2013

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: *Egregia beatorum certamina martyrum – Eine kleine Relecture der Cordubenser Martyrien (9. Jahrhundert)* . . . . . 241
- Gero P. Weishaupt: *Das Messopfer im kirchlichen Gesetzbuch. Kontinuität und Wandel* . . . . . 262
- Karl Braun: *Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen* . . . . . 288
- Janusz Podzielny: *Die bioethischen Herausforderungen für den modernen Menschen in der Sicht des Dokumentes der polnischen Bischofskonferenz* . . . . . 300

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Georg Sölls Beurteilung der Mariologie des Zweiten Vatikanums. Zum 100. Geburtstag von G. Söll* . . . . . 308

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 312

### *Visionäre Berichte – Kirchengeschichte – Zeitgeschichte*

*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

Egregia beatorum certamina martyrum –  
Eine kleine Relecture der Cordubenser Martyrien  
(9. Jahrhundert)

Von Peter Bruns, Bamberg

Die »außergewöhnlichen Kämpfe der seligen Märtyrer« von Córdoba<sup>1</sup> waren in ihrer historischen und theologischen Tragweite und Bedeutung schon zu ihrer Zeit, in der Mitte des neunten Jahrhunderts, unter den damaligen Zeitgenossen heftig umstritten. Moderne, dem interreligiösen Dialog verpflichtete Theologen sind heute freilich mehr denn je geneigt, die Vorgänge von einst im Sinne der synodalen Erklärung *Nostra Aetate* 3<sup>2</sup> unter die euphemistisch kaschierten »nicht wenigen Zwistigkeiten und Feindseligkeiten« zwischen Christen und Muslimen in der Vergangenheit zu verbuchen, die man in der Gegenwart tunlichst beiseite lassen müsse (*praeterita obliviscentes*), um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen und zur sozialen Gerechtigkeit für alle Menschen gelangen zu können. Doch könnte gerade umgekehrt die Kenntnis historischer Konflikte den Blick für die konkreten Schwierigkeiten im modernen Zusammenleben von Christen und Muslimen<sup>3</sup> schärfen. Die Hispania des neunten Jahrhunderts bietet sich als lehrreiches historisches Exempel zwar nicht für einen heute allenthalben postulierten und utopisch anmutenden, moderaten Euro-Islam an, aber sehr wohl für die langwierige Einwurzelung des Islam auf europäischem Boden mitsamt den für die davon betroffenen arabisierten Christen, den sog. »Mozarabern«, nicht immer ersprißlichen religiös-kulturellen Begleitumständen.

<sup>1</sup> Eulogius, *Liber apologeticus martyrum* 1 (CSM II,476). Die Texte der spanischen Märtyrer werden nach der Ausgabe von Ioannes (Juan) GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (= CSM), Madrid 1973, zitiert.

<sup>2</sup> Wir legen hier den Text der lateinisch-deutschen Ausgabe im LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, I–III, Freiburg 1966–1968, zugrunde: *Quodsi in decursu saeculorum inter Christianos et Muslimos non paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint, Sacrosancta Synodus omnes exhortatur, ut praeterita obliviscentes, se ad comprehensionem mutuae sincere exerceant et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant.* (LThK<sup>2</sup> XIII,490f) Fünfzig Jahre nach dem II. Vaticanum muten manche Texte von einst dem heutigen Leser unbedarft, ja geradezu naiv an, man kann sich heute nach den betrüblichen Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte und angesichts der offenkundigen Christenverfolgungen in islamischen Ländern kaum noch vorstellen, daß eine Hl. Synode nicht ausdrücklich Gewalt und Terror im Namen Gottes verurteilen würde.

<sup>3</sup> Die Situation der Cordubenser Märtyrer war nicht grundverschieden von jener vieler heutiger Christen in einem islamischen Land wie z.B. Saudi-Arabien oder Pakistan, das vor nicht allzu langer Zeit (am 2. März 2011) den Minderheitenminister Shahbaz Bhatti als Neomärtyrer hervorgebracht hat, vgl. Shahbaz BHATTI, *Cristiani in Pakistan. Nelle prove la speranza (Intervista a Shahbaz Batti)*, Marcianum Press, Venezia 2008, bes. die S. 39–43, welche das geistliche Testament dieses außergewöhnlichen heiligmäßigen Mannes enthalten.

Zwar fehlt es in den letzten anderthalb Jahrhunderten nicht an methodologisch ausgefeilten Darstellungen zu den sog. »Mozarabern«<sup>4</sup>, doch vermißt der Kirchenhistoriker schmerzlich eine historisch-theologische Würdigung des Phänomens christlicher Martyrien<sup>5</sup> im muslimischen Spanien des neunten Jahrhunderts.

### *Christliches Martyrium – Ausdruck von Fanatismus und Fundamentalismus?*<sup>6</sup>

Eine umfassende Studie zum Phänomen des christlichen Martyriums im maurischen Spanien stammt aus der Feder des Alttestamentlers Wolf Wilhelm Graf von Baudissin<sup>7</sup>, der im Rahmen seiner orientalischen Studien auf die »Führer der antimammedanischen Bewegung«, Eulogius und Petrus Alvarus, stieß und sich vom Alten Orient zu einem größeren Abstecher auf das Feld der mittelalterlichen Kirchengeschichte verführen ließ und wenig später (1874) durch seine deutsche Übersetzung von Dozys *Histoire des Musulmans d'Espagne*<sup>8</sup> dieses französische Standardwerk auch jenseits des Rheins bekannt machte. Die Schriften des Eulogius und Alvar fand Baudissin interessant und sah in ihnen »ein treues Spiegelbild der Seelenzustände der damaligen Christen«<sup>9</sup>, sonst aber wollte er ihnen keinerlei theologische Bedeutung zusprechen. Der literarische Stil der Martyrien sei »obgleich gewählt«, doch »anspruchslos« zu nennen. Baudissins Lehrmeister sind nicht die klassischen Hagiographen der Antike und des Mittelalters, sondern Aufklärer wie Lessing, den er zustimmend zitiert mit seiner Verachtung für jene Märtyrer, die sich durch ihren sinn-

<sup>4</sup> Vgl. dazu zuletzt die weiterführenden Bemerkungen der Herausgeber Matthias MASER / Klaus HERBERS (Hgg.), *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung*, Münster 2011, bes. 3–35. Auf der letzten Mozaraber-Tagung in Erlangen vom 17.–19. Februar 2011 mit dem vielsagenden Titel »Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt von kulturellen Ordnungen auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter« wurden Religion, Gemeinschaft, Sprache, Raum und Zeit als die fünf Ordnungsprinzipien genannt. Gerade das erstgenannte Prinzip hebt die Bedeutung der Kirchengeschichte auch für die Profangeschichte hervor, die, sehr oft in einem säkularen Umfeld geistig beheimatet, ratlos vor den religiös motivierten Konflikten der Vergangenheit steht.

<sup>5</sup> Zu verweisen wäre hier auf den Aufsatz von Igor POCHOSHAJEV, *Zur theologischen Legitimation des freiwilligen Todes in den Texten von Alvarus und Eulogius*, in: MASER / HERBERS, *Mozaraber*, 189–207, eine knappe Zusammenfassung der zuvor (2007) in Frankfurt erschienenen Habilitationsschrift.

<sup>6</sup> Der moderne historische Diskurs hinsichtlich des religiösen Fundamentalismus wird von mancherlei begrifflicher Unschärfe begleitet, vgl. Pedro BARCELÓ u. a. (Hgg.), *Fundamentalismo político y religioso de la Antigüedad a la Edad Moderna*, Castelló de la Plana 2003.

<sup>7</sup> Wolf Wilhelm Graf von BAUDISSIN, *Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenerrschaft*, Leipzig 1872. Baudissin stammte vom Gut Sophienhof bei Kiel und studierte von 1866 bis 1872 in Erlangen, Heidelberg, Berlin, Leipzig und Kiel Theologie und Orientalistik. Im Verlauf seiner alttestamentlichen Studien befaßte er sich mit dem Arabischen (s. Vorrede, S. V) und der Maurenerrschaft in Spanien.

<sup>8</sup> Reinhart P.A. DOZY, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711–1110)*, (Leiden 1861) repr. Madrid 1982; dt. (übersetzt W. BAUDISSIN) *Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711 – 1110)*, (Leipzig 1874) repr. Darmstadt 1965. Im Folgenden legen wir unseren Ausführungen Baudissins dt. Übersetzung zugrunde.

<sup>9</sup> Vgl. BAUDISSIN, *Eulogius und Alvar*, 54.

losen Tod den »bürgerlichen Obliegenheiten«<sup>10</sup> entzogen hätten. Vom Standpunkt seiner Zeit aus ist er geneigt, ein hartes Urteil über den angeblichen »Fanatismus dieser Märtyrer« zu fällen und kann sie nicht »mit der Glorie unbefleckter Heiligenkronen in den Himmel erheben«<sup>11</sup>; andererseits und aufs Ganze betrachtet, empfindet er eher Mitleid mit den unglücklichen Mozarabern und ihrem rasenden Eifer. Die vorfindliche Gestalt des Christentums jener Tage hält Baudissin für »ungesund«; der militanten Dominanz der Muslime hätte sie nichts Greifbares entgegenzusetzen gehabt. Ähnlich wie Baudissin steht auch Dozy der Märtyrerbewegung jener Tage insgesamt kritisch gegenüber und macht hierfür den fanatischen Eifer der Äbte, die »krankhafte Einbildungskraft der Priester«<sup>12</sup>, nirgends aber die Intransigenz der Muslime verantwortlich. Soldaten- und Banditentum schätzt er höher als das stille Dulden, die fruchtlosen Gelübde und den in seinen Augen sinnlosen, gewaltlosen Widerstand der christlichen Märtyrer. Ihr Pendant im zwanzigsten Jahrhundert fanden die Arbeiten von Baudissin / Dozy in der monumentalen, mit reichem Bild- und Kartenmaterial versehenen Studie von Evariste Lévi-Provençal<sup>13</sup> zum islamischen Spanien. Lévi-Provençal befaßt sich vor allem aus muslimischer Sicht mit der mozarabischen Opposition in Córdoba und kommt dabei zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß man von einer Christenverfolgung<sup>14</sup> unter °Abd ar-Rahmân nicht sprechen könne. Selbst dann, als es unter Hakam I. zu Ketzerprozessen kam, in deren Verlauf nicht einmal die eigenen Familienmitglieder sicher waren, sucht der Orientalist den Grund

<sup>10</sup> Vgl. BAUDISSIN, *Eulogius und Alvar*, 108. In der Tat, aus der rein innerweltlichen Perspektive des bürgerlichen Spießertums heraus betrachtet, erscheint das Lebensopfer der Cordubenser Märtyrer, ja jeglicher Hingabe um des Glaubens willen, sinnlos, vgl. auch Baudissins grundsätzliche Kritik am »Fanatismus« auf S. 110, Anm. 1. Doch sind bei der heutigen Betrachtung und Bewertung historischer Phänomene die jeweiligen Mentalitäten der damaligen Zeit mit zu berücksichtigen. Bereits in der Alten Kirche galten die Spanier, wie ihre Synodalgesetzgebung von Elvira zeigt (306), als sehr streng und kompromißlos in Fragen des Glaubens, ein Charakterzug, der gerade während der Maurenherrschaft noch verstärkt hervortreten sollte.

<sup>11</sup> Vgl. BAUDISSIN, *Eulogius und Alvar*, 108f. Baudissins Verwendung des Begriffs »Fanatismus« im Kontext des christlichen Martyriums ist verräterisch. Er macht unausgesprochen Anleihen bei Voltaires Tragédie »Le fanatisme ou Mahomet le prophète«, Amsterdam 1743, in welcher der Aufklärer hinter der Maske Mohameds die vermeintlichen Verbrechen der katholischen Kirche Frankreichs und des mit ihr verbündeten Königums attackiert. Die Perspektiven auf die einstigen Ereignisse sind heute verschoben. Im modernen Streit um die Mohamed-Karikaturen gab es 2005 in Saint-Genis-Pouilly nahe der frankophonen Schweiz heftige Diskussionen bezüglich einer von Hervé Loichemol veranstalteten Neubearbeitung jenes berühmten Voltaire-Stückes, die von Tariq Ramadan (« Lettre ouverte à M. Hervé Loichemol », Tariq Ramadan, Tribune de Genève du 7 octobre 1993) ohne Umschweife aufs heftigste kritisiert wurde. Aus Rücksicht auf die Gefühle gläubiger Muslime (und wohl auch auf die eigene Sicherheit) wurde auf eine öffentliche Subvention der Aufführung verzichtet. Notabene: Moderne Aufklärer neigen nicht zum Martyrium, ihr Spott sucht sich weiche Ziele, d.h. Personen und Institutionen, die nicht in harter Währung zurückzahlen.

<sup>12</sup> Vgl. DOZY, *Geschichte*, 315f.

<sup>13</sup> Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane I–III*, Paris / Leiden 1950, hier besonders I,225–239.

<sup>14</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 229. Doch spricht das von ihm zitierte Schreiben Kaiser Ludwigs des Frommen mit aller Deutlichkeit von den *tribulationes et angustiae*, denen die Christen unterworfen waren. Zwar wurden diese nicht wie in der Antike an die Löwen verfüttert, aber die Steuerpolitik des Emirs trieb sie dennoch in den finanziellen Ruin und zerstörte so die ökonomischen Grundlagen der Kirchen, Klöster und christlichen Grundbesitzer.

für die wachsenden Spannungen zwischen den Religionsgemeinschaften allein im intransigenten Gebaren der Kleriker und ihrer »extremistischen Predigt«<sup>15</sup>.

Nicht selten von feierlichem Pathos getragen, hat sich die spanische Forschung des 19. Jahrhunderts mit dem Phänomen des »freiwilligen« Martyriums befaßt und ist hierbei andere Wege als ihre frankophone Konkurrenz gegangen. Hier wäre die monumentale, durch ihr unerschöpfliches Quellenmaterial bisher unübertroffene Studie des Granadenser Arabisten Francisco Javier Simonet<sup>16</sup> zu nennen, der den Cordubenser Märtyrern einen Ehrenplatz in seiner Monographie zuwies. Dies gilt vor allem für den Protagonisten der Bewegung, San Eulogio (Eulogius), der in der Mitte des 20. Jahrhunderts nach dem Ende des spanischen Bürgerkriegs mit den zahllosen Neomärtyrern der Dreißiger Jahre das Interesse der katholisch inspirierten Hagiographie<sup>17</sup> an den alten Märtyrern Spaniens neu erweckt hat. Nach Cagigas<sup>18</sup> sei die Behandlung der Christen durch die Muslime auf der Iberischen Halbinsel ganz im Geiste der Eroberungsreligion geschehen, als diese jene zur »Unterwerfung unter den Islam, zur Kapitulation oder zum Tode« zwangen. Ein »nationalistisches Empfinden« wäre dann gleichsam der natürliche Grund für die nachfolgende Erhebung gewesen. Eine neuere spanische Studie<sup>19</sup> konzentriert sich vornehmlich auf die Übersetzung der lateinischen Martyrien und ihre stilistischen und literarischen Aspekte; sie relativiert entschieden das Negativurteil, welches einst Baudissin über die Latinität der Hagiographen gefällt hat, kommt aber nicht auf die theologischen Implikationen zu sprechen.

In Deutschland hingegen war das historische Interesse an der spanischen Märtyrerbewegung nicht zuletzt wegen der großen zeitlichen und geographischen Distanz eher gering. Neben der bereits erwähnten Studie von Baudissin sei auf die umfassende Untersuchung von Franke<sup>20</sup> hingewiesen, die sich durch solide Quellenarbeit an den lateinischen Autoren auszeichnet. Auch wenn der Autor theologisch relevante Fragen wie die Wunder<sup>21</sup> bewußt ausklammert – doch es ist gerade das Fehlen des Mirakulösen<sup>22</sup> in den Märtyrerberichten, das diese historisch so glaubhaft macht –,

<sup>15</sup> LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 238.

<sup>16</sup> Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, (Madrid 1903) repr. Amsterdam 1967, 319–471.

<sup>17</sup> Fray Justo PEREZ DE URBEL OSB, *San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX*, Madrid 2<sup>a</sup> 1942.

<sup>18</sup> Isidro DE LAS CAGIGAS, *Minorías etnico-religiosas de la edad media española. I. Los mozárabes*, Madrid 1947, unter Berufung auf Ibn Khaldûn, vgl. S. 63. 223. Einen Index der Märtyrer hat der Autor auf den Seiten 211–221 zusammengestellt.

<sup>19</sup> Vgl. Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, La Coruña 1996.

<sup>20</sup> Franz Richard FRANKE, Die freiwilligen Märtyrer von Cordoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar, in: Johannes VINCKE, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster 1958, 1–170. Die Arbeit basiert noch auf den alten Quellenausgaben, die seit Gils Editionstätigkeit weitgehend obsolet geworden sind.

<sup>21</sup> Vgl. FRANKE, *Märtyrer*, 86–92; anders als die Quellen und die spanischen Autoren spricht Franke nie von Christenverfolgungen.

<sup>22</sup> Die Märtyrerberichte sind in ihrer alltäglichen Schlichtheit, gerade weil sie völlig ohne hagiographischen Schnörkel auskommen, durchaus historisch zuverlässig, was gegenüber neueren Darstellungen wie A. CHRISTYS, *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Leeds 2002, eigens hervorzuheben ist.

so sieht er jedoch in der Einschränkung der christlichen Verkündigung durch das islamische Blasphemiegesetz<sup>23</sup> den Zündstoff für die religiösen Konflikte. Die neuere Habilitationsschrift von Pochoshajew<sup>24</sup> enthält kaum über Franke hinausgehende Erkenntnisse.

Die angelsächsische Forschung<sup>25</sup> wandte sich verstärkt den lateinischen Quellen zu und führte zu gewissen Korrekturen an den Thesen Baudissins und Dozys, die sich vor allem auf arabisch-muslimische Werke stützten. Neuere sozialwissenschaftliche Studien<sup>26</sup> legen den Schwerpunkt ihrer historischen Analyse auf das familiäre Umfeld der Märtyrerbewegung. Der hohe Frauenanteil unter den Cordubenser Märtyrern verlangt nach einer hinreichenden Erklärung. Die Konsolidierung der arabischen Herrschaft in Andalusien verstärkte bei der christlichen Minderheit den sozialen Druck zur Assimilation bis hin zur vollkommenen Apostasie, besonders in den Mischehen<sup>27</sup>, in denen die Frauen an der Ausübung ihrer christlichen Religion gehindert waren. Die christliche Märtyrerbewegung des neunten Jahrhunderts wäre dann als Protestbewegung gegen den beschleunigten Islamisierungsprozeß zu verstehen.

### *Die berberisch-arabische Invasion<sup>28</sup> in Spanien*

Das Eindringen der Berber und Araber auf die Iberische Halbinsel steht im Zusammenhang mit der steten Ausbreitung der nomadischen Wüstenbewohner<sup>29</sup>, welche im siebten Jahrhundert hauptsächlich zu Lasten des Byzantinischen Reiches erfolgte. Das südliche Spanien mit seinem Zentrum Sevilla, die antike Baëtica, gehörte

<sup>23</sup> Vgl. FRANKE, *Märtyrer*, 89, Anm. 579, mit Rückgriff auf Alvar: »Wer lästert, wird gegeißelt, wer untergräbt, wird getötet.«

<sup>24</sup> Vgl. Igor Pochoshajew, *Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt 2007. Die zahllosen Tippfehler bei den spanischen und lateinischen Titeln nähren den Verdacht, daß es mit der Kenntnis der klassischen und romanischen Sprachen beim Autor nicht weit her ist.

<sup>25</sup> Vgl. Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850–859): A Study of the Sources*, Diss. Washington DC 1962.

<sup>26</sup> Vgl. Jessica A. Coope, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln (Nebraska) 1995.

<sup>27</sup> Die Behauptung Pochoshajews, *Märtyrer*, 25, im Anschluß an Coope, die Martyrien hätten einen Bruch im friedlichen Zusammenleben von Christen und Muslimen verursacht, vertauscht nicht nur Ursache und Wirkung, sondern geht auch von einem romantisch verklärten Ideal der Mischehe aus. Die zahlreichen Mischehen entsprangen, wie Cagigas, *Mozárabes*, 48. 68–70, ausführt, nicht selten einem chronischen Frauenmangel bei den muslimischen Invasoren. Muslimische Männer nahmen sich gerne unter Berufung auf den Koran (Sure 2,220f; 5,7) christliche Frauen aus der Kriegsbeute wie im Falle der bedauernden Egilon, die nach Rodrigos Tod auf dem Schlachtfeld Witwe geworden war und kurzerhand mit °Abd al °Aziz, dem Sohn des Eroberers Târiq, vermählt wurde.

<sup>28</sup> Vgl. Dozy, *Geschichte*, 266–279; Simonet, *Historia*, 1–37; Cagigas, *Mozárabes*, 37–75; Lévi-Provençal, *Histoire*, 1–29.

<sup>29</sup> Vgl. Francois Nau, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1933, 3–13. Im Verlaufe der Geschichte ist es immer wieder zu Infiltrationen der Fruchtländer durch die umgebenden Nomaden gekommen. Analog zu Ägypten und Syrien reichten anfangs auch auf der Iberischen Halbinsel zwölftausend Mauren (Berber und Araber) und einige unzufriedene Spanier aus, um als Speerspitze eine größere Invasion vorzubereiten, vgl. Nau, a. a. O., 5, Anm. 2.

noch in der Mitte des sechsten Jahrhunderts während des sog. »Justinianischen Zeitalters« für einige Jahrzehnte (ca. 553–580) nach Byzanz. Sevilla war ein Hort der theologischen Gelehrsamkeit<sup>30</sup>, über den orientalischer Einfluß in den Westen einströmte. Auf den Spuren der alten syrisch-orientalischen Handelsrouten fanden später auch die Araber einen bequemen Zugang nach Südspanien. 698 fiel das byzantinische Karthago an die Araber, damit waren Nordafrika und Mauretanien bis auf das widerständige Ceuta dem christlichen Zugriff entzogen. Ein Übergriff auf die Iberische Halbinsel schien damals nur noch eine Frage der Zeit. Es spricht einiges für die Annahme, daß sich die enterbten Söhne des um 710 verstorbenen westgotischen Königs Witiza<sup>31</sup> für die Durchsetzung ihrer Thronansprüche gegen den regierenden Roderich († 26. Juli 711) berberischer Hilfstruppen bedienten und so die Nordafrikaner ins Land lockten. Die Truppen der Invasoren, welche Târiq anführte, bestanden größtenteils aus Berbern<sup>32</sup>, während Emir Musa mit seinen Arabern in Nordafrika blieb, um die Herrschaft in den frisch eroberten Gebieten zu festigen. Die machthungrigen westgotischen Fürsten unter der Leitung des Grafen Julian<sup>33</sup>, welche die Berber ins Land holten, rechneten nur mit einer zeitlich begrenzten Militäraktion, keineswegs jedoch mit der Errichtung eines islamischen Staatswesens auf europäischem Boden. Doch durch eine Verkettung unglücklicher Umstände sollte aus einer schlichten Razzia<sup>34</sup>, einem Raubzug, eine dauerhafte Eroberung werden. Im Frühjahr 711 setzte Târiq mit einem Heer von gut 7.000 Mann am Fuße jenes Berges über, der später seinen Namen (Gibraltar = Gabal Târiq)<sup>35</sup> tragen sollte; der Zeitpunkt war gut gewählt, da König Roderich gerade im Norden mit einem Baskenaufstand beschäftigt war. Roderich führte seine Truppen in Eilmärschen in den Süden, während Târiq sein Heer um weitere fünftausend auf 12.000 Mann aufstockte. Am 19. Juli 711 kam es zur Entscheidungsschlacht, bei der Roderich Krone und Leben verlor. Angestachelt durch die Erfolge des berberischen Vorauskommandos, setzte auch Emir Musa<sup>36</sup> mit ca. 18.000 Arabern über und nahm jene Städte der Baëtica ein, welche Târiq ausgelassen hatte. Toledo, die Hauptstadt des Westgotenreiches, fiel an die Eindringlinge, wurde dann von den Goten wieder zurückerobert, um 713 endgültig

<sup>30</sup> Man denke nur an die beiden ungleichen Brüder Leander und Isidor, die sich nacheinander auf der Kathedra von Sevilla ablösten. Leander hielt sich 580, als die Stadt bereits in der Hand der Goten war, in Konstantinopel auf, wo er den späteren Papst Gregor I. kennenlernte, und nahm auf der Synode von Toledo (589) König Rekkared in die katholische Kirche auf.

<sup>31</sup> Vgl. SIMONET, *Historia*, 12–17; LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 6–8. Die drei Witiza-Söhne hatten die größeren Städte unter sich: Áquila (Toledo), Olmund (Sevilla) und Ardabás (Córdoba), vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 133.

<sup>32</sup> Die Berber waren zu jener Zeit (noch) keine Muslime der strengen Observanz. CAGIGAS, *Mozárabes*, 52f, spricht von konfusen religiösen Vorstellungen auf heidnischem Hintergrund mit trüben jüdisch-christlichen Einflüssen. Gewiß gab es unter den Berbern Christen, doch waren Justinians I. Bekehrungsversuche ohne langzeitigen Erfolg geblieben, vgl. Joseph M. CUOQ, *L'église de l'Afrique du Nord du II<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, bes. 89–104; zur arabischen Eroberung Nordafrikas vgl. a. a. O., 105–121.

<sup>33</sup> Es kann nicht ernstlich verwundern, daß in der arabisch-muslimischen Literatur die Verdienste Julians bei der Eroberung des Landes gebührend herausgestellt werden, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 12–15.

<sup>34</sup> So DOZY, *Geschichte*, 269.

<sup>35</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 18.

<sup>36</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 24–29.

zu fallen. Der Metropolit Sindered<sup>37</sup>, ein Parteigänger Roderichs, zog sich, wie die anonyme mozarabische Chronik berichtet, »nicht wie ein Hirte, sondern wie ein Mietling Christi« in die heimischen römischen (byzantinischen?) Gefilde zurück. Musa<sup>38</sup> und Târiq begaben sich nach Damaskus, um dem Kalifen Rechenschaft über die Neuerwerbungen zu geben. Sevilla wurde nun Sitz der neuen arabischen Regierung, die durch Musas Sohn ʿAbd al-ʿAzîz<sup>39</sup> geführt wurde; Witizas Söhne<sup>40</sup> verzichteten auf die Krone, durften aber ausgedehnte Ländereien weiterhin behalten. Ebenso erkannte der Gotenfürst Theodimir<sup>41</sup> aus taktischer Klugheit die Oberherrschaft der Araber an, trat ihnen sieben Festungen ab und blieb tributpflichtig. Nach dem Tode ʿAbd al-ʿAzîz wechselten die Provinzgouverneure rasch ab; Andalusien wurde zu einem von Damaskus abhängigen Emirat. Äußeres Zeichen für die neuen Herrschaftsverhältnisse war die Münzprägung mit ihrer arabisch-lateinischen Legende, welche die Basmallah<sup>42</sup> enthielt und die Zugehörigkeit der Hispania zu Allah und seinem Gesandten in aller Öffentlichkeit dokumentierte. Unter Emir ʿAnbasa ibn Suhaim (721–726)<sup>43</sup> wurde den Christen in allen Regionen Spaniens doppelter Tribut auferlegt, der zwar unter den Nachfolgern wieder zurückgenommen wurde, aber dennoch die ökonomische Stabilität des Landes schwer erschütterte. Es war dies die erste offizielle Drangsalierung der *dhimmis* unter arabischem Joch. Etwa zeitgleich mit den Aufständen in Ägypten (725) setzten daher als Gegenreaktion auch im spanischen Beja<sup>44</sup> die ersten Unruhen ein. »Spaniens Ruin«<sup>45</sup>, so die mozarabische Chronik, hatte begonnen, eine historische Katastrophe, welche der erzürnte Chronist nur noch mit dem Untergang Troias, der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, der Plünderung Roms durch die Barbaren vergleichen konnte.

Bei der Neuverteilung des Landes<sup>46</sup>, die als ungeschriebenes Recht des Eroberers galt, fühlten sich die Berber als die Ersteroberer von den Arabern betrogen und pochten auf ihren Anteil an der Kriegsbeute. 740<sup>47</sup> kam es daher zu den ersten Berberaufständen in Nordafrika und Andalusien, welche von den Arabern mit Hilfe syrischer

<sup>37</sup> Vgl. *Chronica Muzarabica* 44 (CSM I,32).

<sup>38</sup> Vgl. *Chronica Muzarabica* 46 (CSM I,33f).

<sup>39</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 30–34.

<sup>40</sup> Zu den einzelnen Kapitulationsverträgen vgl. SIMONET, *Historia*, 39–68.

<sup>41</sup> *prudentialior inter ceteros inventus: Chronica Muzarabica* 47 (CSM I,34). Theodimir war hochgebildet, im rechten Glauben gefestigt, d.h. antirarianisch eingestellt, verfügte über glänzende Kontakte zu den Orientalen, den Griechen wie den Arabern. Sein Herrschaftsgebiet umfaßte die Region Lorca, Murcia, Elche, Alicante, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 31.

<sup>42</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 27 mit Abb. 3, zweisprachiger Dinar von 717.

<sup>43</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 84; *Chronica Muzarabica* 60f (CSM I,39). Zur Vermögenssteuer auf versteckte Schätze unter den ersten Emiren Andalusiens vgl. *Chronica Muzarabica* 52f (CSM I,36f); nach der Kapitulation blieb den Christen noch eine kleine Habe (*rescula pacifica*) zur Versteuerung. Zur Besteuerung der beweglichen und unbeweglichen Güter der beiden Spanien im allgemeinen vgl. *Chronica Muzarabica* 57.

<sup>44</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 86 (Anm. 18) mit Verweis auf die Koptengeschichte des Maqrizi.

<sup>45</sup> Vgl. *Chronica Muzarabica* 45 (CSM I,33).

<sup>46</sup> Nach CAGIGAS, *Mozárabes*, 80.99, war die Landverteilung nicht gerecht und wollte es auch nicht sein. Während sich die Araber die fruchtbaren Flußtäler (*vegas*) und Gärten (*huertas*) sicherten, blieben für die Berber oft nur die für die Schafzucht geeigneten Gebiete.

<sup>47</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 41–47.

Truppen brutal unterdrückt wurden. Es waren dies die ersten untrüglichen Anzeichen für die Auflösung des Kalifats, das an den Grenzen seines Machtbereichs ausfranste. Im Januar 750<sup>48</sup> wurden schließlich die Omaiaden durch die Abbasiden gestürzt, die Residenz des neuen Kalifats von Damaskus nach Bagdad verlegt. Der Schwerpunkt des islamisch-arabischen Weltreiches verlagerte sich jetzt in den Osten, ins Zweistromland, der Expansionsdruck im Westen ließ etwas nach. Damit begann eine neue Epoche in der arabischen Geschichtsschreibung, nicht nur für die Muslime, sondern auch für die Christen, die fortan unter der islamischen Herrschaft leben mußten. Die kirchliche Verwaltung in Spanien blieb davon zunächst unberührt; weiterhin bestanden die drei Metropolitansitze (Toledo als Sitz des *Primas Spaniae*, Sevilla, Mérida)<sup>49</sup> und die achtzehn Bischofssitze im maurischen Herrschaftsbereich fort. Einzig der Nordwesten der Iberischen Halbinsel mit den asturischen Reichen<sup>50</sup> konnte sich dem arabischen Zugriff entziehen und entwickelte sich so zu einem Zentrum des westgotischen Widerstands.

Fragt man nach den Ursachen für den nachhaltigen Erfolg der arabisch-muslimischen Invasion, so sind diese in erster Linie nicht in der Stärke der Invasoren zu suchen, sondern eher in der Schwäche des durch Thronstreitigkeiten zerrissenen gotischen Königshauses<sup>51</sup>. Die Regelung der Thronfolge war zwar rechtlich durch das Wahlprinzip fixiert, kollidierte aber in der Praxis mit dem Erbprinzip, welches die Kronprätendenten mit Gewalt durchzusetzen versuchten. Die Illoyalität gegenüber dem König trug in nicht geringem Maße zum Niedergang des gesamten Reiches bei. Ein weiterer Faktor ist der sog. demographische<sup>52</sup>. Die germanische Einwanderung<sup>53</sup> auf der Iberischen Halbinsel begann im Anfang des fünften Jahrhunderts mit den Sueben, Alanen und Wandalen, die in Wellen vordrangen und sich in verschiedenen Territorien niederließen (die Sueben z. B. im Nordwesten). Die Visigoden oder Westgoten ließen sich ab 418 in Südfrankreich (Tolosa = Toulouse) und in ganz Spanien mit Ausnahme des von den Sueben beherrschten Nordwesten als *foederati*, d. h. als Bundesgenossen der Römer, nieder. Sie machten insgesamt vier bis fünf Prozent der hispano-romanischen Gesamtbevölkerung aus, hielten aber alle Militärstütz-

<sup>48</sup> Bis zur Machtergreifung durch ʿAbd ar-Rahmān (756) wurde das maurische Spanien von verschiedenen Herrschern regiert, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 51–53. CAGIGAS, *Mozárabes*, 77–102, spricht von den 42 Jahren der Verwirrung und Unordnung im Lande. Die Vorstöße der Araber ins Frankenreich, welche dank der militärischen Entschlossenheit der Hausmeier (Karl Martell; Schlacht von Poitiers im Oktober 732), nicht immer erfolgreich verliefen, können hier ausgeklammert werden, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 53–65.

<sup>49</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 58.

<sup>50</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 65–71. Die berühmte Schlacht von Covadonga (722) unter dem siegreichen asturischen König Pelayo hatte neben der realen vor allem eine psychologische Wirkung, da sie den Mythos von der arabisch-islamischen Unbesiegbarkeit beendete, vgl. Zacarías GARCÍA VILLADA, *Covadonga en la tradición y en la leyenda de España*, Madrid 1922; CAGIGAS, *Mozárabes*, 81. Für letzteren (a. a. O., 143) war die Schlacht ein »nationaler Schrei nach Unabhängigkeit gegenüber der islamischen Macht«, die »Heldentat einer aristokratischen, in den Bergen eingekreisten Minderheit«.

<sup>51</sup> SIMONET, *Historia*, 5, erinnert in diesem Zusammenhang an das Herrenwort (Mt 12,25 / Lk 11,47), daß ein in sich gespaltenes Reich keinen Bestand hat.

<sup>52</sup> Vgl. POCHOSHAJEW, *Märtyrer*, 80–84.

<sup>53</sup> Vgl. für diese Periode den Überblick bei Knut SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967.

punkte. Insgesamt gesehen verlief die Integration der Goten auf der Iberischen Halbinsel äußerst glücklich. Die Eindringlinge übernahmen in der zweiten Generation die lateinische Sprache und Kultur und heirateten in die hispano-romanische Aristokratie ein. Auch wenn es konfessionelle Gegensätze gab – die Goten waren arianisch, während die Masse der Bevölkerung katholisch blieb –, so schlifften sich diese im Laufe der Zeit ab. Die nachfolgenden Generationen an Söhnen, die den mit den romanischen Frauen geschlossenen Ehen der Barbarengeneräle entsprossen, wandten sich dem katholischen Glauben zu (z.B. Hermenegild<sup>54</sup>). Formell war der Assimilationsprozeß 589 auf dem Konzil von Toledo abgeschlossen, als König Rekkared dem Arianismus abschwor und den katholischen Glauben annahm. Die Spagna Gotica war ein katholisches Königreich<sup>55</sup> geworden. Isidor von Sevilla<sup>56</sup> kann in seiner Geschichtstheologie (*Laus Spagnae*) die göttliche Vorsehung rühmen, daß sie die gotischen Barbaren nach Spanien geführt habe, um sie mit der römischen Zivilisation und dem katholischen Glauben bekannt zu machen.

Einen Sonderfall in der Geschichte des Westgotenreiches stellt die starke jüdische Bevölkerungsgruppe<sup>57</sup> dar. In den urbanen Handelszentren des römischen Spaniens gab es größere jüdische Gemeinden: Tarragona, Mérida und Toledo wären hier zu nennen. In der *Baëtica* und der *Gallia Narbonensis* machten orientalisch-jüdische und westliche Proselyten einen nicht geringen Teil der Gesamtbevölkerung aus. Rechtliche Grundlage für das Zusammenleben der Angehörigen verschiedener Religionen bildete der Codex Theodosianus, der vom Gotenkönig Alaric in sein Breviarium aufgenommen wurde. Es sah u. a. vor, daß Juden keine christlichen Frauen ehelichen durften, daß sie ihre christlichen Sklaven nicht beschneiden lassen durften, daß christliche Kleriker keine Tischgemeinschaft mit Juden etc. pflegen sollten. Grundsätzlich gab es Kultfreiheit für die jüdische Minorität, der Sabbat war geschützt, ebenso auch jüdisches Eigentum. Das dritte Toletanum (589), welches den Übertritt der Goten zur *Catholica* regelte, schränkte die jüdisch-christlichen Mischehen noch weiter ein, verlangte für alle Kinder, die aus solchen Verbindungen hervorgehen, kategorisch die Taufe und untersagte den Erwerb christlicher Sklaven durch jüdische Händler. Unter König Sisebut (612–620) wurden die traditionellen Restriktionen bestätigt, resp. verschärft. Es scheint unter seiner Herrschaft wohl auch zu Zwangstaufer<sup>58</sup> gekommen zu sein; allerdings untersagte das IV. Toletanum (633) die Gewalt-

<sup>54</sup> Das Andenken dieses und anderer Heiliger wurde noch in der Maurenzeit hochgehalten, vgl. SIMONET, *Historia*, 150.

<sup>55</sup> Die Proteste der suebischen Bischöfe fallen hierbei nicht ins Gewicht. Analog verlief der Assimilationsprozeß in Italien: der Sohn des Langobardenfürsten aus der Ehe mit der bairischen Prinzessin Theodelinde wurde katholisch getauft und leitete als Erwachsener die Phase der Katholisierung.

<sup>56</sup> Vgl. Ulrike NAGENGAST, *Gothorum florentissima gens: Gotengeschichte als Heilsgeschichte bei Isidor von Sevilla*, Frankfurt 2011.

<sup>57</sup> Die historischen Zusammenhänge sind seit dem 19. Jahrhundert des öfteren Gegenstand der Forschung gewesen, vgl. schon Heinrich (Hirsch) GRAETZ, *Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden*, Breslau 1858; Wolfram DREWS, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla*, Berlin 2001; zuletzt noch POCHOSHAJEW, *Märtyrer*, 84–94. Im wesentlichen setzten die gotischen Könige die rigide Judenpolitik der christlichen Kaiser fort, vgl. Karl Leo NÖTHLICH, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, Berlin 2001.

<sup>58</sup> Auch Isidor von Sevilla beklagt in seiner Gotengeschichte die Gewalttätigkeit des Königs, der die Juden *potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit*, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 68.

anwendung als Mittel der Bekehrung, was wohl als kirchliche Reaktion auf die königliche Gesetzgebung zu gelten hatte. Folgeschwer waren die Bestimmungen des XVI. Toletanum (693), welches am Vorabend der berberisch-arabischen Invasion die königlichen Gesetze für die Kirche bestätigte. Den stark zusammengeschmolzenen jüdischen Gemeinden wurde darin eine am Stück zu entrichtende Steuer auferlegt; gleichzeitig wurde der Wirkungskreis der jüdischen Händler auf den Binnenmarkt beschränkt und ihnen der Fernhandel mit dem Orient untersagt. Auch wenn einiges darauf hindeutet, daß die rigorosen Maßnahmen des Königs nicht griffen, waren sie doch dazu geeignet, das spanische Judentum zu erbittern und ins Lager der politischen Gegner zu treiben. Bei der Eroberung einzelner Städte konnten sich die Muslime daher der Unterstützung durch die akatholischen Minderheiten<sup>59</sup> gewiß sein.

### *Islamischer »Gottesstaat«<sup>60</sup> und christliche Schutzbefohlene*

750 brachen die Abbasiden in der Schlacht vom Großen Zab in Nordirak den letzten Widerstand der Omaiaden unter Kalif Marwân II. Dem daraufhin einsetzenden Massaker an den Omaiaden entkam ein einziger Prinz nach Andalusien, wo er im Jahre 756 als ʿAbd ar-Rahmân I.<sup>61</sup> das unabhängige Emirat von Córdoba begründete. Militärische Expeditionen der Abbasiden mit dem Ziel, Andalusien dem Kalifat einzuverleiben, wurden ebenso wie die chronischen Aufstände der Berber, die durch ihre ausgeprägte religiöse Eigenwilligkeit<sup>62</sup> auffielen, vereitelt. Eine straffe Administration<sup>63</sup> nach syrischem Vorbild wurde eingeführt: An der Spitze stand der Emir, der die Beamtenschaft, die Armeeführung und die Richter nominierte. Andalusien wurde in kleinere Verwaltungseinheiten eingeteilt, denen jeweils ein Gouverneur (*wâlî*) vorstand; dieser wiederum war allein dem Emir von Córdoba gegenüber verantwortlich. Militärisch stützte sich ʿAbd ar-Rahmân I. auf eine teure Söldnerarmee, die aus Mamelucken, Goten, Wikingern und Slawen bestand, aber den Staatshaushalt dauerhaft belastete und von den nicht wenigen christlichen Untertanen mit finanziert werden mußte. In religiöser Hinsicht bedeutsam war die Einsetzung eines Imams<sup>64</sup>, der die muslimischen Häresien bei den Berbern eindämmen und den Islam unter der

<sup>59</sup> Vgl. SIMONET, *Historia*, 5.

<sup>60</sup> Vgl. SIMONET, *Historia*, 237–259; CAGIGAS, *Mozárabes*, 103–137. Vgl. auch die grundlegende Studie von A.S. TRITTON, *The caliphs and their non-muslim subjects. A critical study of the Covenant of ʿUmar*, London 1930, repr. 1970, den Index zu Spanien, bes. S. 45: «During the conquest of Spain the Muslims were much less tolerant. On one of his expeditions Mûsâ destroyed every church and broke every bell.»

<sup>61</sup> ʿAbd ar-Rahmân I. (756–788) mit dem sprechenden Beinamen *ad-dâkhl* (»der Eindringling«); zur Odyssee dieses Mannes, der von Syrien über Nordafrika schließlich nach Südspanien gelangte, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 91–104.

<sup>62</sup> CAGIGAS, *Mozárabes*, 167, spricht von einer uralten religiösen Unentschlossenheit der Berber, die ihren Niederschlag in heterodoxen Koranen fand, ein Indiz für den bezeichnenden Umstand, daß wir noch nicht mit einem kanonisch fixierten Text zu rechnen haben.

<sup>63</sup> CAGIGAS, *Mozárabes*, 123–130; LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 104–138, zur Organisation nach syrischem Vorbild bes. 129–138.

<sup>64</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 120; zur Islamisierungspolitik in Andalusien vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 71–77.

christlichen Bevölkerung propagieren sollte. Aufgrund der inneren Einheit von Staat und Religion<sup>65</sup> hatte der Imâm nicht nur religiöse und juristische Aufgaben. Ihm oblag überdies die Grenzkontrolle, die Festsetzung der Steuern für die »Ungläubigen« und die korrekte Durchführung des Dschihâds, d.h. die Pflicht, jene bis zur Unterwerfung zu bekämpfen, die sich weigerten, den Islam anzunehmen; er hatte darüber hinaus im Staate die Rechte Allahs durchzusetzen und die falschen Religionen ausmerzen. Besonders gefährlich wurde die Situation für die spanischen Christen dadurch, daß °Abd ar-Rahmân I. bei der Auslegung der Scharia die strenge mâlikitische Richtung<sup>66</sup> förderte und darin nur noch von seinem Sohn Hischâm übertroffen wurde. Mit dem Umbau der Cordubenser St. Vincentius-Kathedrale zur Moschee<sup>67</sup> wurde bereits in den vierziger Jahren des achten Jahrhunderts begonnen, während ihre Fertigstellung sich noch einige Jahrzehnte bis 784 hinzog. So war der Islam auch optisch als die herrschende Religion in der Residenzstadt des Emirs zu erkennen; die Christen hatten sich fortan vom Stadtzentrum fernzuhalten und mußten mit ihren Sakralbauten auf die Randbezirke<sup>68</sup> ausweichen.

°Abd ar-Rahmâns jüngerer Sohn Hischâm I. (788–796)<sup>69</sup> festigte die arabische Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel mit eiserner Hand. Er behauptete sich zunächst gegen seinen älteren Bruder Suleiman, der von Toledo aus regierte und 789 nach Tanger in Nordafrika vertrieben wurde. Die relative Ruhe im Inneren seines Reiches erlaubte es Hischâm nun, den Dschihad<sup>70</sup> auf das christliche Asturien im Nordwesten auszudehnen und größere Vorstöße jenseits des Ebro (Gerona) bis nach Südfrankreich (Narbonne) zu unternehmen. Die auf diesen Raubzügen erbeuteten christlichen Sklaven wurden zum Aufbau der Großmoschee von Córdoba<sup>71</sup> herangezogen.

Nach Hischâm's frühzeitigem Ableben kam sein Sohn Hakam<sup>72</sup> 796 an die Macht und führte 26 Jahre lang ein Schreckensregiment. Seine Regentschaft wurde von zahlreichen Revolten begleitet, die den außenpolitischen Spielraum des Emirats stark einschränkten. Die Biographen<sup>73</sup> wußten zu berichten, daß Hakam sein Schwert zu führen verstand wie ein Schneider seine Nadel. Er setzte es erfolgreich

<sup>65</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 121. In diesem Punkte unterschied sich °Abd ar-Rahmân I. in keiner Weise von den ihm feindlich gesonnenen Abbasiden, welche ihrerseits dem alten sasanidischen Vorbild folgten.

<sup>66</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 110f. 115; LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 146–150. Von den mâlikitischen Geistlichen ging die Repression gleichzeitig gegen die christlichen Untertanen und die muslimischen Ketzer aus.

<sup>67</sup> Die berühmte Mezquita von Córdoba wurde wie einst die Omaidjenmoschee zunächst innerhalb der alten Kathedrale errichtet, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 108; zur arab. Quelle vgl. SIMONET, *Historia*, 806f. Das christliche Gotteshaus wurde so zuerst als multireligiöse Gebetsstätte entweiht, um dann dem überdimensionierten Neubau Platz zu machen.

<sup>68</sup> Die Christen, die kleineren Handwerker und die vielen Neueinwanderer ließen sich auf der anderen Seite des Guadalquivir im Vorort (*rabâ†*) nieder, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 161.

<sup>69</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 139–160. Die im Vergleich zu den kurzen Regierungszeiten des Anfangs lange Regentschaft °Abd ar-Rahmâns und seiner Söhne zeugen von der relativen Stabilität jener Jahre.

<sup>70</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 142–146; CAGIGAS, *Mozárabes*, 113f.

<sup>71</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 113.

<sup>72</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 150–192.

<sup>73</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 191.

gegen den eigenen Onkel Suleiman ein und führte beständig Krieg<sup>74</sup> gegen die selbständigen Städte Mérida, Toledo und Saragossa. Letztere wurde von einem Mischling (*muwallad*) aus gotisch-arabischem Hause, der ursprünglich aus Huesca stammte, kommandiert. In den Augen der strenggläubigen muslimischen Araber galten die Mischlinge als unsichere Kantonisten und wurden daher von der Zentralregierung in Córdoba entsprechend herablassend behandelt. Die altehrwürdige Königsstadt Toledo mit ihrer gotisch-arabischen Mischbevölkerung war ebenfalls wenig geneigt, sich dem Joch des Emirs zu beugen, und wurde für ihre Unbotmäßigkeit in dem berühmten »Treffen der Grube«<sup>75</sup> (797) grausam bestraft; ihre Oberschicht wurde dezimiert. Ein weiteres Widerstandsnest war Mérida mit seiner überwiegend christlichen Bevölkerung, die gegen die Steuerpolitik rebellierte. Hakam griff im Jahre 805 / 806 persönlich ein; siebenjährige Unruhen folgten, bis die halbe Stadt eingeäschert und die Bevölkerung durch eine neue Zwingburg (*alcázar*) ruhig gestellt war. Die Revolten im portugiesischen Lissabon und Coimbra wurden in den Jahren 808 bis 809 von Hakams Sohn Hischâm niedergeschlagen. Auch am Sitz des Emirats in Córdoba kam es nach fehlgeschlagenen Revolten zu Massenhinrichtungen<sup>76</sup>; Hakams Zorn richtete sich vor allem gegen seine aufsässigen Höflinge. Spektakuläre Kreuzigungsszenen<sup>77</sup> bestimmten weithin das Stadtbild und dienten der allgemeinen Abschreckung. Der bemerkenswerte Umstand, daß die Stadtmiliz in jenen Tagen von einem gotischen Mischling namens Rabīc ibn Tūdulf (Theodulf)<sup>78</sup> kommandiert wurde, bestätigt nur das tiefe Mißtrauen, das Hakam gegen seine eigenen Lands- und Glaubensgenossen hegte. Ibn Tūdulf war nicht sonderlich beim Volk und der Cordubenser Kaufmannschaft beliebt, da er von Christen wie Muslimen gleichermaßen die Sondersteuern für den Emir eintreiben mußte. Die Bewohner von Rabat, der Vorstadt Córdoba, dankten es ihm mit dauernden Unruhen, welche in die völlige Zerstörung des Viertels<sup>79</sup> einmündeten. Umfangreiche Umsiedlungen und Vertreibungen – einige Quellen sprechen von zwanzigtausend Familienangehörigen – dienten ebenso wie die Neuansiedlungen zahlreicher Orientalen wie z. B. der von den Abbasiden verfolgten Marwaniden<sup>80</sup>, den Anhängern des letzten syrischen Kalifen, der Befriedung der Region im Sinne des Emirs. Als Residenzstadt blieb Córdo-

<sup>74</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 154–160.

<sup>75</sup> *waq'at al-huġra* : LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 157.

<sup>76</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 160–169.

<sup>77</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 163. Die Kreuzigung war als Hinrichtungsart in den christlichen Reichen aus theologisch nachvollziehbaren Gründen verpönt, während sie von den heidnischen Persern und den muslimischen Arabern in der Nachfolge der alten Punier eifrig praktiziert wurde.

<sup>78</sup> Die Miliz bestand vornehmlich aus Sklaven (*'abīd*) und freigelassenen Kriegsgefangenen. Ibn Tūdulf führte den Titel eines Comes (arab. *qumis*) und vertrat die Belange der mozarabischen Christen am Hofe des Emirs. CAGIGAS, *Mozárabes*, 92f, weist darauf hin, daß nach koranischer Lesart der Krieg nur von Gläubigen gegen Ungläubige geführt werde dürfe und Christen im muslimischen Heer unerwünscht gewesen seien. Doch war die Miliz nur für die innere Sicherheit zuständig, nicht aber für den Dschihād, die gewaltsame Verbreitung des Islam an den Grenzen des Emirats. Hakam kam es in erster Linie nicht auf religiöse Überzeugungen, sondern auf die unbedingte Loyalität seiner Truppe an.

<sup>79</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 168f.

<sup>80</sup> Der Kalif Marwân zeichnete sich durch eine besondere Christenfeindlichkeit aus. Bevor er vor den Abbasiden aus Ägypten floh, plünderte er noch die ägyptischen Klöster aus, vgl. TRITTON, *Caliphs*, 46.

ba<sup>81</sup> auch zu Beginn des neunten Jahrhunderts eine attraktive Wachstums- und Zuzugsregion, in der sich zahlreiche Beamte und Rechtsgelehrte (*fuqahâ*) mit ihren oft kinderreichen Familien niederließen und der alten Römerstadt ein völlig neues orientalisches Gepräge gaben.

Außenpolitisch setzte Hakam den Dschihâd gegen das christliche Asturien<sup>82</sup> und Frankenreich im Norden fort. Gefürchtet waren vor allem die Sommerfeldzüge (*saifa*), welche den Arabern reiche Beute einbrachten und die kleineren christlichen Reiche zwangen, beim Frankenreich im Norden Schutz zu suchen. Karl der Große<sup>83</sup> unternahm mehrere Vorstöße, um die Südflanke seines Reiches jenseits der Pyrenäen zu sichern. Auch wenn die Einnahme der strategisch bedeutsamen Städte Tortosa und Saragossa mißlang, so konnte er doch 803 nach zweijähriger Belagerung zusammen mit seinem Sohn, Ludwig dem Frommen, Barcelona<sup>84</sup> einnehmen und die spanische Mark bis zum Ebro einigermaßen sichern. Auf christlicher Seite kämpften auch einige Mischlinge wie Lope<sup>85</sup> gegen die Mauren und trugen so das Ihrige für die Stabilisierung der nördlichen Regionen bei. Ludwig der Fromme († 20. Juni 840), König von Aquitanien seit 781 und Kaiser seit 814, setzte das Werk seines Vaters ebenso energisch wie politisch geschickt fort. Da er stets ein offenes Herz für die Belange der Mozaraber hatte, wandte er sich im Jahre 824<sup>86</sup> an die Einwohner von Mérida und versprach ihnen militärischen Beistand und für den Fall, daß ihre Erhebung gegen die Mauren gelänge, die vollkommene Befreiung von der entehrenden Schutzsteuer. Trotz aller militärischen Bemühungen gelangen dem christlichen Kaiser aber keine größeren Geländegewinne.

In kirchlicher Hinsicht bedeutete dieser politische *status quo*, daß sich der Schwerpunkt des religiösen und geistigen Lebens, welches sich in der Antike vor allem im Süden in der Baëtica und der Tarragonensis abgespielt hatte, allmählich nach Nordwesten verlagerte. Toledo, der Sitz des Primas Spaniae, lag trotz einer gewissen Unabhängigkeit vom Cordubenser Emirat dauerhaft im maurisch beherrschten Spanien, d.h. *in parte infidelium*, was dazu führte, daß sich die nordspanischen, unter fränkischem Einfluß stehenden Bischofssitze und Klöster verstärkt um die geistige Führung der Katholiken bemühten. Die Fragen der zeitgenössischen Theologie<sup>87</sup>,

<sup>81</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 185–191. Hakams Ansehen hatte durch die Vorgänge in Toledo und den Vorstädten seiner Residenz Córdoba auch bei den arabisch-muslimischen Historikern schwer gelitten. Im Gegensatz zu seinem Großvater galt er nicht als besonders fromm; Mönche und Asketen mieden seine Nähe und grüßten nur von weitem, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 188, Anm. 1.

<sup>82</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 173–178.

<sup>83</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 118–129.

<sup>84</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 178–185.

<sup>85</sup> Eigentlich auf arab. *Lubb* (»Mark«, »Kern«) genannt, von den Spaniern häufig »Lupus« (Lobo) gerufen, vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 176; vgl. auch CAGIGAS, *Mozárabes*, 175, Anm. 43: *Lupus vero filius de eodem Muza, qui Toletum consul praeerat*.

<sup>86</sup> Der Brief Ludwigs des Frommen an die Christen von Mérida wurde herausgegeben von Flórez, *España Sagrada* XIII,416f; frz. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, I, 228. Die Intervention des fränkischen Kaisers zugunsten der bedrängten Christen war ein zweischneidiges Schwert, ließ sie jene in den Augen der Mauren als fünfte Kolonne erscheinen.

<sup>87</sup> CAGIGAS, *Mozárabes*, 167, vermutet einen islamischen Hintergrund für die damaligen Diskussionen. Doch wurden diese allesamt in lateinischer Sprache geführt. Zumeist handelt es sich um altkirchliche Themen, die in einem eigentümlichen dogmatischen Ambiente diskutiert wurden, vgl. auch SIMONET, *Historia*, 261

z. B. die von Migetius neu angestoßene Diskussion um die Trinität, der von dem Toledaner Erzbischof Elipandus begünstigte Adoptianismus<sup>88</sup> sowie die in der Baëtica geführte Debatte um die Prädestination wurden nicht zufällig von fränkischen Synoden entschieden. Angesichts der maurischen Bedrückung waren die dogmatischen Streitigkeiten nicht dazu geeignet, die Einheit und Geschlossenheit im spanischen Episkopat zu fördern, und wurden daher auch vom weltlichen Arm im Frankenreich unnachgiebig unterdrückt.

Unter °Abd ar-Rahmân II. (822–852)<sup>89</sup>, der dreißigjährig den Thron bestieg, blühte das Emirat Córdoba in kultureller Hinsicht auf. Der Emir begeisterte sich für Kunst, Poesie und Philosophie<sup>90</sup>, tat alles, um die Macht und den Glanz des Abbasidenhofes in Bagdad zu übertreffen. Mit seinem üppigen Harem ahmte er die alten Perser nach und trat in ständige Konkurrenz zu den Byzantinern<sup>91</sup> und den anderen christlichen Mächten<sup>92</sup>. Militärisch setzte er auf eine zusammengewürfelte Söldnertruppe, für die seine hauptsächlich noch christlichen Untertanen zu zahlen hatten. Er setzte sich 844<sup>93</sup> gegen die Wikinger durch, die Sevilla plünderten, und ließ die Flotte ausbauen, um die Vorherrschaft im westlichen Mittelmeer zu erhalten. Aufstände der alten Eliten in Toledo und Mérida<sup>94</sup> waren an der Tagesordnung. Neu an seiner Innenpolitik war, daß °Abd ar-Rahmân II. vor allem Juden in die höhere Verwaltung<sup>95</sup> aufnahm und sie gegen die christliche Bevölkerung ausspielte. Diese war in seiner Regierung unterrepräsentiert, allenfalls waren sie beim Fiskus geduldet, um die allfällige Kopfsteuer (Dschizja) effektiver eintreiben zu können. Viele Christen nahmen daher, oft auch nur zum Schein, den Islam an, um den Drangsalierungen durch die Muslime zu entgehen. Doch wurden diese neuen Proselyten von den alten muslimischen Eliten nicht akzeptiert, sondern argwöhnisch beobachtet, wie das Beispiel des aus gotischem Hause stammenden Mischling °Umar ibn Hafsun<sup>96</sup> zeigt, der zum christlichen Glauben (zurück-)fand und von den Muslimen, allen voran °Abd ar-Rahmâns Sohn Mohamed bekriegt wurde. Eine multiethnische oder multireligiöse Idylle war das Spanien des neunten Jahrhunderts keinesfalls; es wartete für die arg geschrumpfte christliche Minderheit mit mancherlei Prüfungen auf.

<sup>88</sup> Daß der Adoptianismus in Spanien so stark war, hing nicht zuletzt mit dem bezeichnenden Umstand zusammen, daß die Westgoten das letzte Konzil der Reichskirche (553) nie übernommen haben, vgl. Juan Francisco RIVERA RECIO, *El adoptianismo en España – siglo VIII – Historia y Doctrina*, Toledo 1980.

<sup>89</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 193–278.

<sup>90</sup> Zur gelehrten Umgebung des Hofes vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 272–278.

<sup>91</sup> Zu den diplomatischen Beziehungen des Emirats mit Byzanz vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 249–254.

<sup>92</sup> Zum Krieg mit den christlichen Franken und Basken im Norden vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 211–218.

<sup>93</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 218–225.

<sup>94</sup> Vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 202–210.

<sup>95</sup> Zur Verwaltung vgl. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, 254–263; TRITTON, *Caliphs*, 22f. Vor allem die im Fernhandel prosperierenden provenzalischen Juden, die Córdoba mit Sklaven, Eunuchen, Seidenstoffen und Edelsteinen versorgten, wurden vom Emir hofiert. Selbst die Mozaraber konnten sich kaum judaisierenden Gebräuchen wie der Beschneidung oder der koscheren Kost (Ächtung des Schweinefleisches etc.) entziehen, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 197.

<sup>96</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 235–249. Omar (°Umar) war ein Abkömmling des Grafen Alfonso Arias, der die Nachfahren der Omaidjaden in Spanien heftig bekämpfte, vgl. SIMONET, *Historia*, 513–525. 561–585.

*Eulogius, Alvar und die Märtyrer von Córdoba*

Rein unter kulturgeschichtlichem Aspekt betrachtet, befand sich das Emirat von Córdoba<sup>97</sup> in der Mitte des neunten Jahrhunderts in einem allgemeinen Aufschwung. Die Landwirtschaft blühte dank der aus dem Orient importierten Bewässerungstechnik auf, die Handelsbeziehungen ins östliche Mittelmeer erschlossen neue Absatzmärkte und brachten regelmäßige Einkünfte, ein starkes stehendes Heer sorgte gewaltsam für innere und äußere Stabilität. Zugleich war diese Zeit eine Epoche höchst spannungsreicher religiöser Konfrontation. Der Abschwung der katholischen Volkskirche im südlichen Spanien fand in dem ungefähren Zeitraum zwischen 750 und 850 statt. In dieser Zeit führten die Repressionen und die soziale Segregation des Scharia-Islam zu einer steten Auszehrung der alten volkswirtschaftlichen Strukturen. Eine offene Mission unter den Arabern war verboten und führte wie auch heute<sup>98</sup> zum Tode sowohl des Konvertiten als auch des Taufpriesters. Die Dschizja garantierte zwar eine auf Gottesdiensträume beschränkte Kultfreiheit, laugte aber auf Dauer die Finanzkraft der christlichen Untertanen aus, die sich nur durch Glaubensabfall der entehrenden Besteuerung entziehen konnten. Das Verbot für christliche Grundbesitzer, muslimische Sklaven zu halten, führte dem Islam neue Anhänger zu und entzog Kirche und Klöster die notwendigen Arbeitskräfte. Die von allen Landeignern erhobene Grundsteuer führte im Verbund mit der nur von den Schriftbesitzern erhobenen Dschizja zu Wettbewerbsnachteilen der Christen gegenüber ihren muslimischen Konkurrenten. Um der Besteuerung zu entgehen, ließen sich viele Christen in der fruchtbaren Ebroebene<sup>99</sup> nahe den nördlichen Kleinkönigreichen und der Mark des Frankenreiches nieder, was zu einer Schwächung des Christentums in den südlichen Gegenden führte. Die Zuwanderung aus Syrien und dem Orient brachte ebenso wie die aufgrund der muslimischen Vielweiberei höhere Reproduktionsrate eine demographische Verschiebung<sup>100</sup> zugunsten der Muslime und zuungunsten der Christen. Generell geschieden wurde zwischen den Volksgruppen der Araber, Berber und Hispano-Goten, die allerdings unter erheblichen Anpassungsdruck an die islamisch-arabische Kultur gerieten. Der Status der sog. *musâlima*<sup>101</sup>, also jener Renegaten, die um der sozialen Akzeptanz willen zum Islam abfielen und ihre früheren Glaubensgenossen nicht selten hart bedrängten, war nicht unbedingt identisch mit dem der Mischlinge (*muwalladîn*), jener von muslimischen Vätern mit christlichen Müttern gezeugten Kinder, die sich im Erwachsenenalter auf ihre ursprüngliche reli-

<sup>97</sup> Vgl. auch SIMONET, *Historia*, 357–380.

<sup>98</sup> Zur Bestrafung der Apostasie (*irtidâd*) im Islam vgl. TRITTON, *Caliphs*, 181–185; CAGIGAS, *Mozárabes*, 202f; für die Neuzeit vgl. die Autobiographie eines Muslim, der zum christlichen Glauben fand: JOSEPH FADELLE, *Das Todesurteil – Als ich Christ wurde im Irak*, Augsburg 2011.

<sup>99</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 267–269. Daß die Muslime gegen den Exodus der Christen prinzipiell nichts einzuwenden hatten, ist durchaus nachvollziehbar, bot sie ihnen doch die günstige Gelegenheit, sich deren unbeweglicher Habe bemächtigen zu können.

<sup>100</sup> Bedauerlicherweise geht Pochoshajew auf diese Aspekte der Demographie nicht näher ein. In bezug auf die Ehen zwischen Muslimen und Christinnen resümiert TRITTON, *Caliphs*, 187–190, hier: 187, zutreffend: »A Muslim woman could marry none but a Muslim. This law seems never to have been broken.«

<sup>101</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 55.

giöse Herkunft besannen und von den strengen Muslimen als Apostaten verachtet wurden.

Wer ein umrißhaftes Bild vom Leben der Christen im maurischen Spanien des neunten und beginnenden zehnten Jahrhunderts erhalten will, der sei auf die restriktiven Auslegungen der »Omarschen Bedingungen« des Kadi Abû Bakr Muhammad ibn al-Walîd von Tortosa<sup>102</sup> verwiesen:

»Dies ist ein Brief, den die Christen der Stadt an den Diener Allahs, °Umar ibn al-Khattâb, den Emir der Gläubigen, gerichtet haben.<sup>103</sup>

Als Ihr in dieses Land gekommen seid, haben wir Euch um Sicherheitsgarantie gebeten für uns, unsere Nachkommenschaft, unseren Besitz und unsere Glaubensbrüder. Wir haben vor Euch folgende Verpflichtung auf uns genommen:

- Wir werden in unseren Städten und ihrer Umgebung keine Klöster, keine Kirchen, keine Mönchszellen und keine Einsiedeleien mehr bauen. Wir werden auch die Gebäude unter den oben genannten, die auffällig sind oder sich in den muslimischen Wohnvierteln befinden, nicht instand setzen.
- Wir werden den Vorbeikommenden und den Reisenden unsere Türen öffnen. Wir werden allen Muslimen Gastfreundschaft anbieten und sie drei Tage lang beherbergen.
- Wir werden keinem Spion Asyl gewähren, weder in unseren Kirchen noch in unseren Wohnungen. Wir werden den Muslimen nichts verheimlichen, was ihnen schaden könnte.
- Wir werden unsere Kinder den Koran nicht lehren.
- Wir werden unsere Kulthandlungen nicht öffentlich zeigen und auch nicht in der Predigt empfehlen. Wir werden keinen unserer Angehörigen daran hindern, den Islam anzunehmen, wenn er es will.
- Wir werden den Muslimen mit Respekt begegnen. Wir werden aufstehen, wenn sie sich niedersetzen wollen. Wir werden nicht versuchen, ihnen in der Kleidung ähnlich zu sein, weder durch den Hut noch durch den Turban oder die Schuhe, oder durch die Art, uns zu kämmen. Wir werden uns ihre Sprechweise nicht aneignen und werden ihre Vater- und Sohntitel nicht übernehmen. Wir werden keine Sättel gebrauchen, uns mit dem Schwert nicht gürteln, keine Waffen besitzen und auch keine tragen.
- Wir werden auf unsere Siegel keine arabischen Lettern einritzen.
- Wir werden keine alkoholhaltigen Getränke verkaufen.
- Wir werden uns den Vorderkopf scheren. Wir werden uns, wo immer wir uns befinden, auf die gleiche Weise kleiden, und wir werden den *zunnâr* (Sklavengürtel) gebrauchen.
- Wir werden unsere Kreuze und unsere Bücher auf den von Muslimen besuchten Straßen und auf ihren Märkten nicht zeigen. Wir werden den Gong in unseren Kir-

<sup>102</sup> Der Autor (451–520 A.H. = 1059–1126 A.D.) ist aus Tortosa (Nordspanien) gebürtig, Jurist und Verfasser des berühmten Werkes »Lampe der Könige«, einer Art muslimischen Fürstenspiegels, Ausgabe: Kairo 1872, S. 135f.

<sup>103</sup> Es ist völlig unwahrscheinlich, daß ein solches Schreiben aus christlicher Feder geflossen ist. Vielmehr handelt es hierbei um ein muslimisches Diktat.

chen leise schlagen. Wir werden dort unsere Stimmen in der Gegenwart der Muslime nicht laut erklingen lassen. Wir werden die öffentlichen Prozessionen vom Palmsonntag und Ostern nicht veranstalten. Wir werden nicht laut schreien, indem wir unsere Toten begleiten. Wir werden auf den von Muslimen besuchten Straßen und Märkten nicht laut beten. Wir werden unsere Toten nicht neben den Muslimen begraben. Wir werden die Sklaven, die den Muslimen zugeteilt wurden, nicht in Dienst nehmen. Wir werden keine Aussicht auf die Häuser der Muslime<sup>104</sup> haben.

Dieses sind die Bedingungen, denen wir zugestimmt haben, wir und unsere Glaubensbrüder. Dafür erhalten wir die Sicherheitsgarantie. Sollten wir eine dieser Verpflichtungen, für die wir mit unseren eigenen Personen Gewähr bieten, verletzen, so würden wir das Recht auf Eidschutz (*dhimma*) verlieren und uns den Strafen aussetzen, die den Rebellen und Aufständischen vorbehalten sind.«<sup>105</sup>

Auf dem Hintergrund dieser diskriminierenden Bestimmungen gewinnen die von Alvar und Eulogius<sup>106</sup> beschriebenen Martyrien den Charakter einer national-religiösen Protestbewegung<sup>107</sup>. In der Zeit zwischen 825 und 864<sup>108</sup> sind ca. fünfzig Fälle aus Córdoba namentlich bekannt, in denen Christen wegen ihrer Angriffe gegen die Religion des Islams und dessen sog. Propheten in Anwendung der »Blasphemiegesetze« mit dem Tode bestraft wurden. Es sind erstaunlich viele Frauen darunter, nicht wenige Priester und Mönche, fromme Laien von Rang und Namen, die meisten von ihnen hispano-gotischer Abkunft und an die arabisch-muslimische Leitkultur nicht assimiliert; eher schlecht als recht gesellschaftlich integriert, pflegten sie als Schutzbefohlene ihre eigene oft hochstehende Kultur<sup>109</sup>. Lediglich zwei Mozaraber stammten direkt aus dem Orient. Aus der Fülle des Materials sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige signifikante Beispiele herausgegriffen werden.

Der Priester Perfectus (Kâmil)<sup>110</sup> stammte aus Córdoba, erhielt in seiner Jugend eine klösterliche Erziehung und sprach perfekt arabisch und lateinisch. Seine außergewöhnlichen Sprachkenntnisse machten ihn zu einem begnadeten Apologeten des

<sup>104</sup> D.h. die christlichen Häuser haben mindestens ein Stockwerk niedriger als die muslimischen zu sein.

<sup>105</sup> Die dt. Übersetzung wurde mit geringfügigen Abänderungen übernommen aus R. GLEI / A. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, Schriften zum Islam*, Würzburg / Altenberge 1995, S. 16f.

<sup>106</sup> Eulogius entstammte einer urkatholischen, romano-gotischen Familie. Auf den kleinen Bub hat es immer großen Eindruck gemacht, wenn er mit seinem Großvater, der ebenfalls Eulogius hieß, die engen Gassen Córdoba durchstreifte. Der Großvater pflegte sich nämlich jedesmal, wenn er an einer Moschee vorbeikam und das »gottlose Eselsgebrüll« (*impietatis ruditus*) des Muezzin erscholl, zu bekreuzigen und den Psalmvers 96,7 *Salva nos, Domine, ab auditu malo* zu zitieren, vgl. CSM II,487.

<sup>107</sup> TRITTON, *Caliphs*, 130, vertauscht Ursache und Wirkung, wenn er schreibt: »The cause of this persecution was the obstinacy of the Christians and their desire for martyrdom; the Muslims can hardly be blamed.«

<sup>108</sup> Einen guten Überblick über die Martyrien in chronologischer Reihenfolge bietet CAGIGAS, *Mozárabes*, 211–221; das Martyrium des Adulfus und Johannes (825) im Zusammenhang mit den Erhebungen in Sevilla und Mérida scheint verloren.

<sup>109</sup> Zur neulateinischen Literatur und dem klösterlichen Schulwesen vgl. SIMONET, *Historia*, 319–355. Die Mozaraber hielten aus verschiedenen Gründen strikt an der lateinischen Kult- und Kultursprache fest. Sie war fixer Bestandteil ihrer katholischen Identität, verband die Gegenwart mit der römischen Spätantike und galt als probates Abwehrmittel gegen die arabische Islamisierung.

<sup>110</sup> Vgl. CSM II,397–401. Das lat. *perfectus* ist wohl als Übersetzung des gebräuchlichen arab. Männernamens Kâmil (»der Vollkommene«) zu verstehen.

christlichen Glaubens und zu einem scharfzüngigen Kritiker des Islams und seines sog. Propheten, dem er Hurerei, Mord und Totschlag und dämonische Besessenheit nachwies. Perfectus wurde vor den Kadi gezerrt und am Ende des Ramadan 850 enthauptet. Der christliche Markthändler Juan<sup>111</sup> wurde von der muslimischen Konkurrenz beim Kadi wegen Blasphemie verklagt, ausgepeitscht und verstarb kurz darauf an den Folgen einer unmenschlichen Haft im Kerker. Isaak<sup>112</sup> stammte aus einer gotisch-katholischen Familie, trat aus nicht nachvollziehbaren Gründen in die Dienste des Emirs als Steuereintreiber, plünderte in dieser Eigenschaft seine Glaubensbrüder aus, bereute später sein Tun, wurde aus dem öffentlichen Dienst entlassen und lebte fortan als Mönch und Apologet. Auch soll er Mohamed gelästert haben und wurde wegen Blasphemie am 3. Juni 851 hingerichtet. Der hl. Sancho (lat. Sanctus)<sup>113</sup>, ein Schüler des Eulogius, fiel einer Säuberungsaktion im Heer des Emirs zum Opfer. Die sog. Sechs Mönche<sup>114</sup> aus dem Tábanos-Kloster bei Córdoba, das für seinen Widerstandsgeist gegen die Muslime bekannt war, wurden am Ufer des Guadalquivir gepfählt und dann verbrannt, weil sie Mohamed den Antichristen nannten. Ähnlich lag der Fall bei den Bekannten des Eulogius mit Namen Sisenand, Paul und Theodemir<sup>115</sup>. Ebenso spektakulär wie banal ist das Leiden der beiden Jungfrauen Nunilo und Alodía<sup>116</sup>, die aus einer Mischehe stammten: Vater Muslim, Mutter Christin, die Töchter wurden christlich erzogen, sollten dann aber im reifen Alter an einen Muslim verheiratet werden; sie flohen zu ihrer Tante mütterlicherseits, wurden vom Vater beim Kadi angezeigt, verweigerten die Zwangsheirat mit einem Muslim und den gewaltsamen Übertritt zum Islam. Die Familie wurde auseinander gerissen, die Töchter einer Muslima zur Umerziehung gegeben. Sie bekannnten sich auch in der neuen familiären Umgebung zur Gottheit Christi, leugneten das Prophetentum Mohameds und wurden schließlich wegen Blasphemie hingerichtet. Auch die hl. Flora<sup>117</sup> stammte aus einer Mischehe, ihre Mutter war Christin; der muslimische Vater starb früh, das junge Mädchen wurde von ihrem Bruder, einem militanten Muslim, bedrängt. Auch sie verweigerte die Zwangsheirat mit einem Muslim, wurde von ihrem Bruder geschlagen, konnte aber des Nachts fliehen und floh in ein Nachbardorf zu einer christlichen Familie, die sie versteckte. Dort traf sie auf eine gewisse Maria, die ein ähnliches Schicksal<sup>118</sup> hatte. Auch Maria war der Zwangsheirat entflohen, vor den Kadi gezerrt und zur Haft ins Frauengefängnis geworfen worden. Sie konnte fliehen; beide jungen Frauen wurden entdeckt, angezeigt, den Behörden ausgeliefert und hingerichtet.

Untersucht man die Liste der Märtyrer<sup>119</sup> ein wenig genauer, so stellt man mit

<sup>111</sup> Vgl. CSM II,377.

<sup>112</sup> Vgl. CSM II,402.

<sup>113</sup> Vgl. CSM II,402.

<sup>114</sup> Vgl. CSM II,403f. Es handelt sich um Petrus, Walabonsus, Sabinian, Wistremund, Habentius, Jeremias.

<sup>115</sup> Vgl. CSM II,404–406.

<sup>116</sup> Vgl. CSM II,406–408.

<sup>117</sup> Vgl. CSM II,408–415; URBEL, *San Eulogio*, 158–174.

<sup>118</sup> Maria lebte gegen Ende ihres Lebens als Nonne in Cuteclara. Ihr Vater stammte aus einer mozarabischen Adelsfamilie in Ilipa, heiratete aber in Córdoba eine Muslima, die den katholischen Glauben annahm, was gegen die Scharia verstieß. Ihre Eltern waren zahlreichen Repressalien seitens der Muslime ausgesetzt.

nicht geringem Erstaunen fest, daß zwar viele Priester und Mönche, auch viele fromme Frauen und Laien ihr Leben für Christus zu geben entschlossen waren, daß aber nur ein einziger Bischof von Rang und Namen, der Cordubenser Eulogius, als desirierter Primas Spaniae der Herde als Hirte ins Martyrium vorangegangen ist. Wie ist dieses bereits in der anonymen Mozarabischen Chronik getadelte »Mietlingsverhalten« des höheren Klerus zu erklären? – Man hat sich zunächst einmal zu vergegenwärtigen, daß ein Großteil des spanischen Episkopats der gotischen Sekundogenitur entsprang, die sich mit den neuen Herren arrangiert hatte, um ihre alten Privilegien zu retten. Diese »Witizianer«<sup>120</sup> machten das kirchliche Establishment aus und hatten den servilen Geist der *dhimma* zutiefst mental verinnerlicht; ihnen stand die Minderheit der unangepaßten, rebellischen Katholiken gegenüber, die nicht selten von den Äbten und Schulvorstehern<sup>121</sup> im Kampfe gegen die Islamisierung geistig und moralisch unterstützt wurden. Überdies wurden die Bischöfe zwar von der Synode gewählt, doch bedurften sie immer auch einer Bestätigung durch den Emir, welche im Falle des islamkritischen Eulogius<sup>122</sup> verweigert wurde. Von den gotischen Königen hatten die Emire ferner das Recht übernommen, Synoden einzuberufen, deren Beschlüsse zwar nicht wie im Frankenreich Reichsgesetze wurden, dennoch war man für Durchführung und Beschluß der kirchlichen Versammlungen auf das Wohlwollen des Herrschers<sup>123</sup> angewiesen. Schließlich waren die spanischen Bischöfe wie ihre orientalischen Mitbrüder<sup>124</sup> für die Eintreibung der allfälligen Schutzsteuer (*dschizja*) mit verantwortlich, indem sie den Beamten des Emirs (*fuqahâ*) Einblick in die kirchlichen Register gewährten oder selbst das benötigte Geld aus ihren Priestern und Gemeinden herauspreßten. Viel stärker als die niederen Kleriker und die Äbte der exemten Klöster waren die Bischöfe also zur Kollaboration mit den Mauren gezwungen, die allerdings für sie persönlich nicht von finanziellem Nachteil war, wie das Beispiel des dubiosen Oberhirten von Málaga mit Namen Ostegeſis<sup>125</sup>, oft entstellt zu Hostis Jhesu, zeigt. Dieser weihte gleich nach Amtsantritt jene Laien, die für ihn mit Geschenken bei den zuständigen Stellen interveniert hatten, zu Priestern und stattete sie reichlich mit Pfründen aus, um dann selbst durch die Provinz zu ziehen, die Kirchenregister unter dem Vorwand der Visitation einzusehen, Steuern von den Gemeinden einzutreiben (*vectigalia exigere*) und Schätze<sup>126</sup> aufzuhäufen.

<sup>119</sup> CAGIGAS, *Mozárabes*, 201, zählt neun Priester, sechs Diakone, sechzehn Mönche, fünf Nonnen, der Rest fromme Laien, aber kein einziger Bischof darunter (!). Der überwiegende Anteil (23) stammt aus der Provinzhauptstadt Córdoba, der Rest aus dem Umland und den anderen Provinzen.

<sup>120</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 195f.

<sup>121</sup> Als Widerstandszentren wären zu nennen die Klöster von Tábanos, Cuteclara, Armila, Peña Melaria, San Martín sowie die Kirchen und Schulen von San Acisclo, Los Tres Santos, San Cipriano, San Cristóbal und San Zoilo, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 200.

<sup>122</sup> Vgl. CSM I,336.

<sup>123</sup> Vgl. die Diskussion bei CAGIGAS, *Mozárabes*, 200, Anm. 40. 41. Bei rein theologischen Fragen, wenn es um die Verurteilung der syrischen Monophysiten ging, die das Schicksal nach Südspanien verschlagen hatte, war das Interesse des Emirs gering, nicht aber bei den freiwilligen Martyrien, die Unruhe in die muslimische Bevölkerung trugen.

<sup>124</sup> Vgl. TRITTON, *Caliphs*, 127–133. Im Orient war tausend Dinar das wenigste, was für die Installation eines Bischofs aufgebracht werden mußte.

<sup>125</sup> Vgl. die harsche Abrechnung des Abtes Samson mit den Bischöfen der Baëtica: CSM II, 548–550.

Von solchen simonistischen Bischöfen (*symoniace emptum cæpit sacerdotium*), die beim Gouverneur beständig antichambrierten und lieber im Palast als in der Kirche verweilten, war von vornherein kein kritisches Wort gegen den Islam und die Muslime, erst recht keine Martyriumssehnsucht zu erwarten. So war es denn auch um die mitbrüderliche Solidarität in dem Augenblick schlecht bestellt, als der Emir aus Wut über die antiislamischen Predigten und zahlreichen Übertritte zum Christentum die Auführer mit kirchlichen Mitteln auszuschalten versuchte. Eine Synode, die im Jahre 852 unter dem Vorsitz des regimetreuen Metropoliten von Sevilla Reccafredo<sup>127</sup> sowie unter den kritischen Augen des Protokollführers (*exceptor præpotens vitiis et divitiis*) und Höflings Gómez ibn Antoniân<sup>128</sup> stattfand, sollte die bisherigen Martyrien lehramtlich verurteilen und den Christgläubigen ihre Nachahmung untersagen. Der Cordubenser Bischof Saul stellte sich zunächst auf die Seite seines Priesters Eulogius und erfand den Kompromiß, nur die Nachahmung des Martyriums zu untersagen, ohne die bereits gekrönten Märtyrer zu verurteilen. Auf diesen »unentschuldbaren, heuchlerischen Beschluß« (*non inculpabile simulationis consultum*) reagierte Eulogius mit bissigem Spott, wohl wissend, daß viele Oberhirten aus purer Angst (*metu compulsi*) den Einschüchterungen seitens des Regimes nachgegeben hatten. Sowohl er als auch sein Bischof Saul mußten ihre Unbotmäßigkeit dem Emir gegenüber mit Kerkerhaft<sup>129</sup> bitter büßen. Während jedoch Eulogius in der Haft innerlich reifte und die Zeit für die Fertigstellung seiner apologetischen Werke<sup>130</sup> nutzte, brach Sauls Widerstand vollkommen zusammen. Zwar wurden beide Kleriker auf Bewährung aus der Haft entlassen, doch tauchte Saul sofort unter, während Eulogius seine schriftstellerische Tätigkeit in aller Öffentlichkeit fortsetzte, die Lauheit seiner Glaubensgenossen tadelte und das muslimische Regime direkt attackierte. Einzig die Toledaner Wahlsynode<sup>131</sup> bewies Mut, indem sie *sede vacante* Eulogius noch im Jahre 858 während eines Aufstands zum Primas Spaniae kürte. Inzwischen erreichte Eulogius die Nachricht von seiner Wahl auf dem Weg zum Kerker, diesmal gab es kein Pardon seitens des Emirs; er wurde am 11. März 859 enthauptet, sein Leichnam später in der Kirche San Zoilo ohne großen Prunk<sup>132</sup> beigesetzt. Die Kathedra von Toledo blieb aus respektvoller Pietät dem Blutzengen Christi gegenüber einige Zeit verwaist. Vier Tage später folgte dem Diener Gottes die hl. Jungfrau Leocritia (Liciosa mit Ordensnamen)<sup>133</sup> nach, die einer »schmutzigen« Mischlingsfamilie (*ex gentiliium fæce*) entstammte, insgeheim aber die Taufe empfing und den katholischen Glauben in aller Stille praktizierte, um schließlich von den Muslimen als »Apostata-

<sup>126</sup> *ex rebus miserorum in miseriam animæ suæ cæpisset thesaurizare* (CSM II,548,2,5f).

<sup>127</sup> Vgl. den Index in CSM II, 717.

<sup>128</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 203; CSM II, 433–435.

<sup>129</sup> Man kann Eulogius kaum vorwerfen, er habe sich zum Martyrium vorgedrängt. Denn zunächst konnte er sich seinen Häschern erfolgreich entziehen, vgl. die lebendige Schilderung der Flucht, welche der Einkerkierung vorausging: CSM II, 433f.

<sup>130</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 204.

<sup>131</sup> Vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 207.

<sup>132</sup> Vgl. die knappe Notiz in CSM II,343. Der Gedenktag ist der Tag der Translation, da der Todestag (11. März) ständig in die Fastenzeit fällt, wie der Erzähler anmerkt.

<sup>133</sup> *aquis salutaribus tincta et occulte fidei Christi imbuta enituit*: CSM I,337,13.

tin« hingerichtet zu werden. Wie so oft, stammte auch in diesem Falle der Kläger aus der eigenen Familie.

Mit dem gewaltsamen Märtyrertod des Eulogius verstummte zunächst<sup>134</sup> die laute Klage über die Christenverfolgungen in Córdoba. Eulogius' Jugendfreund Alvar schrieb die Vita des Neomärtyrers<sup>135</sup> nieder und setzte die literarische Fehde mit den Gegnern im Episkopat unbeirrt fort. Die Einheit unter den spanischen Bischöfen war nach dem vorzeitigen Tod ihres Primas vollends auseinandergebrochen. Die dogmatischen Streitigkeiten sind dabei nur das äußere Indiz für die viel tiefere Uneinigkeit in der eigentlich entscheidenden Frage, welchen Kurs man gegenüber den maurischen Herren zu fahren habe. Die Witizianer<sup>136</sup> um den umtriebigen Metropoliten Reccafredo hatten sich mit ihrer Beschwichtigungspolitik vorerst durchgesetzt, während die Minderheit und die Äbte weiterhin Klartext sprachen und die Dinge nicht beschönigten. Die Verfolgung ging indes weiter, wenn wir nur an das Martyrium der hl. Dhabha<sup>137</sup> denken, die sich unter Emir ʿAbd-Allāh<sup>138</sup> zu Beginn des zehnten Jahrhunderts zur Gottheit Christi bekannte und Mohamed einen Lügenpropheten schalt, oder das Keuschheitsmartyrium des hl. Pelagius (Pelayo)<sup>139</sup> in Erwägung ziehen, der dreizehnjährig in Kriegsgefangenschaft geriet, sich den päderastischen Nachstellungen des Emirs standhaft widersetzte und seine Treue zu Christus mit dem Tode besiegelte.

Abschließend sei noch ein Wort über die eher zögerliche und vom Episkopat der Baëtica nicht gerade enthusiastisch geförderte Verehrung der Neomärtyrer gesagt. Erst durch die Translation der Gebeine der heiligen Georgius monachus, Aurelius und Nathalia nach Paris<sup>140</sup> fand der Kult der spanischen Neomärtyrer im Frankenreich nördlich der Pyrenäen weite Verbreitung und zahlreiche neue Anhänger im Zeitalter der beginnenden Reconquista.

<sup>134</sup> Der Abt Samson erwähnt in seinem Apologeticum noch einen weiteren anonymen Märtyrer für das Jahr 864, der wegen seiner Lästerungen gegen Mohamed enthauptet wurde, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 208.

<sup>135</sup> Vgl. CSM I, 330–343.

<sup>136</sup> CAGIGAS, *Mozárabes*, 204, nennt sie *la mayoría witiziana y acomodante*.

<sup>137</sup> Zu den unedierten arab. Akten vgl. LÉVI-PROVENÇAL, I, 231s; der Verfasser dieses Beitrags weiß sich zudem Frau Dr. Rocio Daga-Portillo zu besonderem Dank verpflichtet, die ihn während der 9<sup>th</sup> International Christian Arabic Conference (19–21 Juli 2012 auf Malta) auf den unschätzbaren Wert der unedierten muslimischen Gerichtsakten für die Geschichte der Cordubenser Märtyrer hingewiesen hat.

<sup>138</sup> Dieser Omaid trug noch den Titel Emir, während sich schon sein Neffe und Nachfolger (ab 912) mit dem Titel »Kalif« schmückte.

<sup>139</sup> Vgl. SIMONET, *Historia*, 592.

<sup>140</sup> Vgl. PL CXV, 939–960; zu den Heiligen vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 215; zur Translation der Gebeine des Eulogius und der Leocritia 883 nach Oviedo, vgl. CAGIGAS, *Mozárabes*, 270.

# Das Messopfer im kirchlichen Gesetzbuch. Kontinuität und Wandel<sup>1</sup>

Von Gero P. Weishaupt, 's Hertogenbosch

Das liturgische Recht stellt einen Teil des Kirchenrechtes dar<sup>2</sup>. Wir treffen es vor allem in den Normen und Rubriken der liturgischen Bücher an: im Messbuch, in den Ritualien und Benediktionalien. Liturgierechtliche Normen finden sich aber auch in einem allgemeineren Rahmen im Gesetzbuch der Kirche, dem Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC/1983). Dieser Beitrag beschränkt sich auf die einschlägigen Canones des CIC/1983, insoweit sie die Feier des Messopfers bzw. die Eucharistie betreffen. Ausgeklammert werden demnach die Spezialnormen, die die liturgischen Handlungen festlegen, also den Ritus der Messfeier betreffen. Es soll vielmehr dargelegt werden, wie das Gesetzbuch von 1983 die lehrmäßigen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf das Messopfer übernommen hat. Ziel ist es, Kontinuität und Wandel der Canones über das Messopfer im Gesetzbuch von 1983 in Bezug auf das Gesetzbuch von 1917 aufzuzeigen.

Nachdem auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgegebenen theologischen Prämissen der Canones über die Eucharistie eingegangen worden ist, werden – ausgehend von zwei theologischen Leitcanones – die einschlägigen Normen des CIC/1983, die mit der Lehre vom Messopfer eng verbunden sind, besprochen und mit den jeweiligen Canones des CIC/1917, soweit sie als Quelle den neuen Canones zugrunde liegen, verglichen. Am Ende folgt eine Zusammenfassung und ein kurzes Ergebnis.

## 1. Theologische Prämissen. Das Zweite Vatikanische Konzil

Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dem Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das ich auf der 13. »Kölner Liturgischen Tagung« in Herzogenrath bei Aachen am 3. Dezember 2010 habe halten sollen. Aus zeitlichen Gründen mußte der Vortrag jedoch ausgefallen.

<sup>2</sup> Vgl. H. SOCHA, *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici* (MK), hrsg. von K. Lüdicke, Essen seit 1985 (Loseblattwerk), 14. Erg.Lfg., Stand 1991, 2/1, Rdnr. 2: »Das liturgische Recht umfaßt die Gesamtheit der gesetzten und gewohnheitsrechtlichen Normen, die den Vollzug der gottesdienstlichen oder liturgischen Handlungen [...] regeln [...]. Es gliedert sich in die *rein liturgischen* Bestimmungen, die den Ritus, d.h. den Hergang der gottesdienstlichen Funktionen und die Gebetstexte, festlegen (ius stricte liturgicum), und in die zum Schutz der Liturgie erlassenen disziplinären Bestimmungen (ius de re liturgica ...).«

<sup>3</sup> *Sacrosanctum Concilium* (SC), Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Art. 47, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Zusatzband 1, Freiburg 1966, 49 f.

Mit diesem theologisch prägnanten Satz formuliert die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils in nuce die theologische Grundlage für seine weiteren Ausführungen über die heilige Eucharistie. Der Text läßt einerseits Anklänge an die Lehre vom Messopfer des Trienter Konzils erkennen (»um so der Kirche, seiner geliebten Braut, ein sichtbares ... Opfer zurückzulassen«)<sup>4</sup>, andererseits zitiert er Augustinus (»das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Liebe, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe«)<sup>5</sup>, und mit dem Worten »in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit geben wird« die Antiphon zum Magnifikat in der 2. Vesper des Fronleichnamfestes im *Breviarium Romanum*<sup>6</sup>. Der Text läßt das Bestreben der Konzilsväter erkennen, die Liturgiereform, und hier insbesondere die Reform des Messordo, der Eucharistiefeier, an die Tradition, namentlich in Weiterführung der Lehre des Konzils von Trient vom heiligen Messopfer, anzuknüpfen, ohne selber eine diesbezügliche systematische Lehre vorlegen zu wollen<sup>7</sup>. Der Opferaspekt der heiligen Messe wird auch an anderen Stellen des Zweiten Vatikanischen Konzils hervorgehoben. So lehren die Konzilsväter unter Berufung auf einschlägige Texte des Konzils von Trient und die Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. z.B. in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* im Zusammenhang mit dem Dienstamt des Priesters:

Auf der Stufe des Dienstamtes haben sie Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christi (1 Tim 2, 5) und verkünden alle das Wort Gottes. Am meisten üben sie ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung (*in eucharistico cultu vel synaxi*) aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat (vgl. Hebr 9, 11 s 28) im Messopfer (*in sacrificio Missae*) bis zur Wiederkunft des Herrn (vgl. 1 Kor 11, 26) vergegenwärtigen und zuwenden (*repraesentant et applicant*)<sup>8</sup>.

Zu diesem zentralen und wesentlichen Aspekt der Eucharistiefeier als Opfer und der konstitutiven Aufgabe des Priesters zur Darbringung und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers tritt allerdings ein weiterer Aspekt hinzu, der sich aus der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, herleitet: die Lehre des Konzils über die Kirche als *priesterliches Volk Gottes*<sup>9</sup> und als Mystischen Leib Christi. Durch die Taufe

<sup>4</sup> Denzinger Schönmetzer (DS), 983.

<sup>5</sup> Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus* XXVI, cap. VI, n. 13: P 35, 1613.

<sup>6</sup> *Breviarium Romanum*, Antiphon zum Magnifikat in der 2. Vesper des Fronleichnamfestes.

<sup>7</sup> Die Liturgiekonstitution ist eine dogmatische Konstitution, weil sie dogmatische Lehren voraussetzt und zitiert.

<sup>8</sup> *Lumen Gentium* (LG), Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 28, in: LThK, Zusatzband I, 249.

<sup>9</sup> LG, 10: „Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr. 5, 1–5), hat das neue Volk zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht (vgl. Apk 1, 6; 5, 9–10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2, 4–10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. App 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 (1 Petr 3, 15)«, in: LThk, Zusatzband I, 181 f.

wird der Mensch Teil des Volkes Gottes und Glied am mystischen Leib des Herrn.

Die Kirche als Volk Gottes ist allerdings hierarchisch gegliedert. Diese Gliederung ergibt sich aus der unterschiedlichen Teilhabe an dem einen Priestertum Christi, die durch die Taufe und die besondere Weihe grundgelegt wird. Darum erinnert das Zweite Vatikanische Konzil daran, dass das allgemeine Priestertum aller Getauften und das besondere Priestertum der geweihten Amtsträger, also das hierarchische Priestertum, sich »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« voneinander unterscheiden (*essentia et non gradu tantum differant*). »Der entscheidende theologische Grund für den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden konkreten Formen des christlichen Priestertums ist also in der Natur des einzigen Priestertums Christi selbst zu suchen, an dem auf ihre je besondere Weise sowohl das auf der Taufe gründende als auch das auf der Priesterweihe gründende Priestertum unmittelbar teilhaben«<sup>10</sup>.

Damit greift das Zweite Vatikanische Konzil auf die Enzyklika *Mediator Dei* von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1947 zurück, der die auf biblischer und patristischer Grundlage fußende Unterscheidung zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem Amtspriestertum im Zusammenhang mit der Liturgie darlegt.<sup>11</sup> Pius XII. erinnert daran, dass die Christgläubigen durch die Taufe Glieder des mystischen Leibes des Priesters Christus werden. Dadurch wird ihnen gleichsam ein Prägema (*character*) eingeprägt, der sie zum göttlichen Kult bestimmt. Auf diese Weise nehmen sie entsprechend ihrem Stand (*condicio*) am Priestertum Christi teil. Darum opfern sie auf ihre Weise in der Feier der Eucharistie mit. Während es ausschließlich dem Priester, der kraft seiner Weihe in der Person Christi handelt, zukomme, das unblutige Opfer (*incruenta immolatio*) auf dem Altar gegenwärtig zu setzen (*super altare praesens redditur*), würden die Gläubigen zusammen mit dem Priester gleichsam das Opfer darbringen, wodurch die Darbringung (*oblatio*) des Volkes auf den liturgischen Kult bezogen wird (*ad ipsum liturgicum refertur cultum*).<sup>12</sup>

Von dieser auf der Heiligen Schrift und der Tradition gründenden Linie ausgehend formuliert das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche:

Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägema zur christlichen Gottesverehrung bestellt (*ad cultum religionis christianae caractere deputantur*), und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen. Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. [...] In der Teilnahme am eucharistischen Opfer (*eucharisticum sacrificium*), der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm (*divinam Victimam Deo offerunt atque seipsos cum Eo*); so übernehmen sie bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil, sowohl in der Darbringung, wie in der heiligen Kommunion, nicht unterschiedslos, sondern jeder auf seine Art. Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistiefeier (*in sacra synaxi*) gestärkt, stellen sie so-

<sup>10</sup> L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, in: *Lehrbuch zur katholischen Theologie*, Bd XII = AMATECA, Paderborn 1995, 171.

<sup>11</sup> Siehe hierzu ausführlicher A. DULLES, *Nature, Mission, and Structure of the Church*, in: *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford 2008, 25–35, besonders 31–32.

<sup>12</sup> DS, 3851–3852.

dann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocherhabene Sakrament (*augustissimo sacramento*) sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar<sup>13</sup>.

Das allgemeine Priestertum befähigt und berechtigt die getauften Christgläubigen zur aktiven Teilnahme (*participatio actuosa*) an der eucharistischen Opferfeier.

Die Eucharistiefeier wird somit nicht mehr als eine liturgische Handlung nur der Priester dargestellt, sondern als die liturgische Haupthandlung der ganzen Kirche, an der der Gläubige aktiv teilnehmen soll, 'nicht unterschiedslos, sondern jeder auf seine Art'<sup>14</sup>.

Gemeinsames Priestertum und das besondere Priestertum sind darum einander zugeordnet, »das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil«<sup>15</sup>.

Dank ihrer in der Taufe gnadenhaft erworbenen Teilhabe am allgemeinen Priestertum Christi üben die Christgläubigen ihr Priestertum aus in der Opferfeier der heiligen Messe. Mit dem geweihten Amtspriester bringen sie ihre eigenen Gebete und Gaben, ihre eigenen geistlichen Opfer, dar und fügen sie in das vom geweihten Priester in der Person Christi gegenwärtig gesetzte Opfer Christi am Altare ein. Darum, so die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution,

richtet die Kirche ihre Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zeugen beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt und fromm, tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei<sup>16</sup>.

Diese Sichtweise des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Eucharistie als Opfer der ganzen Kirche, an der Priester und Gläubige auf unterschiedliche, aber auf einander zugeordnete Weise teilnehmen, prägen auch die einschlägigen Aussagen und Normen des Kirchlichen Gesetzbuches von 1983 über die Heiligste Eucharistie.

## 2. Theologische Grundaussagen des Kirchlichen Gesetzbuches

Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 (CIC/1983), das im Zuge der durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Reform des kirchlichen Lebens im allgemeinen und der Liturgie im besonderen herausgegebene Gesetzbuch der Katholischen Kirche des Lateinischen Ritus<sup>17</sup>, behandelt die Normen über die Eucharistie im vierten Buch über den Heiligendienst der Kirche im Rahmen des Sakramentenrechtes

<sup>13</sup> LG, Art. 11.

<sup>14</sup> L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, 169.

<sup>15</sup> LG, Art. 10.

<sup>16</sup> SC, Art. 48.

<sup>17</sup> Die Normen des Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen (CCEO/1990) werden im Rahmen des vorgegebenen Themas nicht besprochen.

(1. Teil). Der dritte Titel über die heiligste Eucharistie legt in 75 Canones die Normen über die Feier der Eucharistie (cann. 894–933), ihre Aufbewahrung und Verehrung (cann. 934–944) und die Mess-Stipendien (cann. 945–958) fest. Den rechtlichen Bestimmungen setzt der Gesetzgeber zwei theologische Grundaussagen voran, die als Leitcanones zwar keine normative Kraft haben, aber im Spiegel der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils die theologischen Grundlagen der nachfolgenden Canones prägnant formulieren. Es handelt sich um die cann. 897 und 898.

Can. 897<sup>18</sup>

Das erhabenste Sakrament (*augustissimum sacramentum*) ist die heiligste Eucharistie, in der Christus der Herr selber enthalten ist (*continetur*), als Opfer dargebracht (*offertur*) und genossen wird (*sumitur*); durch sie lebt und wächst die Kirche beständig. Das eucharistische Opfer (*sacrificium eucharisticum*), die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn (*memoriale mortis et resurrectionis Domini*), in dem das Kreuzesopfer immerdar fort dauert (*in quo Sacrificium crucis in saecula perpetuatur*), ist für den gesamten Gottesdienst und das gesamte christliche Leben Gipfelpunkt und Quelle (*culmen et fons*); durch dieses Opfer wird die Einheit des Volkes Gottes bezeichnet und bewirkt sowie der Aufbau des Leibes Christi vollendet. Die übrigen Sakramente und alle kirchlichen Werke des Apostolats hängen nämlich mit der heiligsten Eucharistie zusammen und sind auf sie hingeordnet.

Der Canon bezeichnet die Eucharistie als das »erhabenste Sakrament« und begründet dies zunächst im Lichte des Konzils von Trient<sup>19</sup> mit der Realpräsenz Christi (*continetur*), dem Opfer- (*offertur*) und dem Mahlcharakter (*sumitur*). Dabei übernimmt er die tridentinische Trias *continetur*, *offertur* und *sumitur* unmittelbar aus can. 801 des *Codex Iuris Canonici* 1917 (CIC/1917)<sup>20</sup>, der als Quelle für den heutigen can. 897 genannt wird.<sup>21</sup> Konform der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zieht der Gesetzgeber auf dem Boden der Tradition die Linie weiter, indem er die ekklesiologische Dimension der eucharistischen Opferfeier hervorhebt. Mit dem nachfolgenden Hinweis, dass die Kirche durch die Eucharistie lebt und beständig wächst, wird herausgestellt, dass das eucharistische Opfer Feier der ganzen Kirche ist und die Kirche sich in ihr selber darstellt. Dieser ekklesiologische Aspekt des eucharistischen Opfers wird dann nochmal betont mit dem Hinweis, dass die Eucharistie »Gipfelpunkt und Quelle« des gesamten christlichen Lebens ist und dass durch dieses Opfer die Einheit der Kirche als Volk Gottes bezeichnet und bewirkt wird. Das ganze Leben der Kirche, ihre Sakramente und ihre Werke des Apostolates sind aufs engste mit der eucharistischen Opferfeier verbunden. Der Gesetzgeber situiert mit

<sup>18</sup> Die deutsche Übersetzung der Canones sind dem *Codex des Kanonischen Rechtes*, lateinisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben im Auftrag der Deutschen und Berliner Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen – Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg, Kevelaer 1983, entnommen.

<sup>19</sup> DS 1636–1637, 1639–1641, 1651, 1654.

<sup>20</sup> Can. 801 (CIC 1917): In sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur. (In der heiligsten Eucharistie ist Christus selber unter den Gestalten von Brot und Wein enthalten, wird er geopfert und genossen. Übersetzung: GPW).

<sup>21</sup> Vgl. *Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium et indice analytico-alphabetico auctus, PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERE-TANDO, Città del Vaticano 1983.

dieser Akzentsetzung getreu den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils die Eucharistie in einen ekklesiologischen Zusammenhang. Die Eucharistie ist das Zentrum, die Herzmitte der Kirche, weil in ihr Christus als das geopfert Paschalamme und der auferstandene Herr real gegenwärtig kommt und die Kirche aus diesem Paschamysterium Christi lebt.

Wenn der Gesetzgeber das eucharistische Opfer in einer Apposition näherhin als eine »Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn« (*memoriale mortis et resurrectionis Domini*) kennzeichnet, dann weist er einerseits darauf hin, dass das Messopfer die Feier des Paschamysteriums ist, die Feier des Todes und Auferstehung, andererseits aber, dass diese Feier nicht nur eine mentale Erinnerung an ein in der Vergangenheit stattgefundenes Ereignis ist, sondern ein anamnetisches Gegenwärtigsetzen dieses Paschamysteriums in die feiernde Gemeinschaft der Gläubigen. Damit erfüllt der Priester den Auftrag des Herrn an die Apostel, das Kreuzesopfer zu seinem Gedächtnis immer auf neue zu vergegenwärtigen, bis der Herr wiederkommt. Den Ausdruck »Gedächtnis des Todes und der Auferstehung« übernimmt der Gesetzgeber wörtlich aus Art. 47 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, das sich seinerseits dabei auf das Tridentinische Konzil stützt, das den Begriff des »Gedächtnisses« (*memoria*) verwendet<sup>22</sup>. Sowohl in der Liturgiekonstitution als auch in can. 897 wird das tridentinische »Gedächtnis« wiedergegeben mit »Denkmal« (*memoriale*). Derselbe Ausdruck findet sich auch im *Prooemium* der Allgemeinen Einführung (*Institutio Generalis*) zur dritten *Editio Typica* des Römischen Messbuches Pauls VI.<sup>23</sup> Mit dem Ausdruck »memoriale« (Denkmal) wird getreu der Tradition (man denke an den Hymnus des heiligen Thomas von Aquin *Adoro te devote*, wo es u. a. heißt: *O memoriale mortis Domini*, und an die 6. Lesung im *Breviarium Romanum* von Fronleichnam, das dem Opusc. 57 desselben Kirchenlehrers entnommen ist), nicht nur der »bloß mentale, sondern sakramental-reale Charakter des Gedächtnisses unterstrichen«<sup>24</sup>. So lehrt der Katechismus der Katholischen Kirche:

Im Sinne der Heiligen Schrift ist das Gedächtnis (*memoriale*) nicht nur ein Sich-Erinnern an Ereignisse der Vergangenheit, sondern die Verkündigung der großen Taten, die Gott für die Menschen getan hat. In der liturgischen Feier dieser Ereignisse werden sie gegenwärtig und wieder lebendig (*praesentes fiunt et actuales*)<sup>25</sup>.

Die Darbringung des eucharistischen Opfers als Gegenwärtigsetzung des Paschamysteriums ist allerdings nicht nur eine Angelegenheit des Priesters. Da sie eine Handlung der *ganzen* Kirche ist, sind die getauften Christgläubigen aktiv dabei miteinbezogen aufgrund ihrer eigenen Teilhabe am Priestertum Christi. Die eucharisti-

<sup>22</sup> Vgl. DS 1638; 1644; 1740.

<sup>23</sup> Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. cura recognitum. *Institutio Generalis* ex editione typica Tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina sacramentorum excerpta, Città del Vaticano, n. 2.

<sup>24</sup> E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* = Reihe lebendiger Gottesdienst, Regensburg 1972, 131.

<sup>25</sup> Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), München 1993, Nr. 1363. Vgl. auch Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Compendium Eucharisticum*, Città del Vaticano, 2009, 23.

sche Opferfeier ist darum eine Feier des *ganzen* priesterlichen Gottesvolkes, das sich in zwei Formen des Priestertums manifestiert, dem allgemeinen aller Christgläubigen und dem besonderen des hierarchischen Priestertums. In can. 897 gelingt es somit dem Gesetzgeber, sowohl die tridentinische wie auch die darauf aufbauende ekklesiologische Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf die eucharistischen Opferfeier als ein Handeln der ganzen Kirche, wie sie vor allem in der Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. vorbereitet worden ist, miteinander zu verbinden und als Einheit darzustellen.

Nachdem der Gesetzgeber im nachfolgenden ebenfalls grundlegenden can. 898<sup>26</sup> im Sinne des oben zitierten Artikels 48 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* die Gläubigen zur aktiven Teilnahme an der eucharistischen Opferfeier aufruft und damit hervorhebt, dass die Eucharistiefeier »nicht alleiniger Vollzug des zelebrierenden Priesters« ist, »sondern eine Feier der gesamten anwesenden Gemeinde, in der jeder all das, aber auch nur das tun soll, was ihm aufgrund seiner Weihe und seines Dienstes zukommt (vgl. SC Art. 28)<sup>27</sup>, sowie die Seelsorger daran erinnert, dass sie die Gläubigen zu dieser Pflicht hinzuführen haben, wendet er sich mit can. 899 der Eucharistiefeier im besonderen zu. Der Gesetzgeber macht hier grundsätzliche Aussagen über den Zelebranten (§ 1), die mitfeiernden Christgläubigen (§ 2) und die Ordnung der eucharistischen Opferfeier.

Can. 899 § 1 erwähnt die konstitutive Aufgabe des Priesters in der Eucharistiefeier sowie die durch ihn ermöglichte Realpräsenz Christi und seines Opfers, wenn es da heißt:

Die Feier der Eucharistie ist eine Handlung Christi selbst und der Kirche, in ihr bringt Christus der Herr durch den Dienst des Priesters sich selbst, unter den Zeichen von Brot und Wein wesenhaft (*substantialiter*) gegenwärtig, Gott dem Vater dar und gibt sich den Gläubigen, die in seinem Opfer vereint sind, als geistliche Speise.

Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester, *Presbyterorum ordinis*, stellt in Art. 13, den der Gesetzgeber als eine der Quellen des can. 899 nennt, unter Berufung unter anderem auf Thomas von Aquin und das Missale Romanum von 1962 klar:

Im Dienst des Heiligen, vor allem beim Meßopfer, handeln die Priester in besonderer Weise an Christi Statt, der sich für das Heil der Menschen zum Opfer hingab. Darum sind sie aufgefordert, das nachzuahmen, was sie vollziehen; weil sie das geheimnisvolle Geschehen des Todes unseres Herrn vergegenwärtigen, sollen sie auch ihren Leib mit seinen Fehlern und Begierden zu ertönen trachten. ... Während sich so die Priester mit dem Tun des Priesters Christi verbinden, bringen sie sich täglich Gott ganz dar und genährt mit dem Leib Christi, erhalten sie wahrhaft Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Can. 898: Die Gläubigen sind zu größter Wertschätzung der heiligsten Eucharistie gehalten, indem sie tätigen Anteil an der Feier des erhabenen Opfers nehmen, in tiefer Andacht und häufig dieses Sakrament empfangen und es mit höchster Anbetung verehren; die Seelsorger, welche die Lehre über dieses Sakrament darlegen, haben die Gläubigen gewissenhaft über die Verpflichtung zu belehren.

<sup>27</sup> R. ALTHAUS, *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici* (MK), hrsg. von K. Lüdicke, Essen seit 1985 (Loseblattwerk), Stand 2004, 898/3.

<sup>28</sup> *Presbyterorum ordinis* (PO), Art. 13.

Die eucharistische Opferfeier ist weder ein Schauspiel, dem man als Zuschauer beiwohnt, noch eine Symbolfeier, in der es nur um ein Sich-Erinnern an das historische Leiden, Sterben und Auferstehen Christi geht. Vielmehr ist sie ein Eingreifen Gottes in die Geschichte des Menschen, der in dieses Handeln Gottes einbezogen wird<sup>29</sup>. Darum sieht der Gesetzgeber die Eucharistiefeier in Anlehnung an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine Handlung Christi selber und seiner Kirche. Christus und sein Opfer werden durch den Dienst des Priesters unter den sichtbaren Gestalten von Brot und Wein »wesenhaft« (*substantialiter*) in die die Eucharistie feiernde Gemeinschaft real gegenwärtig gesetzt. Dank dieser wesenhaften Gegenwart können Priester und Gläubige sich mit Christus vereinen, der sich ihnen zur Speise gibt. Das Adverb *substantialiter* (wesenhaft) ist im Licht der Eucharistienzyklika *Mysterium Fidei* Papst Pauls VI. vom 3. September 1965 zu verstehen, die ebenfalls als Quelle zu diesem Canon angeführt wird. In *Mysterium Fidei* hat Paul VI. die kirchliche Lehre von der Transsubstantiation (Wesensverwandlung) von Brot und Wein während der Konsekration verteidigt und deren Angemessenheit für das, was durch die Konsekrationsworte des Priesters mit den eucharistischen Gaben von Brot und Wein geschieht, erläutert<sup>30</sup>.

Die eucharistische Opferfeier ist als Handlung Christi und der Kirche eine hierarchisch geordnete Feier. Das verwirklicht sich vor allem dann, wenn, wie § 2 betont, der Bischof das Opfer darbringt. Als hierarchisch geordnete Feier hat jeder – Priester, Diakon und Gläubige – auf seine Weise daran teil »gemäß der Verschiedenheit der Weihen und der liturgischen Dienstes«<sup>31</sup>.

§ 3 des can. 899 hebt hervor, dass die Ordnung der Eucharistiefeier gemäß den liturgischen Normen und Riten auf den fruchtbaren Empfang der Früchte des Messopfers hingeordnet sind<sup>32</sup>. Es ist nicht Aufgabe eines Gesetzbuches, die Lehre von den Messopferfrüchten darzulegen. Sie sind darum hier nur implizit (und nicht ausschließlich) angesprochen<sup>33</sup>. Diese Lehre ist rechtlich relevant für die Normen über

<sup>29</sup> D. MUSSONE, *L'Eucharistia nel Codice di Diritto Canonico. Commento ai Can. 897–958*, Città del Vaticano 2002, 30.

<sup>30</sup> Paulus VI, *Mysterium Fidei*, Litterae Encyclicae de doctrina et cultu SS. Eucharistiae, in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgica I* (1963–1973) composuit et indice auxit Reiner Kaczynski a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino, Rdnr. 439–444.

<sup>31</sup> Can. 899 § 2: In der eucharistischen Versammlung wird das Volk Gottes unter der Leitung des Bischofs oder des unter seiner Autorität stehenden Priesters, die an Christi Statt handeln, zur Einheit zusammengerufen; alle anwesenden Gläubigen, sei es Kleriker oder Laien, wirken zusammen, indem jeder auf seine Weise gemäß der Verschiedenheit der Weihen und der liturgischen Dienste teilnimmt.

<sup>32</sup> Can. 899 § 3: Die Feier der Eucharistie ist so zu ordnen, daß alle Teilnehmer daraus die reichsten Früchte erlangen, zu deren Empfang Christus der Herr das eucharistische Opfer eingesetzt hat.

<sup>33</sup> Die Messopferfrüchte sind Wirkungen des Messopfers als eines Lob- und Dank-, Sühne- und Bittopfers. Vgl. D. MUSSONE, *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico*, 35 f. Seit Scotus wird unterschieden zwischen der allgemeinen Messfrucht (*fructus generalis*), die unabhängig von der Intention des Priesters der ganzen Kirche zukommt, und zwar den Lebenden und Verstorbenen, die besondere Messfrucht (*fructus specialis, ministerialis* oder *medius*), die den Personen zugute kommt, für die das Messopfer dargebracht wird, und die persönliche Messfrucht (*fructus specialissimus* oder *personalis*), die dem Priester als Diener und Stellvertreter Christi und den mitopfernden Gläubigen zuteil wird. Vgl. L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, 11. Auflage, Bonn 2005, 563. D. MUSSONE, op. cit., 36.

das Mess-Stipendium (cann. 945–958), auf die im Blick auf das Messopfer in can. 945 noch einzugehen sein wird.

### 3. Umsetzung der theologischen Aussagen über das Messopfer in den Normen des Codex Iuris Canonici 1983

#### 3.1 Sakramentale Vergegenwärtigung des Meßopfes allein durch den Priester

Im nachfolgenden Artikel werden in 11 Canones die Normen bezüglich des Zelebranten und des Spenders der Eucharistie dargelegt. Can. 900 stellt fest, dass »Zelebrant, der an Christi Statt das Sakrament der Eucharistie zu vollziehen vermag«, »nur der gültig geweihte Priester ist« (*solus sacerdos valide ordinatus*). Der gültig geweihte Priester ist der einzige, durch den das Opfer gegenwärtig gesetzt wird, wenn er die Wandlungsworte ausspricht. Nur die Priester verfügen über diese Vollmacht. So formulierte es das Kirchliche Gesetzbuch von 1917 (CIC/1917)<sup>34</sup>. Christus hat diese Vollmacht einzig seinen Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen mit den Worten: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22, 19). Dies ist der Glaube der Kirche, der in verschiedenen Konzilien zum Ausdruck gebracht worden ist<sup>35</sup>. Das Zweite Vatikanische Konzile formuliert diesen Glauben an verschiedenen Stellen. In *Lumen Gentium* 10 heißt es in Abgrenzung zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften z. B.:

Der Amtspriester (*Sacerdos ministerialis*) ... bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat (*potestate sacra qua gaudet*), das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer (*sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit*) und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit (*oblationem Eucharistiae concurrunt*) und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Dankagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe<sup>36</sup>.

Das Konzil betont die Unterscheidung zwischen dem gemeinsamen, dem königlichen Priestertum aller Getauften, und dem hierarchischen oder Amtspriestertum der geweihten Priester. Die jeweilige andere Teilhabe an dem einen Priestertum Christi begründet eine je andere Weise der Darbringung des eucharistischen Opfers. Pius XII. hatte schon in *Mediator Dei* diese Unterscheidung zwischen der Darbringung des Opfers durch den Priester und jener der Gläubigen erläutert. Dem Priester komme es kraft seiner besonderen Weihe ausschließlich zu, das eucharistische Opfer auf unblutige Weise auf dem Altar gegenwärtig zu setzen. Das tue er in der Person Christi, nicht in der Person der Gläubigen. An diesem im strikten Sinne dargebrachten Messopfer wirken die Gläubigen jedoch mit, insofern sie nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern gemeinsam mit ihm gewissermaßen das Opfer darbringen. Durch diese Teilhabe wird das Opfer des Volkes auf die liturgische Kulthandlung bezogen<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Can. 802: Potestatem offerendi Missae sacrificium habent soli sacerdotes.

<sup>35</sup> Vgl. D. MUSSONE, op. cit., 40, hier die Fußnoten 4 und 5.

<sup>36</sup> LG, 10.

<sup>37</sup> DS, 3852.

Diese unterschiedlichen Weisen der Darbringung des Opfers bedeutet allerdings keinen Gegensatz, vielmehr sind beide Formen des Opfern aufgrund der unterschiedlichen Teilhabe am Priestertum Christi aufeinander bezogen und bilden das eine Opfer der Kirche.

Wie Christi Priestertum in seinem Kreuzesopfer eine Linie von unten nach oben aufweist, so auch das Weihepriestertum in der Vollmacht, in der Person Christi das eucharistische Opfer zu feiern, und zwar inmitten und im Namen des christlichen Volkes. Die Eigenart, das Wesen des Amtspriestertums ist also von dieser besonderen Teilnahme an der von oben nach unten und von unten nach oben gehenden Mittlerschaft Christi zu bestimmen. An diesem mittlerischen Schnittpunkt zu stehen ist eigene Berufung. Die Gläubigen sind in diesen Prozeß heiligen Tausches hineingenommen, und erst das Zusammenwirken von besonderem und gemeinsamem Priestertum ergibt die volle priesterliche Wirklichkeit des Gottesvolkes<sup>38</sup>.

Diese Zuordnung beider Formen des einen Opfers darf allerdings nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, als ob das Opfer der Gläubigen mitkonstitutiv sei für das Messopfer. Dieses kommt ausschließlich zustande durch das besondere Priestertum des geweihten Amtstragers, also nicht erst also durch das Mitopfern in der Kraft des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Auch eine Messe ohne Teilnahme nur eines Gläubigen ist eine vollgültige eucharistische Opferfeier<sup>39</sup>.

In Artikel 28 von *Lumen Gentium* wird die ausschließliche Vollmacht des Priesters zur Feier des heiligen Messopfers als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers im Zusammenhang mit dessen Zuordnung zum Bischofsamt formuliert:

Die Priester haben zwar nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden . . . . Am meisten üben sie ihr Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat (vgl. Hebr 9, 11 bis 28), im Meßopfer bis zur Wiederkunft des Herrn (vgl. 1 Kor 11, 26) vergegenwärtigen und zuwenden (*repräsentant et applicant*)<sup>40</sup>.

Auf dem Hintergrund dieser Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die un-zweideutig die Glaubenslehre der Kirche vom geweihten Priester formulieren, ist can. 900 zu verstehen und zu deuten, nach dem nur der gültig geweihte Priester an Christi Statt das Sakrament der Eucharistie vollziehen kann, d.h. das Opfer vergegenwärtigen und die Früchte des Messopfers auf besondere Intentionen zuwenden kann. Die Gläubigen nehmen auf ihre Weise an diesem Opfer aktiv teil.

### 3.2 Zuwendung (Applikation) der Messopferfrüchte

Eine Konsequenz der Glaubenslehre von der Messe als des durch den geweihten Priester vergegenwärtigten Kreuzesopfers Christi ist die Möglichkeit der Zuwen-

<sup>38</sup> A. GRILLMEIER, Kommentar zum zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in *LThK*, Zusatzband I, 183.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu can. 904, der sagt, dass auch eine Messe ohne Teilnahme von Gläubigen eine Handlung Christi und der Kirche ist. Auf diesen Canon wird unter Abschnitt 3.3 näher einzugehen sein.

<sup>40</sup> LG, 28.

dung der Opferfrüchte. Die Messopferfrüchte sind die geistlichen Wirkungen des Messopfers<sup>41</sup>. Can. 901 nennt diese Möglichkeit:

Der Priester kann die Messe für jedermann, für Lebende und für Verstorbene, applizieren.

Es ist Lehre der Kirche, dass auch den Verstorbenen im Reinigungszustand (»Fegfeuer«), die Teil der Kirche sind, die Messopferfrüchte zuteil werden. So lehrt das Konzil von Trient, dass das Messopfer als Sühnopfer den Verstorbenen im Purgatorium (»Fegfeuer«) zugewendet werden kann<sup>42</sup>. Die Zuwendung der Messopferfrucht ist ein Willensakt des Priesters: Er will, dass die Frucht einer bestimmten Person oder einem bestimmten Zweck zugewendet wird<sup>43</sup>. Im Gegensatz zum CIC/1917 erwähnt das heutige Gesetzbuch ausdrücklich, dass der Priester die Messe für Lebende und Verstorbene appliziert. Das kann in Bezug auf die Formulierung des CIC/1917 als eine Verbesserung gewertet werden. Can. 809 CIC/1917 nannte nämlich nicht den Priester. Der neue Codex stellt heraus, dass nur ein geweihter Priester die Messe applizieren kann. Aufgrund ihrer andersartigen Teilnahme am Priestertum Christi sind Gläubige, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, unfähig zur Messopferfruchteapplikation. Der Gesetzgeber bindet die Applikationsfähigkeit an das geweihte Priestertum<sup>44</sup>.

Für diese Zuwendung (Applikation) darf der Priester ein Meßstipendium, d.h. eine bestimmte Geldsumme als Gabe, annehmen (can. 945). Doch darf er die Zuwendung nicht davon abhängig machen. Can. 945 § 2 spricht die eindringliche Empfehlung aus, die Messe auch dann nach der Meinung der Gläubigen zu applizieren, wenn der Priester dafür kein Meßstipendium erhalten hat. Die Applikation der Messopferfrüchte soll frei von jeglichem »Schein oder Handel sein« (can. 947)<sup>45</sup>.

Can. 946 benennt zwei Zwecke, die mit einem Stipendium verfolgt werden: zum einen die Feier der Messe in einer besonderen Meinung, zum anderen der Beitrag der Gläubigen am »Wohl der Kirche« und ihre »Sorge für den Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden und ihrer Werke«. Das Primärziel eines Stipendiums ist demnach die Applikation der Messopferfrucht, das Sekundärziel, das sich als materielle Folge der Applikation ergibt, das »Wohl der Kirche«, der Unterhalt derer, die im Dienst der Kirche stehen, namentlich der Kleriker, und die vielfältigen karitativen und apostolischen Werke.

Papst Paul VI. geht im Zusammenhang mit der Neuordnung der rechtlichen Bestimmungen des Stipendiumwesens in seinem Motu Proprio *Firma in traditione* vom 13. Juni 1974 auch auf die theologische Begründung der Stipendien ein.

<sup>41</sup> L. OTT, op. cit., 563: »Unter den Früchten des Meßopfers versteht man die Wirkungen, die das Meßopfer als Sühnopfer und Bittopfer ex opere operato hervorbringt: die propitiatorischen, satisfaktorischen und impetratorischen Wirkungen.«

<sup>42</sup> DS, 1743; 1753; 1820.

<sup>43</sup> D. MUSSONE, op. cit., 45.

<sup>44</sup> Zwar bedauert es Rüdige Althaus einerseits, dass die ausdrückliche Erwähnung des Priesters »die Eucharistiefeyer als Handeln der ganzen Kirche etwas verdunkelt«, andererseits verdeutliche es aber »die wesentliche Unterschiedenheit des priesterlichen Handelns in persona Christi gegenüber der tätigen Teilnahme aller Gläubigen«. R. ALTHAUS, loc. cit., 901/2 a).

<sup>45</sup> Vgl. D. MUSSONE, op. cit., 164 f.

Es ist feste Überlieferung der Kirche, daß die Gläubigen aus frommer und kirchlicher Gesinnung gleichsam ein gewisses eigenes Opfer dem eucharistischen Opfer anschließen (*adiungant*), um daran tätiger teilzunehmen ... Durch diesen Brauch werden die Gläubigen mit Christus, der sich als Opfergabe darbringt, enger verbunden und empfangen aus dieser Verbindung reichere Frucht (*abundantiorem fructuum copiam*). Die Kirche hat ihn daher nicht nur gebilligt, sondern auch gefördert. Denn sie sieht darin gleichsam ein Zeichen der Verbundenheit des getauften Menschen mit Christus und auch des Gläubigen mit dem Priester, der sein Dienstamt zum Besten der Gläubigen ausübt<sup>46</sup>.

Paul VI. sieht in dem alten Brauch des Meßstipendiums eine Weise, wie die Getauften ihr allgemeines Priestertum ausüben. Sie schließen sich durch ihre materielle Gabe dem eucharistischen Opfer an und werden so zu Mitopfernden. Indem die Gläubigen dem Priester ein Stipendium geben mit der Auflage, dafür das Messopfer bzw. die daraus hervorkommende Messopferfrucht für eine besondere Meinung zuzuwenden, nehmen sie auf tätigere Weise an der Messe teil. Die Stipendiengabe ist demnach eine besondere Form der aktiven Teilnahme (*participatio actiosa*) der Gläubigen am heiligen Messopfer.

### 3.3 Die häufige, wenn möglich tägliche Zelebration des eucharistischen Opfers

Hinsichtlich des Wesens der heiligen Messe als Messopfer ist auch can. 904 von erheblicher Bedeutung:

Immer dessen eingedenk, dass sich im Geheimnis des eucharistischen Opfers das Werk der Erlösung fortwährend vollzieht, haben die Priester häufig zu zelebrieren (*frequenter celebrent*); ja die tägliche Zelebration wird eindringlich empfohlen (*enixe commendatur*), die, auch wenn eine Teilnahme von Gläubigen nicht möglich ist, eine Handlung Christi und der Kirche ist, durch deren Vollzug die Priester ihre vornehmliche Aufgabe erfüllen.

Der Gesetzgeber fordert, dass die Priester häufig zelebrieren (*frequenter celebrent*) sollen. Damit geht er über die Bestimmungen des CIC/1917 hinaus, der in can. 805 lediglich vorschrieb, dass die Priester mehrmals im Jahr das Messopfer darbringen sollen, wobei die Bischöfe und Oberen von Religiosen dafür zu sorgen hatten, dass die Priester an den Sonn- und vorgeschriebenen Festtagen die Messen feierten<sup>47</sup>. Diese Vorschrift richtete sich an die Priester in der aktiven Seelsorge im Blick auf die Sonntagspflicht der Gläubigen und auf die Applikationspflicht der Priester<sup>48</sup>. Das geltende Gesetzbuch von 1983 richtet sich an *alle* Priester, auch an jene, die nicht aktiv in der Seelsorge tätig sind. Es begründet die häufigere Zelebration theologisch mit dem Hinweis, dass sich »im Geheimnis des eucharistischen Opfers das Werk der Erlösung fortwährend vollzieht«. Aus diesem Grunde empfiehlt der Gesetzgeber eindringlich die tägliche Zelebration selbst dann, wenn keine Gläubigen

<sup>46</sup> Paulus VI, *Firma in traditione* Litterae Apostolicae Motu proprio datae (13 iunii 1974), in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* II, Rdnr. 3312. Deutsche Übersetzung von R. ALTHAUS, op. cit., vor 945/3, Rdzi. 5 d) f.

<sup>47</sup> Can. 805: Sacerdos omnes obligatione tenentur Sacrum litandi pluries per annum; curet autem Episcopus vel Superior religiosus ut iidem saltem singulis diebus dominicis aliisque festis de praecepto divinis operentur.

<sup>48</sup> K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*; begr. von E. Eichmann, neu bearbeitet von K. Mörsdorf, Bd, II, 6. Auflage, Paderborn 1950, 43.

an der Messe teilnehmen, da jede Messe ein Handeln Christi und der Kirche ist, bei dem der Priester seine vornehmliche Aufgabe erfüllt und unabhängig von der Anwesenheit von Gläubigen immer für das Heil des Volkes handelt<sup>49</sup>. Jede Messe, auch ohne Teilnahme von Gläubigen, hat ihren Sinn und ihre Würde in sich selber.

Mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der täglichen Zelebration greift der Gesetzgeber auf eine Vorschrift des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, das aufgrund einer vertieften Reflexion über die theologische Bedeutung der heiligen Messe in seinem Dekret *Presbyterorum Ordinis* über den Dienst und das Leben der Priester in Artikel 13 wie folgt argumentiert:

Im Mysterium des eucharistischen Opfers, dessen Darbringung die vornehmliche Aufgabe des Priesters (*munus suum praecipuum*) ist, wird beständig das Werk unserer Erlösung vollzogen; darum wird seine tägliche Feier dringend empfohlen (*enixe commendatur*); sie ist auch dann, wenn keine Gläubigen dabei sein können, ein Akt Christi und der Kirche. Während sich so die Priester mit dem Tun des Priesters Christus verbinden, bringen sie sich täglich Gott ganz dar, und genährt mit dem Leib Christi, erhalten sie wahrhaft Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt<sup>50</sup>.

Das Konzil sagt eindeutig, dass die Feier des Messopfers die vornehmliche Aufgabe des Priesters ist (*munus suum praecipuum*). Alle anderen seelsorglichen Aufgaben empfangen vom Messopfer ihre Kraft und führen zum Messopfer hin. Wenn die Messe Quelle und Höhepunkt des ganzen kirchlichen Leben<sup>51</sup> ist, dann gilt dies in besonderer Weise für das Leben und den Dienst des Priesters, der durch die Weihe Christus auf besondere Weise gleichgestaltet ist und in der Person Christi in der Kirche wirkt. Das Messopfer ist darum die Mitte des priesterlichen Lebens, aus dem der Priester seine Kraft schöpft für sein geistliches Wirken im Dienst am Menschen<sup>52</sup>. Denn in der Feier des eucharistischen Opfers wird »das Werk unserer Erlösung vollzogen«. Dieser Satz entnimmt das Konzil dem Missale Romanum von 1962, wo es im Gabengebet des 9. Sonntags nach Pfingsten vorkommt. Das Missale Romanum von 1970 hat die Formulierung übernommen. Dort findet sie sich zweimal, nämlich im Gabengebet der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag und im Gabengebet des zweiten Sonntages im Jahreskreis. In der eucharistischen Opferfeier vollzieht sich unter den sichtbaren Zeichen der Opfergaben von Brot und Wein das Erlösungswerk Christi<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Vgl. *Institutio Generalis*, Nr. 19: »Quamvis fidelium praesentia et actuosa participatio, quae ecclesiam celebrationis naturam apertius manifestant, aliquando non possint haberi, eucharistica celebratio sua efficacia et dignitate semper est praedita, quippe quae sit actus Christi et Ecclesiae, in quo sacerdos munus suum praecipuum adimplet et semper agit pro salute populi.

<sup>50</sup> *Presbyterorum Ordinis* (PO), Dekret über Dienst und Leben der Priester, 13, in: *LThK*, Zusatzbandband III, 205 f.

<sup>51</sup> LG, 10.

<sup>52</sup> Vgl. auch die Ausführungen der Kleruskongregation im Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 21. Januar 1994: „Es ist notwendig, an den unersetzlichen Wert zu erinnern, den die tägliche Zelebration der hl. Messe für den Priester hat, auch wenn dafür keine Gläubigen zusammenkommen sollten. Er wird sie als den zentralen Moment des ganzen Tages und des täglichen Dienstes erleben, als Frucht ehrlicher Sehnsucht und als Gelegenheit zur tiefen und wirksamen Begegnung mit Christus.« Zitiert bei R. ALTHAUS, loc. cit., 904/3, Rdzi. 2 b).

<sup>53</sup> Vgl. P. FABRITZ, *Die tägliche Zelebration des Priesters. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (= Dissertationen Kanonistische Reihe, Bd. 20, hrsg. u.a. von W. Aymans) St. Ottilien 2005, 92 und Fußnote 362.

Weil sich in der Messe das Werk der Erlösung vollzieht und weil sie immer ein Akt Christi und der ganzen Kirche ist und niemals eine Privatfeier des Priesters, ist ihre Feier auch dann berechtigt und sinnvoll, wenn keine Gläubigen daran teilnehmen. Hierbei stützen sich die Konzilsväter auf eine Erläuterung Papst Pauls VI. in seiner am 3. September 1965 erschienen Enzyklika *Mysterium Fidei*, in der er die Einzelzelebration gegenüber der Konzelebration verteidigt, deren Feier das Konzil in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* erlaubt und ausgeweitet hat<sup>54</sup>, wobei bereits die Konzilsväter allerdings darauf hinweisen, dass es jedem Priester freisteht, einzeln zu zelebrieren<sup>55</sup>. Pauls VI. Argument für die Zelebration der Messe auch ohne Volk lautet wie folgt:

Denn jede Messe, auch wenn sie privat vom Priester zelebriert wird, ist dennoch nicht privat, sondern ein Akt Christi und der Kirche; die Kirche pflegt nämlich im Opfer, das sie darbringt, sich selbst als ein umfassendes Opfer darzubringen, und sie wendet die einige und unendliche Erlösungskraft des Kreuzesopfers der ganzen Welt zum Heil zu. Denn jede Messe, die zelebriert wird, wird nicht nur für einiger Heil, sondern für das Heil der ganzen Welt dargebracht ... Darum empfehlen wir den Priestern, die Unsere besondere Freude und Unsere Krone im Herrn sind, väterlich und angelegentlich (*enixe*), dass sie ... täglich würdig und andächtig die Messe feiern<sup>56</sup>.

Diese sakramententheologische und ekklesiologische Begründung für die häufige, ja tägliche Zelebration der Messe auch ohne Teilnahme der Gläubigen durch das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Paul VI. ist der Interpretationshorizont des zitierten can. 904, der nicht nur damit über can. 805 CIC/1917 hinausgeht, sondern auch das Verbot des can. 813 § 1 CIC/1917<sup>57</sup> aufhebt, nach dem es einem Priester nicht erlaubt war, ohne Messdiener die heilige Messe zu zelebrieren. Doch gab es auch von dieser Norm schon Ausnahmen<sup>58</sup>. Die lateinische Formulierung »ne celebret« (er soll nicht zelebrieren) schloss diese Möglichkeit, Ausnahmen von dem Verbot der Zelebration ohne wenigstens einen Altardiener in can. 813 CIC/1917 zuzulassen, rechtssprachlich nicht aus. Es handelt sich nämlich hierbei um einen Jussiv und somit um eine Sollbestimmung, nicht um eine Mussvorschrift. Mit dem Jussiv hat der Gesetzgeber Ausnahmen von der Gesetzesverpflichtung ermöglicht. Ein gerechter Grund für diese Ausnahme berechtigte auch unter der Rechtsordnung des alten Gesetzbuches zur Zelebration ohne Messdiener<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> SC, 57 § 1.

<sup>55</sup> SC, 57 § 2, 2°. Diese Recht zur Einzelzelebration wird auch in can. 902 sichergestellt, allerdings mit der Einschränkung, dass eine Einzelzelebration nicht gestattet ist, wenn »in derselben Kirche oder Kapelle eine Konzelebration stattfindet«.

<sup>56</sup> Paulus VI, *Mysterium fidel*, Litterae encyclicae (3 septembris 1965), in: *Enchiridion Documentorum Institutionis Liturgicae* II, Rdnr. 432. Deutsche Übersetzung: *LThK*, Zusatzband III, 207, Fußnote 15.

<sup>57</sup> Can. 813 § 1 CIC/1917: Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat.

<sup>58</sup> P. FABRITZ, op. cit., 64.

<sup>59</sup> K. MÖRSDORF, op. cit., 47. P. FABRITZ, op. cit., 64, bemerkt in Bezug auf den Grund für das Festhalten des Gesetzgebers an der Zelebration mit wenigstens einem Altardiener in can. 813 CIC/1917: »Vorrangig war der rubrizistisch ungestörte Ablauf der Messe, der durch den ‚geschulten‘ Ministranten eher möglich zu sein schien, (*sic*) als durch die anwesende Gemeinde. Es ging daher nicht so sehr um die Frage, ob der Priester ganz allein auch ohne die Anwesenheit wenigstens eines Messdieners zelebrieren darf, als vielmehr um die ordnungsgemäße Feier der Liturgie«.

Denselben Rechtscharakter verbindet der Gesetzgeber des CIC/1983, wenn er in can. 904 von der häufigen Zelebration spricht. *Sacerdotes [...] frequenter celebrant* (Die Priester [...] haben häufig zu zelebrieren). Das ist eine Aufforderung, aber keine absolute Verpflichtung. Mit Blick auf die Ermöglichung der Teilnahme von Gläubigen werden die Priester aufgerufen, häufig, ja sogar täglich zu zelebrieren. Wenn es um die tägliche Zelebration geht, ist der Gesetzgeber allerdings zurückhaltender: Er spricht nur eine Empfehlung aus (*commendatur*), auch wenn es sich dabei um eine eindringliche/nachdrückliche (*enixe*) Empfehlung handelt<sup>60</sup>.

Doch versteht der Gesetzgeber die Möglichkeit der Einzelzelebration ohne Volk als eine Ausnahme. Der Priester hat in der Regel die Messe unter Teilnahme von Gläubigen zu feiern. Darum ist die Gemeinschaftsfeier nach Möglichkeit vorzuziehen<sup>61</sup>. Das geht aus can. 837 CIC/1983 hervor: Die liturgischen Handlungen sind keine privaten Handlungen, sondern Feiern der Kirche. Sie »gehen daher den ganzen Leib der Kirche« an (§ 1). Darum »sind sie nach Möglichkeit unter zahlreicher und tätiger Beteiligung der Gläubigen zu vollziehen« (§ 2). Nur ein gerechter und vernünftiger Grund berechtigt, von dieser Grundregel eine Ausnahme zu machen<sup>62</sup>. Das schärft der Gesetzgeber nochmal eigens in can. 906 ein:

Ohne gerechten und vernünftigen Grund darf der Priester das eucharistische Opfer nicht ohne Teilnahme wenigstens irgendeines Gläubigen feiern.

Dieser Grund braucht allerdings nicht schwerwiegend (*gravis*) zu sein. Aus der Messfeier, so erinnert Paul VI. in der Enzyklika *Mysterium fidei*, fließen so viele Gnaden zum Heil für den Priester, das gläubige Volk, die Kirche als auch die ganze Welt, die durch eine Kommunion nicht erworben werden<sup>63</sup>. Die eucharistische Opferfeier als Handeln Christi und der Kirche hat darum an sich immer einen unermesslichen Wert, unabhängig von der Frage, ob Gläubige anwesend sind oder nicht. R. Althaus kommentiert hierzu:

Gefordert wird hier lediglich ein gerechter und vernünftiger Grund, womit – in Anbetracht des Gedenkens des Handelns der Kirche – nur eine relativ niedrige Hürde besteht. In Betracht käme somit jeder Fall, dass kein Gläubiger zur Mitfeier der Messe ohne große Schwierigkeiten gebeten werden kann. Eine Meßfeier muß also nicht ausfallen, wenn kein Gläubiger erschienen ist; ein Priester kann nicht nur Konzelebration verpflichtet werden, weil für die Einzelzelebration kein Gläubiger anwesend ist<sup>64</sup>.

Peter Fabritz ergänzt hierzu:

Die Messfeier ohne Gläubige sollte die Ausnahme bleiben ... Die Gefahr einer Engführung auf den Priester sollte vermieden werden. Doch muss auch den mehrfachen Empfehlungen zur

<sup>60</sup> Während es sich bei der Vorschrift, häufig zu zelebrieren um eine disziplinarische Ordnungsregel handelt, ist die eindringliche Empfehlung eine moralische Verpflichtung des Priesters (vgl. D. MUSSONE, op. cit., 56), d. h. er kann kirchenrechtlich nicht dazu verpflichtet werden. Das hat einen ökumenischen und einen pastoralen Grund: Einerseits kennt die Ostkirche nicht die Praxis der täglichen Zelebration, andererseits darf der Priester nach can. 916 im Falle einer schwerwiegenden Sünde nicht ohne vorherige Beichte zelebrieren. Eine rechtliche Verpflichtung zur täglichen Zelebration wäre mit dieser Verpflichtung unvereinbar.

<sup>61</sup> SC, 27.

<sup>62</sup> *Institutio Generalis*, Nr. 254: *Celebratio sine ministro vel aliquo saltem fideli non fiat nisi iusta et rationabili de causa.*

<sup>63</sup> PAULUS VI, *Mysterium fidei*, loc. cit., 432.

<sup>64</sup> R. ALTHAUS, loc. cit., 906/3, Rdnr. 2b.

täglichen Zelebration durch Konzil, päpstliche Lehrschreiben und den Codex von 1983 Rechnung getragen werden. Diese Empfehlung richtet sich an alle Priester. ... Neben dem hohen Stellenwert der *participatio actiosa* darf die übernatürliche aber unsichtbare Bedeutung der eucharistischen Feier, in der sich das Werk der Erlösung fortwährend vollzieht und die ein Akt Christi und der Kirche ist, nicht auf den Hintergrund gedrängt werden<sup>65</sup>.

Wenn die heilige Messe Feier der ganzen Kirche ist, dann schließt sie immer die unsichtbare Kirche der Glückseligen und der Verstorbenen im Läuterungsort mit ein. Auch wenn das Handeln der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck in der aktiven Teilnahme der Gläubigen hat und darum die Grundregel sein soll, so sind Ausnahmen möglich, weil die Messe an sich von ihrem Wesen her niemals Privatfeier ist, sondern immer ein Handeln Christi und Kirche bleibt.

Für den Fall einer Messe ohne Volk und ohne Altardiener sehen die Rubriken des Missale Romanum Pauls VI. vor, dass die Begrüßungen (*salutationes*), Aufrufe (*monitiones*) und der Segen am Ende der Messe entfallen<sup>66</sup>.

### 3.4 Vorbehalt priesterlicher Funktionen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat – wie oben dargelegt – betont, dass die eucharistische Opferfeier eine Feier der ganzen Kirche ist. Es wendet den Blick ab von einer auf den Priester zentrierten Feier hin auf eine Feier des ganzen Volkes Gottes, dessen priesterlichen Charakter das Konzil in Treue zur Tradition hervorhebt. Nicht der Priester allein, sondern das ganze priesterliche Volk ist Träger der eucharistischen Opferfeier. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Teilnahme am einen Priestertum Christi<sup>67</sup> nehmen alle auf unterschiedliche Weise teil an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Gemäß den theologischen Grundlagen in der Enzyklika *Mediator Dei* Pius´ XII. sind es die geweihten Priester, die das unblutige Opfer auf dem Altar gegenwärtig setzen, weil nur sie *in persona Christi Capitis* dazu befähigt sind. Die Gläubigen, die durch ihre Taufe ebenfalls am Priestertum Christi teilhaben, fügen ihre Opfer in das eucharistische Opfer ein und bringen es so mit dem Priester dar. Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum sind unterschieden, aber auf einander bezogen. Beide vollziehen das eine Opfer auf je eigene Weise.

Das wird in der eucharistischen Opferfeier durch die unterschiedlichen liturgischen Dienste und Aufgaben sichtbar. In der Messfeier tritt die Kirche als eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft in Erscheinung in den unterschiedlichen Diensten und Aufgaben. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* hebt darum hervor, dass bei den liturgischen Feiern jeder in der Ausübung seiner Aufgaben nur das und all das tun« soll, »was ihm aus der Natur der Sache gemäß den liturgischen Regeln zukommt«<sup>68</sup>. Darum gibt es spezifische Aufgaben der Laien und der Kleriker, insbesondere des Priesters.

Die Feier der Eucharistie ist zwar ein Handeln des Volkes Gottes, doch geschieht dies in einer genau festgelegten Weise, in der sich die hierarchische Ordnung in unterschiedlichen Zustän-

<sup>65</sup> P. FABRITZ, op. cit., 101.

<sup>66</sup> *Institutio Generalis*, Nr. 254.

<sup>67</sup> LG, 10.

<sup>68</sup> SC, 28.

digkeiten und Funktionen aufgrund der Grade des Weihepriestertums (Priester, Diakon), spezieller Dienste (Lektor, Akolyth, Kommunionhelfer, Ministrant, Kantor usw.) sowie des allgemeinen Priestertums widerspiegeln. Die Aufgaben und Funktionen werden durch das liturgische Recht festgelegt ...<sup>69</sup>.

Nur ein Priester kann aufgrund seiner Weihe »an Christi Statt das Sakrament der Eucharistie vollziehen«<sup>70</sup>. Darum kommen ihm die priesterlichen Gebete, vor allem die Amtsgebete (Tagesgebet [*Collecta*], Opferungsgebet [*Oratio super oblata*], Präfation und Hochgebet [*Canon*], Schlussgebet [*postcommunio*]), und priesterlichen Funktionen in der Messfeier zu. Die Diakone und die nichtgeweihten Christgläubigen dürfen diese Gebete und Funktionen nicht verrichten. Das bestimmt der Gesetzgeber in can. 907:

Bei der Feier der Eucharistie ist es Diakonen und Laien nicht erlaubt, Gebete, besonders das eucharistische Hochgebet, vorzutragen oder Funktionen zu verrichten, die dem zelebrierenden Priester eigen sind.

Can. 900 geht davon aus, dass nur der gültig geweihte Priester der an Christi Statt das Sakrament der Eucharistie vollziehende Zelebrant ist. Weder ein Diakon noch ein Laie sind dazu fähig. Wer daher ohne Priesterweihe das eucharistische Opfer zu feiern versucht, zieht sich die Tatstrafe des Interdiktes (Laie) oder der Suspension (Diakon) zu<sup>71</sup>.

Die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente von 2004, *Redemptionis Sacramentum*, warnt einerseits vor der Gefahr, den komplimentären Charakter zwischen den Handlungen der Kleriker und Laien zu verdunkeln, andererseits vor einer Klerikalisierung von Laienämtern und einer ungebührenden Übernahme von Laienämtern durch Kleriker. Diese Gefahr müsse vermieden werden (*vitandum est periculum*)<sup>72</sup>. Das römische Dokument erinnert daran, dass das Eucharistische Gebet dem Priester kraft seiner Weihe zukommt.

Daher ist es ein Missbrauch, wenn einige Teile des eucharistischen Hochgebetes von einem Diakon, einem dienenden Laien, einem einzelnen oder allen Gläubigen zusammen vorgetragen werden. Das eucharistische Hochgebet muss zur Gänze vom Priester allein gesprochen werden<sup>73</sup>.

Die Zuwiderhandlung stellt laut Instruktion einen objektiven schweren Missbrauch dar<sup>74</sup>. Ebenso weist die Instruktion darauf hin, dass der Ritus des Brotbrechens, der *factio panis*, ausschließlich dem Priester, gegebenenfalls dabei von einem Diakon oder einem Konzelebranten assistiert, zukommt. Laien sind dazu aufgrund

<sup>69</sup> R. ALTHAUS, loc.cit., 907/2, Rdnr. 2a. Die besonderen Laiendienste, die Althaus aufzählt, sind allerdings solche, die ein Gläubiger aufgrund seines allgemeinen Priestertums ausübt.

<sup>70</sup> Vgl. oben can. 900 § 1.

<sup>71</sup> Can. 1378 § 2, 2°.

<sup>72</sup> Instructio REDEMPTIONIS SACRAMENTUM de quibusdam observandis et vitandis circa sanctissimam eucharistiam, Città del Vaticano 2004, 45.

<sup>73</sup> *Redemptionis Sacramentum* (RS), 52. Deutsche Übersetzung in: H. SCHMITZ, Die Liturgie-Instruktion *Redemptionis Sacramentum* von 2004 (= *Adnotationis in Ius Canonicum* [hrsg. von E. Güthoff und K.-H. Selge], Bd. 36, Frankfurt 2005, 104.

<sup>74</sup> RS, Nr. 173.

ihres anders gearteten Priestertums nicht befugt<sup>75</sup>. Wo es geschieht, liegt ein schwerer liturgischer Mißbrauch vor<sup>76</sup>.

Laien ist es verboten, Gewänder des Priesters oder Diakons – also Kasel oder Dalmatik – zu tragen oder andere ähnliche Gewänder zu übernehmen. Es geht darum, dass aufgrund der unterschiedlichen Teilhabe am Priestertum Christi auch in der liturgischen Kleidung die Unterschiede zwischen dem Amtspriestertum und dem allgemeinen Priestertum in der eucharistischen Opferfeier sichtbar werden muss. Die Instruktion ordnet einen Verstoß gegen diese Regel den schweren Missbräuchen zu.

Liturgische Missbräuche sind zu korrigieren, disziplinarische Verfehlungen zu ahnden. Der Diözesanbischof hat im Hinblick auf die Einheit der Gesamtkirche für die gemeinsame Ordnung der Kirche Sorge zu tragen und auf die Beachtung der kirchlichen Normen zu drängen. Er hat darum darauf zu achten, dass sich keine Missbräuche in die kirchliche Ordnung einschleichen.<sup>77</sup> Die Instruktion fordert die verantwortlichen Träger von Leitungsgewalt in der Kirche auf, beim Verdacht eines liturgischen Missbrauches eine Voruntersuchung gemäß can. 1717 einzuleiten und gegebenenfalls kanonische Strafen auf dem Verwaltungs- oder Gerichtsweg anzuwenden. Bei schwerwiegenden Angelegenheiten ist der Apostolische Stuhl in Kenntnis zu setzen<sup>78</sup>.

### 3.5 Vorbereitung und Danksagung durch den Priester

Can. 909, der auf die Vorbereitung auf die Messfeier und die Danksagung danach durch den Priester hinweist, ist bis auf einige kleine sprachliche Unterschiede eine Übernahme des can. 810 CIC/1917<sup>79</sup>. Während der alte Codex als Gegenstand der Danksagung die eucharistische Darbringung des Opfers (*oblatio*) nennt, richtet das heutige Gesetzbuch den Blick auf die gesamte Opferfeier (*eucharistici Sacrificii celebrationis*).

Der Priester darf es nicht versäumen (*ne omittat*), sich durch Gebet auf die Feier des eucharistischen Opfers (*ad eucharistici Sacrificii celebrationem*) geziemend vorzubereiten sowie nach der Feier Gott Dank zu sagen.

Der Priester bringt das Messopfer in der Person Christi dar. Das Messopfer ist Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche. Alles entspringt aus ihm und führt zu ihm zurück. Darum ist die Opferfeier für ihn ein besonderes geistliches Geschehen, auf das er sich im Bewußtsein, nun an Christi Statt das Opfer zu vollziehen, durch Gebete vorbereiten soll. Im Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. Januar 1994 begründet die Kleruskongregation das Gebet vor und nach der Messe durch den Priester folgendermaßen:

Wenn der Priester durch den eigenen Dienst Christus, dem ewigen Hohenpriester, Intelligenz, Willen, Stimme und Hände anbietet, damit er dem Vater das sakramentale Opfer der Erlö-

<sup>75</sup> RS, Nr. 73.

<sup>76</sup> RS, Nr. 173.

<sup>77</sup> RS, Nr. 177.

<sup>78</sup> RS, Nr. 177–179.

<sup>79</sup> Can. 810 CIC/1917: Sacerdos ne omittat ad Eucharistici Sacrificii oblationem sese piis precibus disponere, eoque expleto, gratias Deo pro tanto beneficio agere.

sung darbringen kann, soll er sich die innere Einstellung des Meisters zu eigen machen und wie Er als 'Geschenk' für seine eigenen Brüder leben müssen. Deshalb muß er lernen, sich mit der Opfergabe innig zu vereinen, indem er auf dem Opferaltar sein ganzes Leben als sichtbares Zeichen der freien und zuvorkommenden Liebe Gottes darbringt<sup>80</sup>.

Das Vorbereitungsgebet zielt letztlich auf die Opfergesinnung, mit der der Priester sich in und mit Christus dem Vater darbringen soll, letztendlich auf die Bewußtwerdung der Einheit zwischen dem Priester und Christus im Vollzug des eucharistischen Opfers. Durch die Vorbereitung soll der Priester sich dessen bewusst werden, was er im Begriff ist zu tun, durch die Danksagung soll er sich in Erinnerung rufen, was er vollzogen hat und um die guten Gnaden des eucharistischen Opfers für sich und für die Kirche Gott danken.

### 3.6 Die Hinzufügung von etwas Wasser zum Wein

Der CIC/1983 schreibt in can. 924 § 1 vor, dass das »hochheilige eucharistische Opfer« »mit Brot und Wein, dem ein wenig Wasser beizumischen ist, dargebracht werden« muss. Diese Norm findet sich auch bis auf einige sprachliche Abweichungen in can. 814 des CIC/1917. Jo Hermans schreibt zu diesem Ritus: »Schon vom Altertum an sah man in dem Hineingießen des Wassers in den Wein ein Symbol der Einbeziehung der Kirche und der Gläubigen in das Opfer Christi«<sup>81</sup>. Theodor Schnitzer bemerkt im Zusammenhang mit dem Ritus der Beimischung des Wassers: »Hier sollte sich das Ich des Darbringenden wie ein Tropfen Wasser auflösen im Wein des Opfers Christi«<sup>82</sup>. Der Ritus steht also im Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer. Er erinnert vor allem an das Wasser aus der Seitenwunde Christi und ist Zeichen der Vereinigung des Menschen mit dem göttlichen Leben Christi, der unsere menschliche Natur angekommen hat. Wenngleich der Ritus nicht göttlichen, sondern rein kirchlichen Rechtes ist und ein Unterlassen nicht zu einer ungültigen Konsekration führt, so hat er doch eine tiefe theologische Bedeutung und darf darum nicht ausfallen. Ein Priester, der ihn unterläßt, verstößt gegen liturgische Vorschriften.

### 3.7 Die Doppelkonsekration von Brot und Wein

Das Konzil von Trient bestimmte die Beziehung des Messopfers zum Kreuzesopfer dahin, dass das Messopfer die sakramentale Darstellung (*repraesentatio*) des Kreuzesopfers ist, wodurch das Gedächtnis (*memoria*) fortbesteht (*permaneret*) und die heilbringende Kraft zur Vergebung der Sünden ist, die von den Menschen täglich begangen werden, zugewandt wird (*applicaretur*)<sup>83</sup>.

Das Messopfer ist die sakramentale Darstellung des Kreuzesopfers Christi, insofern der Opferleib und das Opferblut Christi unter den getrennten Gestalten gegenwärtig gesetzt werden, die die reale Trennung des Leibes und Blutes Christi am Kreuz symbolisch darstellen<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Kleruskongregation, *Direktorium für Dienst und Leben der Priester*, 31. Januar 1994, n. 48, zitiert in R. ALTHAUS, op. cit., 909/2, Rdnr. 2.

<sup>81</sup> J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Regensburg 1984, 221.

<sup>82</sup> Th. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfe zur Mitfeier*, Freiburg 1976, 8. Auflage, 126.

<sup>83</sup> DS, 1739.

<sup>84</sup> L. OTT, loc. cit., 854.

Christus hat beim Letzten Abendmahl das eucharistische Opfer eingesetzt unter Verwendung von Brot und Wein als den sakramentalen Zeichen der Hingabe seines Leibes und seines Blutes und damit den Neuen Bund gestiftet und mit den Worten »Tut dies zu meinem Gedächtnis« der Kirche aufgetragen, das Opfer durch die Gestalten von Brot und Wein zu vergegenwärtigen. Der Leib und das Blut Christi ist die Opfergabe. Die Gestalten von Brot und Wein verleihen der Opfergabe von Leib und Blut Christi eine

sinnenfällige Gegenwart. [...] Am Kreuze wurde die Opfergabe auf blutige Weise durch eine reale Trennung des Leibes und Blutes (*immolatio realis*) dargebracht, in der hl. Messe wird sie auf unblutige Weise durch eine mystische Trennung des Leibes und Blutes (*immolatio mystica*) dargebracht<sup>85</sup>.

Durch die Doppelkonsekration von Brot und Wein erfolgt die mystische Trennung des Leibes und Blutes Christi. Die Doppelkonsekration ist die »objektive Darstellung (*repraesentatio*) der am Kreuz vollzogenen historisch-realen Trennung«; es ist der äußere Akt der »inneren Gesinnung des Gehorsams und der Liebe«<sup>86</sup>, mit dem sich Christus dem Vater als Opfergabe darbringt. Die Doppelkonsekration von Brot und Wein ist darum »nicht nur eine Bedingung der Oblation, sondern ein Wesensbestandteil des Opfers«<sup>87</sup>.

Der Gesetzgeber hat aus den angeführten dogmatischen Gründen in can. 927 ein absolutes Verbot für die Konsekration einer Gestalt ohne die andere ausgesprochen und übernimmt dabei integral das entsprechende Verbot aus dem CIC/1917:

Auch im äußersten Notfall (*urgente etiam extrema necessitate*) ist es streng verboten (*nefas est*), die eine Gestalt ohne die andere oder auch beide Gestalten außerhalb der Feier der Eucharistie zu konsekrieren.

Der Canon nennt zwei strenge Verbote: 1. einen Verstoß gegen das Erfordernis der Doppelkonsekration in der Messfeier, 2. die Konsekration von Brot und Wein außerhalb einer Messfeier. Die Doppelkonsekration folgt dem Beispiel und dem Auftrag des Herrn selber und ist ein Wesenselement des eucharistischen Opfers selber. Dem Priester ist es darum verboten, in der Messe nur eine Gestalt zu konsekrieren. Eine Konsekration und eine Eucharistiefeier dürfen demnach nicht erfolgen, wenn nur eine Materie vorhanden ist oder wenn die Zeit für die Feier einer Messe nicht ausreicht. Dies bedeutet: Selbst in Todesgefahr wäre die Spendung der Kommunion nicht möglich, wenn die Eucharistie nur aus einer solchen defekten Handlung hervorgehen würde. Die Konsekration nur einer der beiden Gestalten in einer Messe oder beider Gestalten außerhalb der Messe aus sakrilegischen Gründen wird zu den schwerwiegenden Delikten (*delicta graviora*) gerechnet, deren Ahndung der Glaubenskongregation vorbehalten ist<sup>88</sup>.

Die Allgemeine Einführung in das Römische Missale erwähnt die Möglichkeit, dass der Priester nach der Wandlung oder bei der Kommunion feststellt, keinen

<sup>85</sup> Idem, 554 f.

<sup>86</sup> Idem, 556 f.

<sup>87</sup> Idem, 558 f.

<sup>88</sup> RS, Nr. 172, d.

Wein, sondern Wasser in den Kelch gegossen zu haben. In diesem Fall soll er das Wasser in ein Gefäß tun, danach Wein und Wasser in den Kelch gießen und die Wandlungsworte über den Wein aussprechen, ohne nochmal das Brot zu konsekrieren<sup>89</sup>.

### 3.8 Der Ort der eucharistischen Opferfeier

Der Katechismus der Katholischen Kirche sagt über die Kirchengebäude, dass »sie nicht einfach Versammlungsorte« sind. Sie »bezeichnen und bezeugen« vielmehr »die Kirche, die an diesem Ort lebt, die Wohnung Gottes unter den in Christus versöhnten und geeinten Menschen«<sup>90</sup>. Über den Altar schreibt der Katechismus:

Der Altar des Neuen Bundes ist das Kreuz des Herrn, aus dem die Sakramente des Pascha-Mysteriums entspringen. Auf dem Altar, der der Mittelpunkt der Kirche ist, wird unter den sakramentalen Zeichen das Kreuzesopfer gegenwärtig. Er ist auch der Tisch des Herrn, zu dem das Volk Gottes eingeladen wird. In einigen östlichen Liturgien ist der Altar auch das Sinnbild des Grabes (Christus ist wirklich gestorben und wirklich auferstanden)<sup>91</sup>.

Der Gesetzgeber handelt in can. 932 §§ 1 und 2 über den Ort der Eucharistiefeier. Wie in CIC/1917<sup>92</sup> gilt unverändert die Norm, dass das Messopfer an einem geheiligten Ort (§ 1) und auf einem geweihten oder gesegneten Altar zu vollziehen ist (§ 2). Ein geheiligter Ort ist laut can. 1205 ein solcher, der für den Gottesdienst oder das Begräbnis durch Weihung oder Segnung bestimmt ist. Demnach kann man die Messe in einer Kirche, einer Kapelle, in einer Privatkapelle oder auf einem Friedhof zelebrieren.<sup>93</sup> Ausnahmsweise gestattet der Gesetzgeber bei zwingenden Umständen (*nisi in casu particulari necessitas aliud postulet*) auch die Zelebration außerhalb eines geheiligten Ortes. Gefordert wird in diesem Fall ein für die Feier geziemender Ort (*locus honestus*). Dabei bedarf der Priester jedoch im Gegensatz zur alten Gesetzgebung<sup>94</sup> nicht mehr der Erlaubnis des Ordinarius. Was unter einem geziemenden Ort zu verstehen ist, sagt das Gesetzbuch nicht. Im seinem Motu Proprio *Pastorale munus* vom 30. November 1963<sup>95</sup> bestimmte Paul VI., dass ein Priester niemals in einem Schlafzimmer (*numquam autem in cubiculo*) die Messe feiern dürfe. Damit wiederholte er die entsprechende Norm im Gesetzbuch von 1917<sup>96</sup>. Dasselbe Verbot spricht die Instruktion *Actio pastoralis* der Gottesdienstkongregation vom 15. Mai 1969 aus<sup>97</sup>. Die Instruktion *Liturgiae Instaurationes* derselben Kongregation vom 5. September 1970 fügt noch den Speisesaal und den Esstisch

<sup>89</sup> *Institutio Generalis*, Nr. 324.

<sup>90</sup> Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), München 1993, Nr. 1180.

<sup>91</sup> KKK, Nr. 1182.

<sup>92</sup> Can. 822 § 1 CIC/1917.

<sup>93</sup> D. MUSSONE, loc.cit., 135.

<sup>94</sup> Can. 822 § 4 CIC/1917.

<sup>95</sup> Paulus VI, *Pastorale munus*, Litterae Apostolicae Motu proprio datae (30 novembris 1963), in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Rdnr. 145.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Sacra Congregatio Cultus Divini, *Actio pastoralis*, Instructio (15 maii 1969), in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Rdnr. 1849.

hinzu<sup>98</sup>. Beide Normen werden durch das geltende Gesetzbuch nicht aufgehoben, so dass sie weiterhin gelten<sup>99</sup>.

Zwingende Umstände können eine Notwendigkeit oder ein anderer seelsorglicher Grund sein, z.B. wenn eine Kirche zeitweilig nicht genutzt werden kann und keine andere Kirche oder Kapelle zur Verfügung steht, oder wenn die Anzahl der Gläubigen zu groß ist oder ein Gottesdienst auf einem Jugendlager gefeiert werden soll und keine Kirche in der Nähe ist. Die Feier außerhalb eines geheiligten Ortes und die damit verbundene Möglichkeit, die Messe an einem Tisch zu feiern<sup>100</sup>, ist immer eine Ausnahme und darf nicht die Regel werden. Um den Tisch von einem herkömmlichen Tisch zu unterscheiden, fordert der Gesetzgeber die Beibehaltung von Altartuch und Korporale. Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch erwähnt außerdem noch Kreuz und Kerzen<sup>101</sup>. Mit diesen liturgischen Gegenständen ist der Bezug zum Ostergeheimnis von Tod und Auferstehung, das auf dem Altar auf sakramentale Weise gegenwärtig wird, deutlich erkennbar<sup>102</sup>.

Im Zusammenhang mit dem Ort der Messopferfeier muss auch die Vorschrift der Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004 gesehen werden, nach der die »Feier der heiligen Messe« »in keiner Weise in den Rahmen eines gewöhnlichen Mahles eingefügt oder mit einem Mahl in Beziehung gebracht werden« darf. Die Instruktion erinnert daran, dass von »einer schweren Notlage abgesehen«, »die Messe nicht an einem Esstisch oder in einem Speisesaal oder an einem Ort, an dem die Mahlzeiten eingenommen werden, und auch nicht in einem Raum, in dem sich Speisen befinden, gefeiert werden« darf. Darüber hinaus dürfen die Teilnehmer an einer Messe außerhalb eines geweihten Ortes nicht an Tischen sitzen.

Wenn die Messe aufgrund einer schweren Notlage am gleichen Ort gefeiert werden muss, wo nachher die Mahlzeit eingenommen wird, soll zwischen dem Abschluss der Messe und dem Beginn des Mahles ein deutlicher zeitlicher Abstand eingeschoben werden; während der Messfeier darf die gewöhnliche Speise für die Gläubigen nicht sichtbar sein<sup>103</sup>.

Verstöße gegen diese Vorschriften bezeichnet die Instruktion als »schwerwiegende Angelegenheiten« (*res graves*), da sie die »Würde der heiligsten Eucharistie in Gefahr bringen«<sup>104</sup>.

Wo in der Feier der heiligen Liturgie ein Missbrauch begangen wird, handelt es sich um eine wirkliche Verfälschung der katholischen Liturgie<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> Sacra Congregatio Cultus Divini, *Liturgicae instaurationes*, Instructio (5 septembris 1970), in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I*, Rdnr. 2182.

<sup>99</sup> Vgl. can. 6 § 1, 4°.

<sup>100</sup> Can. 932 § 2.

<sup>101</sup> *Institutio Generalis*, Nr. 297.

<sup>102</sup> Vgl. U. FILLER, loc.cit., 177. M. GAUDRON, *Die Messe aller Zeite. Ritus und Theologie des Messopfers*, Altötting 2006, 12–16.

<sup>103</sup> RS, Nr. 77.

<sup>104</sup> *Ibidem*, Nr. 175.

<sup>105</sup> *Ibid.*, Nr. 169.

### 3.9 Die Position des Altares in der Kirche und Kapelle

Joseph Andreas Jungmann hat auf den Zusammenhang von der Ostung der Zelebrationsrichtung und dem Opfercharakter hingewiesen. Er schreibt:

Man darf das Gesetz formulieren: je deutlicher in der Messe der Begriff des Opfers zur Geltung kommt, um so regelmäßiger wird für den Liturgen, wo immer der Altar stehen mag, die Ostung gefordert<sup>106</sup>.

Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 findet sich weder eine Norm über die Zelebrationsrichtung des Priesters noch über die Ostung des Altares. Der Gesetzgeber überläßt die rechtliche Regelung dem liturgischen Recht. Die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964 spricht von dem Vorzug (*praestet*) der Trennung des Altares von der Rückwand.<sup>107</sup> Diese Trennung macht zwar die Zelebration zum Volk hin möglich, die Instruktion verpflichtet aber nicht dazu. Der Sinn der Trennung von der Wand ist ein zweifacher: zum einen soll der Altar als Symbol Christi, des lebendigen Steines, herausgehoben werden, zum anderen soll die Nähe zum Kirchenschiff die aktive Teilnahme der Gläubigen – ein Erfordernis ihres allgemeinen Priestertums, das sich in der Messfeier in der Teilhabe am Messopfer artikuliert und seine höchste Verwirklichung findet – erleichtern. Die Allgemeine Einführung in das Römische Missale bestimmt folglich:

Der Altar soll so platziert werden, dass er tatsächlich das Zentrum ist, dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Versammlung der Gläubigen von selbst zuwendet<sup>108</sup>.

Die Allgemeine Einführung betont dabei, dass die Trennung vom Altar förderlich ist, wo immer dies möglich ist (*quod expedit ubicumque possibile sit*). Es wird also nicht zu einer Zelebration zum Volk hin ermuntert oder gar aufgefordert, wenngleich sie nicht ausgeschlossen wird. Weder die Instruktion *Inter Oecumenici* noch die Allgemeine Einführung in das Römische Missale von 1970 wollen zur Zelebration zum Volk hin verpflichten. Auch der Messordo Pauls VI. geht weiterhin von der geosteten Zelebration aus<sup>109</sup>. Nicht die Zelebration zum Volk hin wird – im Hinblick auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen und ihre daraus folgende aktive Teilnahme am Messopfer – als nützlich und förderlich bezeichnet, sondern die Trennung des Altares von der Wand und seine Position in der Nähe des Volk. Diese Interpretation des lateinischen Wortes *expedit* (es ist förderlich, es ist nützlich) in der Instruktion *Inter Oecumenici* und in der Allgemeinen Einführung in das Messbuch Pauls VI. geht unmissverständlich aus einer Antwort der Kongregation für den Gottesdienst und die Diziplin der Sakramente vom 25. September 2000 hervor.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> J.A. JUNGSMANN, Rez. Otto Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, in: ZKTh 88 (1966) 448.

<sup>107</sup> G.P. WEISHAUPT, *Päpstliche Weichenstellungen. Das Motu Proprio Summorum Pontificum Papst Benedikts XVI. und der Begleitbrief an die Bischöfe. Ein kirchenrechtlicher Kommentar und Überlegungen zu einer ‚Reform der Reform‘*, Bonn 2010, 161–169, besonders 161–166.

<sup>108</sup> *Institutio generalis*, Nr. 299. Übersetzung GPW.

<sup>109</sup> Vgl. *Institutio generalis*, 515, Nr. 28; 600, Nr. 127; 601, Nr. 132 f.; 603, Nr. 141.

<sup>110</sup> Congregatio pro Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, »Responsum Congregationis die 25 septembris 2000«, Prot. No. 2036/00L, in: *Communicationes* 2000, 171.

Die kirchlichen Dokumente sprechen eine eindeutige Sprache: Rechtlich betrachtet ist die Zelebration versus Orientem die normale Form der Zelebration, die Zelebration zum Volk hin wird als Möglichkeit gewertet, die eine Ausnahme bleiben sollte<sup>111</sup>.

So wären zum Beispiel aus pastoralliturgischen Erwägungen ausnahmsweise bei einem Gottesdienst mit Kindern oder Jugendlichen eine Zelebration zum Volk hin denkbar.

Die Entwicklung in der liturgischen Praxis nach dem Konzil ging bekanntlich andere Wege: ... Die Zelebration versus populum wurde – entgegen den Normen – die Regel, die Zelebration versus Deum die Ausnahme. Diese Entwicklung war weder vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgesehen noch konnte sie mit Berufung auf nachkonziliare Dokumente rechtfertigt werden<sup>112</sup>.

Rechtlich ist die Zelebration zum Osten niemals abgeschafft worden. Auch ein von der Wand getrennter Altar, der näher zum Kirchenschiff errichtet steht, ermöglicht ohne weiteres die Zelebration zum Osten. Damit wird deutlich, dass, um auf die eingangs zitierte Feststellung Jungmanns zurückzukommen, der Gesetzgeber den Opfercharakter der Messe auch durch die weiterhin geltende geostete Zelebration der Messe gewährleistet.

#### 4. Zusammenfassung und Ergebnis

Schon in den einleitenden theologisch ausgerichteten Canones verbindet der Gesetzgeber Altes und Neues, wobei das Neue nicht als Bruch, sondern als Ergebnis einer vertieften theologischen Reflexion wahrgenommen wird. Einerseits übernimmt der CIC/1983 die Messopferlehre des Konzils von Trient sowie deren rechtliche Formulierung im CIC/1917 und betont damit den Opfercharakter der Messe (can. 897), andererseits fügt der Gesetzgeber diesen zentralen theologischen Aspekt in die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertiefte ekklesiologische Sichtweise der Kirche als priesterliches Volk Gottes ein (can. 899). Das Amtspriestertum und das gemeinsame Priestertum aller Getauften sind die beiden Formen des Priestertums des einen Volkes Gottes. Beide sind komplementär und unterscheiden sich darum dem Wesen und dem Grad nach (LG, 10). Darum wirken die Getauften auf ihre Weise am eucharistischen Opfer, das einzig durch den Priester auf dem Altar unblutig, aber real gegenwärtig wird.

Nach dem Hinweis auf den »tätigen Anteil aller an der Feier des erhabensten Opfers« (can. 898) und das Zusammenwirken aller anwesenden Gläubigen, »seien es Kleriker oder Laien« (can. 988 § 2), wird in can. 900 festgestellt, dass einzig der gültig geweihte Priester kraft seiner durch die Priesterweihe gegebenen Befähigung *in persona Christi* das Kreuzesopfer auf unblutige Weise gegenwärtig zu setzen vermag. Darum kommen nur ihm die spezifisch priesterlichen Funktionen zu. Laien und Diakone dürfen spezifisch priesterliche Gebete, insbesondere das eucharistische Gebet, nicht vortragen (can. 907), die Ausführung von Handlungen und das Tragen

<sup>111</sup> G.P. WEISHAUPT, loc.cit., 166.

<sup>112</sup> Idem, loc. cit., 166.

von liturgischer Kleidung, die dem Amtspriester zukommen, sind ihnen verboten (Instruktion *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 45).

Die spezifische Identität des Priesters und der Bezug der Eucharistie als der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfer Christi kommen darüber hinaus in den Normen über die Zuwendung (Applikation) der Messopferfrüchte (can. 901) und in der Aufforderung an die Priester zur häufigen Zelebration der Messe zum Ausdruck, wobei die tägliche Zelebration eindringlich empfohlen wird, auch wenn keine Gläubigen daran teilnehmen. Diese Aufforderung zur häufigen, ja täglichen Zelebration auch ohne Teilnahme von Gläubigen stellt einen weiteren auffallenden Wandel in der Gesetzgebung dar, der das Ergebnis einer vertieften Sicht des Messopfers ist, nach der die Messe als eine Handlung Christi und der Kirche immer in sich, auch ohne Teilnahme von Gläubigen, einen unermesslichen Wert besitzt.

Der Bezug zum Messopfer ist ebenfalls in der Bestimmung zu sehen, dass der Priester sich nach wie vor durch Vorbereitungsgebete und Danksagung vor und nach der Messe auf die Opferfeier geistlich vorbereitet und für die Gnaden danken soll (can. 909). Die Normen über die Hinzufügung von Wasser zum Wein und das strenge Verbot, die eine Gestalt ohne die andere zu konsekrieren (cann. 924 § 1 und 927), übernimmt der Gesetzgeber mit einigen sprachlichen Veränderungen integral aus dem alten Gesetzbuch.

Ferner gilt wie im alten Gesetzbuch die Norm, dass das Messopfer an einem geheiligten Ort (also in einer Kirche oder Kapelle) und auf einem geweihten oder gesegneten Altar zu feiern ist (can. 932). Eine Änderung in Bezug auf das alte Kirchenrecht stellt in diesem Zusammenhang hingegen die Möglichkeit dar, in einer Ausnahmesituation bei zwingenden Umständen auch außerhalb einer Kirche oder Kapelle zu zelebrieren, wobei jedoch der Ort immer »geziemend« sein soll. Dazu kann ein Tisch verwendet werden. Im Blick auf die Opferfeier ist der Altar dabei stets mit einem Altartuch, einem Korporale, mit Kerzen und Kreuz zu versehen (can. 932 § 2; *Institutio Generalis*, Nr. 297).

Für die Zelebrationsrichtung gilt nach wie vor die Regel, dass der Priester zum Osten hin zelebriert, wobei durch die Möglichkeit der Trennung des Altares von der Wand ein Umgehen des Altares ermöglicht und eine Zelebration zum Volk hin denkbar ist. Eine Vorschrift zur Zelebration zum Volk kann aus dieser Möglichkeit jedoch nicht abgeleitet werden. Diese Norm über die Position des Altares und die Zelebrationsrichtung findet sich nicht im CIC/1983, sondern in außerkodikarischen Dokumenten (*Inter Oecumenici*, *Institutio Generalis*, *Responsum* der Gottesdienstkongregation vom 25. September 2000). Fest steht: Kirchenrechtlich ist die orientierte Zelebration nach wie vor geltende Norm, wodurch der Opfercharakter der Messe auch durch die Zelebrationsrichtung rechtlich weiterhin gewährleistet ist. Der Wandel in der Praxis geht auf die in den außerkodikarischen Dokumenten erwähnte Möglichkeit der Zelebration zum Volk hin zurück. In der nachkonziliaren Praxis wurde diese Möglichkeit zur Regel und als Verpflichtung missverstanden.

Papst Johannes Paul II. hat in der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges*<sup>113</sup> vom 25. Januar 1983, mit der er den neuen CIC/1983 promulgierte, das Ge-

<sup>113</sup> Johannes Paul II., Ap. Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges*, in: AAS 75 (1983) VII–XIV.

setzbuch als eine Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils, namentlich seiner Ekklesiologie, bezeichnet. Das Gesetzbuch bietet im Rückblick eine amtliche Interpretation und Anwendung der Konzilstexte. Auch die Normen über die heilige Eucharistie können darum als eine Vervollständigung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgestellten Normen angesehen werden. Sie stellen eine amtliche Interpretation der Konzilstexte dar – besonders der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der von dieser nicht loszulösenden Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* – seitens des höchsten Gesetzgebers der Kirche im Spiegel einer »Hermeneutik der Reform in Kontinuität«<sup>114</sup>, d.h. einer Reform in Treue zur Tradition. Die einschlägigen Canones stehen, wie aufgezeigt, unzweideutig in der Kontinuität mit dem CIC/1917. Der Wandel ist vor allem da wahrnehmbar, wo der Gesetzgeber Akzente setzt und Normen festlegt, die der auf biblischen und patristischen Vorgaben gründenden Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche als priesterliches Volk Gottes versteht, Rechnung tragen. Danach ist die Eucharistie die Opferfeier der *ganzen* hierarchisch strukturierten Kirche. Jeder, Kleriker und Laie, nimmt auf seine Weise teil an der Darbringung des Messopfers. Ohne die konstitutive und wesentliche Funktion des Priesters bei der Opferfeier hintanzustellen, weitet sich der Blick auf alle Teilnehmer. Die eucharistische Opferfeier ist Vollzug nicht des Amtspriesters allein, sondern aller Gläubigen, die all das tun sollen, was ihnen aufgrund ihrer Taufgnade und der durch die Taufe grundgelegten allgemeinen Teilnahme am Priestertum Christi zukommt. Wie das Konzil hat auch der nachkonziliare Gesetzgeber in den Normen über die eucharistische Opferfeier aus dem überlieferten Schatz *vetera et nova*, Altes und Neues hervorgeholt.

---

<sup>114</sup> Vgl. die Ansprache Benedikts XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005, in: *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) vom 12. Januar 2006, Jahrgang, Nr. 2, 10.

# Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen

## *Überlegungen zur Praxis des Glaubensgehorsams gegenüber dem universalen Lehramt*

*Von Erzbischof Dr. Karl Braun, Erzbischof em. von Bamberg*

Im vergangenen September hat eine »Handreichung für die Seelsorge« aus dem Erzbischöflichen Seelsorgeamt in der Erzdiözese Freiburg für Aufmerksamkeit gesorgt.<sup>1</sup> Auch wenn es hier um praktische Aspekte seelsorgerlichen Handelns geht, so wurden damit nicht zuletzt zentrale Fragen des Umgangs mit wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen angesprochen, die in den vergangenen Jahrzehnten bereits wiederholt Gegenstand anfragender wie auch klärender Aussagen verschiedener kirchlicher Institutionen waren. Im Folgenden soll der Anlass für die Überlegungen, die »Handreichung für die Seelsorge« aus dem Erzbischöflichen Seelsorgeamt in der Erzdiözese Freiburg, dargestellt werden (1.). In den weiteren Kapiteln werden die dogmatischen Grundgegebenheiten zur Fragestellung dargestellt (Zusammenhang von Eucharistie, Kirche und Ehe) (2.), anschließend die in der Ebene kirchlich-seelsorgerischer Praxis anfragenden wie auch die lehramtlich klärenden Dokumente vorgestellt (3.) und dazu eine Einschätzung gegeben (4. und 5.) sowie abschließend Argumente beschrieben, die einen im Glaubensgehorsam gegenüber dem universalen Lehramt verankerten verantwortlichen Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen möglich und auch in intellektueller Hinsicht gerechtfertigt erscheinen lassen (6. und 7.).

### *1. Die »Handreichung für die Seelsorge« »Zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung« vom September 2013*

Das Erzbischöfliche Seelsorgeamt in der Erzdiözese Freiburg hat eine Handreichung für die Seelsorge »Zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung« in der Erzdiözese Freiburg veröffentlicht. Sie richtet sich an Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Erzdiözese Freiburg, die Paare bei Trennung, Scheidung oder Wiederheirat begleiten. Sie sei gedacht als eine Orientierung für die pastorale Praxis in den kommenden Jahren. Die gemachten Erfahrungen würden im Diözesanpastoralrat sowie in den regionalen Arbeitsgemeinschaften Ehe

---

<sup>1</sup> Das Dokument ist abrufbar im Internet unter der URL (4. November 2013) [http://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/broschuere\\_handreichung\\_09\\_2013.pdf](http://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/broschuere_handreichung_09_2013.pdf), hier S. 3.

und Familie reflektiert, um diese Handreichung weiterzuentwickeln. Das Dokument mit dem Datum vom September 2013 ist unterschrieben vom Verantwortlichen des Erzbischöflichen Seelsorgeamtes, Rektor Domdekan Andreas Möhrle, sowie von Michael Schweiger, Diözesanfamilienseelsorger und Leiter der Abteilung Erwachsenenpastoral im Seelsorgeamt Freiburg.

Die Handreichung für die Seelsorge, die nicht als Äußerung des Lehramts der Kirche verstanden werden kann, zitiert das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. *Familiaris Consortio* (1981): »Die Hirten mögen beherzigen, dass sie um der Liebe zur Wahrheit willen verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, dass die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war.«<sup>2</sup> Wegweisend für das Gespräch seien auch die von den oberrheinischen Bischöfen genannten Kriterien in den »Grundsätzen für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von wiederverheirateten Geschiedenen«.<sup>3</sup>

Weiter heißt es in der Handreichung: »In der Folge einer verantwortlich getroffenen Gewissensentscheidung kann in der konkreten Situation aber auch die Möglichkeit gegeben sein, die Sakramente der Taufe, der Heiligen Kommunion, der Firmung, der Versöhnung und der Krankensalbung zu empfangen (sic!), insofern die erforderliche konkrete Glaubensdisposition vorhanden ist. Die Gemeinde und demzufolge auch die Kirche als Ganze werden so als Gemeinschaft erlebt, in der Versöhnung mit der Lebensgeschichte möglich ist und sich auch konkret vollzieht. Dies wird nicht nur von den Betroffenen positiv und stärkend erlebt, sondern hilft der ganzen Gemeinde, das barmherzige Handeln Jesu Christi am eigenen Leib zu erfahren. Alle Vorläufigkeit und Brüchigkeit menschlichen Daseins und Handelns wird auf diese Weise schon erleuchtet vom Licht der Gnade Gottes.«<sup>4</sup> Die Aussage der Möglichkeit, u.a. das Sakrament der Heiligen Kommunion zu empfangen, sagen wir es klar, steht im Widerspruch zu den Aussagen des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. September 1994 (*siehe unten 3.4*).

Der geeignete Abschluss einer seelsorgerlichen Begleitung von geschiedenen Wiederverheirateten könne, so fährt die Handreichung fort, ein gemeinsames Gebet sein. Vorbereitende Gespräche dienten dazu, die Motive, die dem Wunsch nach einem Gebet anlässlich der standesamtlichen Trauung oder auch einige Zeit danach zugrunde liegen, zu klären. Es sei notwendig, Art und Ablauf des Gebets mit dem Paar zu besprechen und darüber zu informieren, was ein solches Gebet bedeutet: Versöhnung mit der Vergangenheit, Dank für die Gegenwart Gottes und Fürbitte für

<sup>2</sup> FC 84 (Handreichung S. 5).

<sup>3</sup> Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze, hrsg. von den Bischöflichen Ordinariaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz, August 1993, S. 29.

<sup>4</sup> A.a.O., S. 9 f.

die Zukunft. Als Zeichen dienten die Segnung und die Übergabe einer Kerze. Dabei sei zu beachten: Auf alle bei Trauungen üblichen Riten werde bewusst verzichtet, ebenso auf einen festlichen Einzug und/oder Auszug bzw. besondere Plätze für das Paar; denn es handle sich nicht um eine »Quasi-Trauung« bzw. eine Art von Amtshandlung. Für die Gestaltung des Gebets gilt das Kriterium einer positiven Schlichtheit und einer eigenen Würde. Dem Paar wird empfohlen, einen anderen Tag für das gemeinsame Gebet zu wählen als den Tag der zivilen Trauung. Zu klären sei der vorgesehene Ort und der Raum, in dem es stattfindet. Das könne, müsse aber nicht die Kirche sein. Als Alternative könnten eine Kapelle, ein Gebetsraum, unter Umständen auch die Privatwohnung des Paares gewählt werden. Die Leitung könne von einem Priester oder einem Diakon oder einer durch den Pfarrer eigens beauftragten kirchlichen Mitarbeiterin bzw. einem eigens beauftragten kirchlichen Mitarbeiter wahrgenommen werden.<sup>5</sup> Es folgt ein Vorschlag für die Gestaltung einer solchen Zeremonie, in dessen Rahmen es u.a. heißt: »Fürbitten können die neue Verbindung des Paares aufgreifen, das sich den Beistand Gottes für den weiteren Lebensweg wünscht.«<sup>6</sup>

Der eminent bedeutsame christologische sowie ekklesiologische Bezug der Ehe findet sich in der Handreichung nicht reflektiert. Der Bezug zu Jesus Christus selbst wird ausgedrückt wie folgt: »Es gibt nach wie vor eine große Zahl von Menschen, die sich in dieser Lebenssituation Rat und Wegbegleitung von der Kirche erhoffen, um zu erfahren, was Jesus Christus gelehrt und vorgelebt hat: Die Treue und Barmherzigkeit Gottes gilt auch für diejenigen, deren Lebensentwurf gescheitert ist.«<sup>7</sup>

## 2. Zum Begründungszusammenhang von Eucharistie, Kirche und Ehe

»Das Nein der Kirche zum Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen ist nicht Ausdruck von Unbarmherzigkeit, sondern Verteidigung der Liebe und Verteidigung der Treue.«<sup>8</sup> Der Ausschluss der wiederverheirateten Geschiedenen ist nicht in einem äußerlichen, in der Verfügungsgewalt der Kirche stehenden Verbot begründet, sondern folgt aus dem inneren seinsmäßigen Zusammenhang der sakramentalen Beziehung von Ehe und Kirche und beider zur Eucharistie. Wer hier von Diskriminierung sprechen wollte, würde die Glaubenswirklichkeit selber auf die Anklagebank setzen. Ein Zustand, der vor Gott nicht in Ordnung ist, kann durch Weisungen der Kirche nicht in dem Sinne in Ordnung gebracht werden, dass keine Fragen und Wünsche mehr offen bleiben.

Die christliche Ehe ist als Sakrament in die Ordnung der Kirche eingebettet und hat deshalb einen übernatürlichen Charakter. Das personale Verhältnis der Ehepart-

<sup>5</sup> A.a.O., S. 11.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 14.

<sup>7</sup> A.a.O., S. 4 (vgl. dazu auch S. 10 oben: zum Thema der Barmherzigkeit Christi). Der Bezug zu Christus taucht an einer dritten Stelle im Dokument auf, in einem Gebet im Rahmen der Segnung der Kerze während der Zeremonie (a.a.O., S. 12).

<sup>8</sup> Papst Johannes Paul II., Ansprache an die österreichischen Bischöfe beim Ad-limina-Besuch, 19. Juni 1987, in *L'Osservatore Romano* (dt.), 26. Juni 1987, S. 9 f.

ner bildet in analoger Weise den Liebesbund Gottes mit den Menschen und das Verhältnis Christi zu seiner Kirche ab und verwirklicht diese Liebe in sich selbst. Diese Abbildlichkeit ist in der Taufe und der Firmung der Eheleute grundgelegt. Die christliche Ehe ist aber nicht nur abbildlich, sondern sie steht in einer inneren Verbindung mit der Eucharistie und mit Christus selbst. Für Strukturen und Handlungen, die diese Zusammenhänge unmöglich machen, steht die abbildliche Ehe nicht zur Verfügung. Gleichzeitig ist die Ehe keine private Angelegenheit der Eheleute. Vielmehr ist sie kirchliches Geschehen. Sonst könnte die christliche Ehe ohnehin nicht als ein Sakrament verwirklicht sein. Die Kirche ist verantwortlich und zuständig für die Ordnung der Sakramente und der Liturgie. »Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen.«<sup>9</sup>

### *3. Die Abfolge der Aussagen zu den wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen*

#### **3.1 Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland**

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) hat sich in dem Beschluss »Christlich gelebte Ehe und Familie« intensiv mit der Frage der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten befasst und festgestellt: »Aus der kirchlichen Ehelehre, in der die Aussage Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten wird, folgt, dass eine Wiederheirat zu Lebzeiten des Ehegatten ausgeschlossen ist. Für die Kirche ergibt sich daraus der Ausschluss Geschiedener, die wiederverheiratet sind, von den Sakramenten.«<sup>10</sup>

Weiter heißt es im Text der Synode: »Angesichts der Not der Betroffenen finden Seelsorger in den gelten kirchlichen Bestimmungen oft kein befriedigendes Instrumentarium für pastorale Hilfen [...] Die notwendige Klärung [...] kann nur in Übereinstimmung mit der Gesamtkirche gesucht und gefunden werden.«<sup>11</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz wird sodann gebeten, ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten. Außerdem bittet die Synode den Papst, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen.

#### **3.2 Das Apostolische Schreiben »Familiaris Consortio« Papst Johannes Pauls II.**

Die gesamtkirchliche Antwort auf die Bitte der »Würzburger Synode« (3.1) ist in dem Apostolischen Schreiben »Familiaris Consortio« von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 1981 enthalten. Der Papst ermahnt darin »die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich [...], den Geschiedenen in fürsorgender Liebe

<sup>9</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Sacrosanctum Concilium, Konstitution über die heilige Liturgie 26; vgl. CIC c. 837 §1.

<sup>10</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss Christlich gelebte Ehe und Familie 3.5.1.1.

<sup>11</sup> Ebd. 3.5.3.1.

beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind«<sup>12</sup>. Allerdings betont Johannes Paul II. auch: »Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. ... Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung« (FC 84). Es wird deutlich gemacht, dass die Nicht-Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zum Sakramentenempfang kein Ausdruck einer fehlenden Barmherzigkeit sei. Vielmehr drücke dies die Verteidigung der Treue aus.<sup>13</sup> Die Nicht-Zulassung ist nicht in einem äußerlichen Verbot begründet, das in der Verfügung der Kirche stehen würde. Sie folgt vielmehr aus dem inneren, ontologischen Zusammenhang der sakramentalen Beziehung von Ehe und Kirche und beider zur Eucharistie. Wer in dieser Regelung eine gezielte Diskriminierung erkennt und gleichzeitig die kohärente innewohnende Wirklichkeit übersieht, die aus der inneren Verwirklichung des Glaubens hervorgeht, der wendet sich letztlich gegen die Tatsachen des Glaubens selbst, der sich in der Abbildlichkeit der Ehe auf Christus bzw. Gottes auf das Menschheitsgeschlecht hin verwirklicht.

### **3.3 Hirtenwort und »Grundsätze« der (Erz)Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz (»Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen«)**

Bereits in der Vergangenheit wurden von Bischöfen, Synoden, Theologen und Räten Vorschläge gemacht, die die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe gemäß dem Gebot Jesu bekräftigen wollen, aber in Einzelfällen die Zulassung zum Empfang der heiligen Eucharistie ermöglichen wollen. 1993 äußerten sich die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in einem Hirtenwort, versehen mit den »Grundsätzen« »Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen«.<sup>14</sup> Im einführenden Brief dazu wird zunächst die »feste Überzeugung« ausgesprochen, »dass für die angesprochene Not die Hilfe nur aus der treuen Bewahrung der Lehre der Kirche kommen kann.«<sup>15</sup>

Im Hirtenschreiben wird festgestellt, dass »die Kirche [...] das Wort Jesu von der Unauflösbarkeit der Ehe nicht zur Disposition stellen (kann)«, und angefügt: »Die neueren kirchlichen Verlautbarungen erklären in Treue zur Weisung Jesu, dass die

<sup>12</sup> Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (1981), Nr. 84 (FC).

<sup>13</sup> Vgl. dazu Papst Johannes Paul II., Ansprache an die österreichischen Bischöfe beim Ad-limina-Besuch, 19. Juni 1987, in *L'Osservatore Romano* (dt.), 26. Juni 1987, S. 9–10.

<sup>14</sup> Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze, hrsg. von den Bischöflichen Ordinariaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz, August 1993 (BMZ).

<sup>15</sup> A.a.O., S. 6.

wiederverheirateten Geschiedenen nicht generell zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können, da sie sich in Lebensverhältnissen befinden, die in objektivem Widerspruch sind zum Wesen der christlichen Ehe. Wer hier anders handelt, tut dies gegen die Ordnung der Kirche.«<sup>16</sup> Bereits im Hirten Schreiben wird von Ausnahmeregelungen in konkreten Fällen, von der persönlich verantworteten Gewissensentscheidung der betroffenen Personen sowie von der Respektierung und Begleitung einer solchen Gewissensentscheidung seitens der Seelsorger und der Gemeinde gesprochen.

Die »Grundsätze« halten fest: »In diesem Dienst (der Kirche an den Menschen) ist die Kirche der Weisung Jesu Christi über die Ehe und damit dem Scheidungsverbot bleibend verpflichtet. Sie kann im Grunde gar nichts anderes wollen, als stets dieses entscheidende Ziel zu verkünden und verwirklichen zu helfen. Diese Überzeugung darf nicht nur ein feierliches Lippenbekenntnis bleiben, sondern muss von der Kirche, d.h. von ihren Mitgliedern, ganz konkret gelebt werden. Die katholische Kirche hat in ihrer Tradition diesen eindeutig bezeugten Willen ihres Herrn in Lehre und Verkündigung, Pastoral und Recht streng zu bewahren versucht.«<sup>17</sup>

Die »Grundsätze« bekräftigen auch: »Die neueren kirchenamtlichen Verlautbarungen erklären eindeutig, dass Wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können, denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht□ (Familiaris consortio, Nr. 84)«. Gleichzeitig fügen sie hinzu: »Die ist eine generelle Aussage, die jede allgemeine Zulassung von Wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten ausschließt. Wer hier anders handelt, tut dies gegen die Ordnung der Kirche.«<sup>18</sup>

Die Aufforderung des Heiligen Vaters, »die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden«<sup>19</sup>, wird dann so interpretiert, als ob sie zu beziehen sei auf eine im Einzelfall mögliche Zulassung zu den heiligen Sakramenten: »Das Apostolische Schreiben ‚Familiaris consortio□ weist auf diese Unterschiede in den Situationen hin, überlässt aber offenbar konkrete Konsequenzen dem klugen pastoralen Ermessen der einzelnen Seelsorger [...]«.«<sup>20</sup>

Es werden sodann acht Kriterien genannt, die im konkreten Fall zu prüfen und mit einem klugen und erfahrenen Priester zu klären sind. Auf diese Weise »kann sich im Einzelfall herausstellen, dass die Ehepartner (oder auch ein Ehepartner für sich allein) sich in ihrem (bzw. seinem) Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten (vgl. dazu CIC can. 843 §1)«<sup>21</sup>. Als solche Einzelfälle werden benannt: »Dies ist ganz besonders dann der Fall, wenn die Gewissensüberzeugung vorherrscht, dass die frühere, unheilbar zerbrochene Ehe niemals gültig war (vgl. auch ‚Familiaris consortio□, Nr. 84). Eine ähnliche Situation liegt wohl nahe, wenn die

<sup>16</sup> A.a.O., S. 13.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 22.

<sup>18</sup> A.a.O., S. 27.

<sup>19</sup> FC 84.

<sup>20</sup> BMZ, S. 28.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 30.

Betroffenen schon einen längeren Weg der Besinnung und der Buße zurückgelegt haben; hinzukommt das Vorliegen einer unlösbaren Pflichtenkollision, wo das Verlassen der neuen Familie schweres Unrecht heraufbeschwören würde<sup>22</sup>. Es wird Bezug genommen auf eine Gewissensentscheidung, die nur der Einzelne persönlich und unvertretbar fällen kann; er braucht aber dafür den klärenden Beistand und die unvoreingenommene Begleitung des kirchlichen Amtes, »das die Gewissen schärft und dafür sorgt, dass die grundlegende Ordnung der Kirche nicht verletzt wird.«<sup>23</sup> Der angegangene Priester »wird das Gewissensurteil des einzelnen [...] respektieren [...] nach sorgfältiger Prüfung aller Umstände eine sich anbahnende Gewissensforschung des Betroffenen eher ermutigen. Der Priester wird eine so getroffene Gewissensentscheidung gegen Verurteilungen und Verdächtigungen schützen, aber auch Sorge dafür tragen, dass die Gemeinde keinen Anstoß daran nimmt.«<sup>24</sup>

### 3.4 Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. September 1994

Dieses Schreiben<sup>25</sup> greift die obengenannten pastoralen Lösungen auf, allerdings ohne direkte Bezugnahme – solche »Lösungen« waren bereits in den vergangenen Jahren in verschiedenen Gegenden vorgeschlagen worden.<sup>26</sup> Die Glaubenskongregation räumt ein, dass ähnliche pastorale Lösungen von manchen Kirchenvätern vorgeschlagen und auch in der Praxis angewandt worden sind, dass solche Lösungen aber nie einen Konsens der Väter dargestellt hätten und in keiner Weise eine gemeinsame Lehre der Kirche gebildet oder deren Disziplin bestimmt hätten. Sie bekräftigt außerdem: »Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Hl. Schrift und zur Tradition das Glaubensgut zu verkünden und authentisch auszulegen.«<sup>27</sup> Die Glaubenskongregation weiß sich, »in Anbetracht der neuen, oben erwähnten pastoralen Vorschläge [...] verpflichtet, die Lehre und Praxis der Kirche auf diesem Gebiet erneut in Erinnerung zu rufen [...]«, und erklärt ausdrücklich: »Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen.«<sup>28</sup>

Die geltende kirchliche Glaubens- und Lebensordnung wird in den folgenden Abschnitten durch wörtliche Zitate aus »Familiaris Consortio« bestätigt.<sup>29</sup> Unmissverständlich wird die Aufforderung des Heiligen Vaters in »Familiaris Consortio« interpretiert, »die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden«<sup>30</sup>. Diese Aufforderung bezieht sich nicht auf eine mögliche Zulassung oder einen möglichen Zugang

<sup>22</sup> A.a.O.

<sup>23</sup> A.a.O.

<sup>24</sup> A.a.O., S. 31.

<sup>25</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, 14. September 1994 (KWGG).

<sup>26</sup> A.a.O., Nr. 3.

<sup>27</sup> A.a.O., Nr. 4.

<sup>28</sup> A.a.O., Nr. 4, Abs. 2.

<sup>29</sup> A.a.O., Nr. 4, Abs. 3 und 4; Nr. 5.

<sup>30</sup> FC 84.

zur hl. Kommunion: »Die Struktur des Mahnschreibens (Familiaris Consortio) und der Tenor seiner Worte zeigen klar, dass diese in verbindlicher Weise vorgelegte Praxis (wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Kommunion zuzulassen) nicht aufgrund der verschiedenen Situationen modifiziert werden kann.«<sup>31</sup> Die Überzeugung von wiederverheirateten Geschiedenen, zum eucharistischen Tisch hinzutreten zu dürfen, wird als »irrig« Überzeugung bezeichnet.<sup>32</sup> Die Hirten der Kirche und die Beichtväter haben »wegen der Schwere der Materie und der Forderungen des geistlichen Wohls der betroffenen Personen und des Allgemeinwohls der Kirche die ernste Pflicht, sie zu ermahnen, dass ein solches Gewissensurteil in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche steht. (... Ja sie) müssen diese Lehre zudem allen ihnen anvertrauten Gläubigen in Erinnerung rufen.«<sup>33</sup> Im Zusammenhang mit einer »subjektiven Gewissensüberzeugung« von Gläubigen hinsichtlich der Ungültigkeit der früheren Ehe wird »unbedingt« auf den »von der Kirche festgelegten Weg des äußeren Bereichs«, d.h. der kirchlichen Ehegerichte, verwiesen.<sup>34</sup> Es wird gesagt: »[...] das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus (ist) auch das Sakrament der Einheit der Kirche. Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus beinhaltet den Gehorsam gegenüber der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft, auch wenn dies manchmal schwierig sein kann, und setzt diesen voraus [...].«<sup>35</sup>

#### *4. Eine Einschätzung*

Aussagen der Glaubenskongregation sind unvoreingenommen und bereitwillig sich zu eigen zu machen. Mit den derzeitigen Umständen eines übersteigerten Subjektivismus und eines wahrheitsscheuen Sentimentalismus ist dabei zu rechnen. Die Glaubenskongregation hat einige Aussagen in ihrem Hirtenschreiben und in den Grundsätzen vom 10. Juli 1993 universalkirchlich nicht akzeptiert. Darum können sie nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein.<sup>36</sup> Deshalb war in der damaligen Situation vor 20 Jahren Ja zu sagen zu den Aussagen des Schreibens der Glaubenskongregation im Sinne des religiösen Gehorsams, der die Glaubenszustimmung unterstützt. In diesem Zusammenhang ist an die grundlegende Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern, das in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« sagt: Der »religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von

---

<sup>31</sup> KWGG, Nr. 5.

<sup>32</sup> A.a.O., Nr. 7.

<sup>33</sup> A.a.O., Nr. 6.

<sup>34</sup> A.a.O., Nr. 9.

<sup>35</sup> A.a.O.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Brief an die hauptberuflich in der Seelsorge tätigen Damen und Herren in den Diözesen Freiburg i.Br., Mainz und Rottenburg – Stuttgart, Oktober 1994, Nr. 3 Abs. 4.

Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird«<sup>37</sup>. Der religiöse Gehorsam umfasst auch die Verpflichtung, »sich an amtliche Lehrschreiben zu halten, mit denen namentlich der Papst oder das Bischofskollegium die kirchliche Lehre erläutern oder irrige Ansichten verurteilen«.<sup>38</sup>

Nichts wird so sicher zum Heil führen können, wie ein treuer Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber, den die Kirche in verlässlicher Weise verkündet und auslegt. Es ist davon auszugehen, dass diese allgemeine Feststellung auch für die leidvolle Situation der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen gilt. Der Gehorsam gegenüber der klaren Weisung im Schreiben der Glaubenskongregation kann dahin führen, dass sie Gottes Barmherzigkeit in einer Weise erfahren dürfen, die ihnen hilft, ihren Pilgerweg in einem neuen Vertrauen zu gehen. Die ganze Kirche hat die Zuversicht, »dass auch diejenigen, die sich vom Gebot des Herrn entfernt haben und noch in einer solchen Situation leben, von Gott die Gnade der Umkehr und des Heils erhalten können, wenn sie ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe«<sup>39</sup>.

Die Entscheidung der Kirche wird als hart und als im Gegensatz zum barmherzigen Herrn empfunden, der doch der Ehebrecherin verziehen hat. Die Barmherzigkeit Christi ist unumstritten, ebenso eindeutig sind aber auch seine Mahnungen zur Veränderung des bisherigen Verhaltens, zur Umkehr, die Voraussetzung dafür ist, dass Vergebung gewährt wird. Jesus hat von der Ehebrecherin verlangt, sie solle von nun an anders leben. Die Strenge der Kirche ist nicht ihre eigene, sondern die des Herrn, dessen Weisungen und die sich daraus ergebenden Folgerungen sie verpflichten. »Barmherzig« in freier Entscheidung kann die Kirche nur dort sein, wo es um rein kirchliche Entscheidungen geht. Mit einer scheinbaren Barmherzigkeit, die Gottes Gebot auflöst, ist den Menschen nicht gedient.

### 5. Zur Frage des Gewissens und der Wahrheit

Der Verweis auf die Gewissensentscheidung des einzelnen ist ernst zu nehmen. Jeder Mensch ist verpflichtet, seinem Gewissen zu folgen. Damit wird aber nicht einer bindungsfreien Existenz das Wort geredet. Das sagt uns deutlich das Zweite Vatikanische Konzil: »Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss [...]. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird.«<sup>40</sup> Aufgabe der Seelsorger kann es deswegen nur sein, die Wahrheit zu verkündigen und die Gläubigen

<sup>37</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 25, Abs. 1.

<sup>38</sup> Aymans, Winfried, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramtes*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, S. 354.

<sup>39</sup> FC 84.

<sup>40</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 16.

anzuleiten, ihr Gewissen an der authentischen Lehre der Kirche zu orientieren. Der Anspruch des Gewissens und der Anspruch der lehramtlichen Autorität schließen einander nicht aus, denn beide sind der Wahrheit verpflichtet. Dies zu bedenken ist notwendig angesichts der Tatsache, dass heute viele Menschen zu einer Verabsolutierung des Gewissensurteils neigen.

»In keinem Punkt Abstriche an der Heilslehre Christi zu machen, ist hohe Form seelsorgerlicher Liebe«<sup>41</sup>, schrieb Papst Paul VI. in einem der leidvollsten Augenblicke seines Hirtendienstes. Diese seelsorgerliche Liebe ist geleitet von der Überzeugung: »Was pastoral ist, steht nicht im Widerspruch zur Lehre, noch kann das pastorale Wirken vom Glaubensinhalt absehen, von dem es vielmehr seine Substanz und wirkliche Kraft erhält.«<sup>42</sup> Ein Handeln gegen eindeutige Weisungen, die von der Autorität des Papstes getragen sind, kann auch pastoral nicht richtig und letztlich kein wirklicher Heildienst für die Betroffenen sein. Deshalb gilt es, sich in der Sorge um die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen von einer tiefen Liebe zur Wahrheit leiten zu lassen, denn allein »die Wahrheit wird uns befreien« (Joh 8,32).

### *6. Der pastorale Aspekt: Kontakt zu den wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen*

Als Bischof und Seelsorger war es mir eine ernste Aufgabe, mich an die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen zu wenden. Außerdem lag es mir am Herzen, nicht so sehr über, als vielmehr in erster Linie mit den betroffenen Menschen zu sprechen. Dies sollte Unterstützung und Ermutigung sein. Wahrscheinlich kann erst derjenige, der eine Scheidung erlebt hat, zutiefst ermessen, was es heißt, das Zerbrechen einer Liebe und einer Ehe durchleben zu müssen. Ich habe zunächst meine Einschätzung zum Ausdruck gebracht, dass die menschliche und wohl mehr noch die kirchliche Situation der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen oft sehr schwierig ist; auch dass die Ursachen für das Auseinanderfallen einer Ehe oft vielschichtig sind und sich häufig nicht eindeutig bestimmen lassen. Vor allem war es mir ein Anliegen, hervorzuheben, dass jede und jeder, der nach einer Scheidung wieder geheiratet hat, als Getaufter und Gefirmter Glied der Kirche bleibt. Die Betroffenen sollen spüren, dass sie weiterhin in der Kirche zu Hause sind. Sie haben einen Anspruch darauf, in den Pfarrgemeinden eine Atmosphäre zu finden, in der sie sich mit ihren Sorgen und Nöten angenommen wissen.

»Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit« (1 Kor 12,26). Dies erfordert, dass die Priester, Diakone, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge sowie die Mitglieder der Pfarrgemeinde daran mitwirken, dass Vorurteile gegenüber Betroffenen abgebaut werden. Denn kaum jemand – schon gar nicht von außerhalb –

---

<sup>41</sup> Papst Paul VI., Enzyklika *Humanae Vitae* – Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, 25. Juli 1968, 29; zitiert nach FC 33.

<sup>42</sup> Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Poenitentia* – Über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute, 2. Dezember 1984, 26.

kann die komplexen Vorgänge, die zum Scheitern der Ehe geführt haben, einordnen oder gar bewerten.

Auf jeden Fall ist es wichtig, Vorurteilen und falschen Informationen entgegenzutreten. Wiederverheiratet geschiedene Gläubige sind nicht exkommuniziert. Als Getaufte und Gefirmte können und sollen sie am Leben der Gemeinde teilnehmen. Sie haben weiterhin viele Rechte und Möglichkeiten, in der Kirche mitzuarbeiten. Wie alle Mitglieder der Pfarrgemeinde sind sie eingeladen, an der sonntäglichen Eucharistiefeyer teilzunehmen. Manche fühlen sich zurückgesetzt. Aber wer ohne Protest und Verbitterung annimmt, dass er die Kommunion nicht empfangen kann, gibt inmitten der heutigen Gesellschaft ein Zeugnis für den Wert der Unauflöslichkeit der Ehe. Selbst wenn dieser Gedanke nicht zufriedenstellt, ist es doch gut, ihn nicht gleich beiseitezuschieben. Es ist von Nutzen, Betroffenen auch zu verdeutlichen, dass die Kirche weder über ihren jetzigen Zustand noch über deren endgültiges Schicksal ein Urteil fällt. Sie sagt schließlich nur, was sie nicht darf.

### *7. Vielfältige Kommunikation mit Christus*

Es führt nicht weiter, sich nach dem Alles-oder-nichts-Prinzip auf den Ausschluss der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom Kommunionempfang zu fixieren. Die Eucharistiefeyer ist nicht bloß gemeinschaftliches Mahl, sondern auch sakramentale Erneuerung des Kreuzesopfers Jesu Christi. Die erlösende Kraft dieses Opfers wirkt nicht nur in denen, die Leib und Blut des Herrn empfangen. Sie erstreckt sich auch auf jene, die ohne Kommunionempfang an der heiligen Messe teilnehmen und sich gläubig mit dem Opfer Christi vereinen. Gerade auch im Blick auf die wiederverheirateten Geschiedenen tun wir gut daran, entgegen einer einseitigen Sicht der Eucharistiefeyer als Gemeinschaftsmahl die vollständige Wirklichkeit der heiligen Messe den Gläubigen immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet die Kommunion der Gläubigen als »vollkommene Teilnahme« an der heiligen Messe.<sup>43</sup> Es gibt demnach auch eine weniger vollkommene, aber doch fruchtbare Teilnahme, nämlich ohne Kommunionempfang. Wir wünschen alle, dass die Gläubigen die vollkommene Teilnahme verwirklichen, müssen aber auch bedenken, dass die Kirche streng genommen nur die einmalige Kommunion im Jahr, und zwar in der österlichen Zeit, verlangt. Es muss also auch ohne häufigeren Kommunionempfang möglich sein, ein christliches Leben zu führen. Deshalb ist auf die »geistliche Kommunion« hinzuweisen, auf die Kommunikation mit Christus in den leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit an den Geringsten, mit denen er sich identifiziert, auf die Kommunikation mit dem Herrn in der Buße und nicht zuletzt in der betenden Gemeinschaft der Kirche. Es ist nicht so, dass es außerhalb des Sakramentenempfangs kein Heil geben würde. Umgekehrt ist nicht jeder, der die Eucharistie empfängt, wie immer auch sein innerer Zustand sein mag, mit Christus verbunden. Die

<sup>43</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Sacrosanctum Concilium, Konstitution über die heilige Liturgie, 55.

Fülle dessen, was den geschiedenen Wiederverheirateten hinsichtlich der Teilnahme am kirchlichen Leben aus ihrem Getauft- und Gefirmtsein heraus, durchaus in der sakramentalen Dimension ihrer Existenz, möglich ist und ermöglicht werden soll, ist noch längst nicht ausgeschöpft. Die konkreten Möglichkeiten ihrer Mitwirkung gehen vom inwendigen und heilswirksamen Mitleben der *Communio Sanctorum* bis zu äußeren Formen der Mitwirkung im Leben der Pfarrei. Ihr Nichthinzutreten zum Kommunionempfang legt ein beredtes Zeugnis ab für den hohen Anspruch dieses Mysteriums, dem sich andere heute nicht selten leichtfertig nähern.

# Die bioethischen Herausforderungen für den modernen Menschen in der Sicht des Dokumentes der polnischen Bischofskonferenz

Von Janusz Podzielny, Oppeln

Am 5. März 2013 wurde von den polnischen Bischöfen während der Plenarsitzung in Warschau das Dokument unter dem Titel »Über die bioethischen Herausforderungen, vor denen der moderne Mensch steht« angenommen. Es ist erwähnenswert, dass dieses Dokument das Ergebnis der Arbeit von einem Expertenteam für Bioethik ist, welches bei der polnischen Bischofskonferenz seit dem 18. Juni 2008 arbeitet<sup>1</sup>. Da das bioethische Schreiben der polnischen Bischöfe eine Reihe von interessanten Themen berührt, die nicht nur in Polen aktuell sind, erscheint es sinnvoll, die wichtigsten Punkte dieses Dokumentes einem breiteren Spektrum von Lesern zu präsentieren. Und das ist der Ziel dieses Artikels.

## *1. Der Mensch guten Willens angesichts der Zivilisation des Todes und für die Kultur des Lebens*

Am Anfang ihres Schreibens betonen die polnischen Bischöfe die bedeutende Wahrheit, dass das Recht auf Leben ein fundamentales Recht jedes Menschen ist, aus dem alle übrigen Rechte fließen. Dieses Anrecht bildet auch die Grundlage aller anderen Güter, die Anteil des Menschen werden. Heute ist das Panorama der Meinungen zu diesem Thema sehr vielfältig. Die erste Aufgabe des Christen besteht also darin, sein Gewissen in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche zu gestalten, wie auch ein korrektes und redliches Wissen hinsichtlich des Themas des Anbeginns des Menschen zu erwerben<sup>2</sup>. Dieses Wissen ist jedoch nicht nur religiöser Natur, sondern es stützt sich im Ausgangspunkt auf wissenschaftliche Errungenschaften: »Die moderne genetische Forschung (...) hat gezeigt, dass vom ersten Augenblick an das

---

<sup>1</sup> Das Expertenteam der polnischen Bischofskonferenz für Bioethik (*Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych*) besteht aus 10 Mitgliedern (u.a. Ärzte, Genetiker, Juristen, Moraltheologen) und ist von Erzbischof Henryk Hoser SAC aus Warschau – Praga geleitet. Dieses Gremium hat insbesondere folgende Aufgaben: die Überwachung des polnischen Gesetzgebungsverfahrens im Bereich der Bioethik und die Meinungsäußerung der Kirche zu bioethischen Fragen (z.B. in Form von Erklärungen oder Pressekonferenzen). Die Hauptaktivität des Expertenteams liegt jedoch bei der bioethischen Beratung der polnischen Bischofskonferenz. Vgl. [http://episkopat.pl/struktura\\_kep/zespoly/41.1\\_zespol.html#office](http://episkopat.pl/struktura_kep/zespoly/41.1_zespol.html#office) (06.05.2013).

<sup>2</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen, vor denen der moderne Mensch steht. Dokument angenommen bei der 361. Vollversammlung der Bischofskonferenz Polens*, Warschau 2013, Nr. 1, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/bioetyczny\\_05032013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/bioetyczny_05032013.html) (07.05.2013)

Programm für das, was dieses Lebewesen sein wird, festgelegt ist: eine Person, diese individuelle Person mit ihren bekannten, schon genau festgelegten Wesensmerkmalen. Bereits mit der Befruchtung hat das Abenteuer eines Menschenlebens begonnen, von dessen großen Fähigkeiten jede einzelne Zeit braucht, um sich zu organisieren und funktionsbereit zu sein<sup>3</sup>.

Demzufolge widersetzt sich jeder, der das Menschenleben zerstört, direkt Gott und seinen Gesetzen (Ex 20, 13; Mt 22, 36–40). Die polnischen Bischöfe unterstreichen in diesem Kontext, mit Bezug auf die Worte von Papst Johannes Paul II., dass es hier nicht nur um die direkte Abtreibung geht, sondern auch um die Experimente mit Embryonen, ihre Verwendung als »biologisches Material« oder als Lieferanten von Organen und Geweben zur Transplantation, für die Behandlung bestimmter Krankheiten, schließlich auch um die Pränataldiagnostik, wenn sie eugenisch motiviert wird<sup>4</sup>.

## *2. Das Wesen der Bedrohungen des menschlichen Lebens in der pränatalen Phase*

Im zweiten Punkt des bioethischen Dokumentes der polnischen Bischofskonferenz erinnern seine Autoren an die fundamentale Wahrheit, dass das menschliche Leben ein grundlegender Wert und ein unveräußerliches Gut ist. Es fordert also unbedingten Schutz, unabhängig von der Phase oder Qualität des Menschenlebens. Dieses Leben ist nämlich da oder ist nicht mehr da – sein Wert braucht nicht begründet zu werden, man soll ihn dagegen erklären und die Empfindsamkeit darauf wecken. Außerdem kann man nicht vergessen, dass Gott der Geber des Lebens ist, woraus die Heiligkeit des Lebens und die Würde jedes einzelnen Menschen folgt. Daher fühlt sich die Kirche verpflichtet, das menschliche Leben von Anfang an bis zum natürlichen Tod zu verteidigen und somit die Anforderungen sowohl des Gottes Gesetzes wie auch des natürlichen Rechtes zu beachten<sup>5</sup>.

Heutzutage ist sehr populär – so bemerken die polnischen Bischöfe – der Relativismus, der hauptsächlich die grundlegenden Begriffe (z.B. die Würde, das Leben, die Gesundheit und das Menschsein überhaupt) infrage stellt<sup>6</sup>. Zweifellos besteht der

<sup>3</sup> JOHANNES PAUL II, *Enzyklika »Evangelium vitae«*, Vatikan 1995, Nr. 60; vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Deklaration »Quaestio de abortu procurato«*, Vatikan 1974, Nr. 12–13.

<sup>4</sup> »Unter Eugenik (...) versteht man die praktische Anwendung der Erkenntnisse der Humangenetik auf menschliche Populationen mit dem Ziel, einer Verschlechterung (Degeneration oder Entartung) der Erbanlagen vorzubeugen (negative Eugenik) bzw. eine Verbesserung (Aufartung) zu bewirken (positive Eugenik). H.P. KRÖNER, *Eugenik*, in: *Lexikon der Bioethik*, hrsg. von W. KORFF u.a., Bd. 1, Gütersloh 1998, S. 694; vgl. JOHANNES PAUL II, *Enzyklika »Evangelium vitae«*, Nr. 62–63; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Dignitas personae«*, Vatikan 2008, Nr. 34.

<sup>5</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 2.

<sup>6</sup> »Relativismus bezeichnet Positionen, wonach Geltungsansprüche nur unter Voraussetzung von Prinzipien begründbar sind, denen keine universelle bzw. absolute Gültigkeit zukommt«. A. ANZENBACHER, *Relativismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von W. KASPER u.a., Bd. 8, Freiburg 1999, Sp. 1031.

aktuelle Erfolg einer relativistischen Haltung darin, dass man immer wieder die Bedeutung und zuletzt auch die verpflichtende Kraft der grundsätzlichen moralischen Prinzipien begründen muss. Die Triftigkeit dieser Begriffe ist jedoch für jeden Menschen guten Willens (wenn er nur auf die Stimme seines Gewissens hört) von allein verständlich, so dass die Grundprinzipien keine weitere Entfaltung wie auch ständige Begründung benötigen<sup>7</sup>.

Bezugnehmend auf das, was vorher gesagt wurde, wird im weiteren Teil des bioethischen Dokumentes aus Polen die Aufmerksamkeit darauf gewiesen, dass im modernen Katalog von Menschenrechten seit einiger Zeit das Konzept der sogenannten Reproduktionsrechte erschienen ist. Die Reproduktionsrechte bedeuten heute tatsächlich die Anerkennung als Grundrecht des Zugangs für alle Paare, wie auch für jede individuelle Person, zu Verhütung und Abtreibung, um über die Anzahl und die Stunde, wann die Kinder in die Welt gebracht werden sollen, frei entscheiden zu können. In der ethischen und juristischen Debatte läuft dieses Problem darauf hinaus, ob das empfangene Kind wie ein Subjekt (ein Mensch) oder ein Objekt (ein Ding) betrachtet werden soll. Es ist auffallend, dass in neuerer Zeit die oben erwähnte Tendenz zur Relativisierung des Lebenswertes zunimmt<sup>8</sup>.

Infolge dieser moralischen Verworrenheit wird allgemein die Ansicht angenommen, dass zulässige Mittel bei der Lösung der Situation einer ungewollten Schwangerschaft sowohl das Abtreibungsrecht als auch das Zugangsrecht zur billigen Kontrazeption sind. Für kinderlose Paare wird dagegen die Prozedur der Empfängnis außerhalb des mütterlichen Organismus zugelassen, die gemeinhin als »in vitro« bekannt ist<sup>9</sup>. Sehr wichtig bei der ethischen Bewertung der In-vitro-Methode sind die Gesundheitsrisiken, die oft im öffentlichen Raum nicht erwähnt werden. In den ersten Tagen des embryonalen Lebens jedes Menschen finden nämlich die Prozesse der Anpassung des neu entstandenen Organismus an die Bedürfnisse der weiteren Existenz statt. Die Methoden der künstlichen Prokreation stören diese Prozesse wegen des veränderten Milieus, in dem die Verbindung der Keimzellen im Labor erfolgt. Auch die Hormone, die der Frau während dieser Prozedur gegeben werden, beeinflussen ihre Gesundheit und können verschiedene Krankheiten verursachen (u.a.

<sup>7</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 2.

<sup>8</sup> Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Worte von Papst Benedikt XVI., der in Erinnerung gerufen hat: »Die Menschenrechte, insbesondere das Recht jedes Menschen auf Leben, haben ihre Grundlage im Naturgesetz, das in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist. Die Menschenrechte aus diesem Kontext herauszulösen, würde bedeuten, ihre Reichweite zu begrenzen und einer relativistischen Auffassung nachzugeben, für welche die Bedeutung und Interpretation dieser Rechte variieren könnten und der zufolge ihre Universalität im Namen kultureller, politischer, sozialer und sogar religiöser Vorstellungen verneint werden könnte. Die große Vielfalt der Sichtweisen kann kein Grund sein, um zu vergessen, dass nicht nur die Rechte universal sind, sondern auch die menschliche Person, die das Subjekt dieser Rechte ist«. BENEDIKT XVI, *Ansprache an die Generalversammlung der UNO (18. April 2008)*, »Acta Apostolicae Sedis« 100 (2008), S. 334.

<sup>9</sup> In-vitro-Fertilisation (IVF) ist eine Form der Behandlung der ungewollten Kinderlosigkeit, die seit 1978 in der Medizin etabliert ist. Diese Prozedur, bekannt zuerst bei der Züchtung von Pflanzen und Tieren, ist in der Tat kein therapeutisches Verfahren. Ihr Ziel ist die Erzeugung der menschlichen Embryonen im Labor, die später mechanisch in den Organismus der Mutter versetzt werden. Vgl. D. KREBS, *In-vitro-Fertilisation (IVF)*, in: *Lexikon der Bioethik*, hrsg. von W. KORFF u.a., Bd. 2, Gütersloh 1998, S. 291–292.

das Syndrom der Hyperstimulation der Eierstöcke, die Blutgerinnungsstörungen, die Schwellungen und auch Depressives Syndrom). Im Fall der In-vitro-Fertilisation wird außerdem eine erhöhte Anzahl spontaner Fehlgeburten, genetischer Veränderungen wie auch der Geburten von Kindern mit Fehlbildungen notiert<sup>10</sup>. Diese Bedrohungen erfordern wiederum die Anwendung der Präimplantationsdiagnostik, die direkt zur Selektion von Menschen im Embryonalstadium führt. Zusammenfassend bekräftigen die polnischen Bischöfe, dass die In-vitro-Prozedur ein weiteres Experimentieren am Menschen ist. Es geht hier nämlich um die »Produktion« eines Menschen, die in der Tat eine neue Form der Besitzergreifung des menschlichen Lebens zu sein scheint. Dieser Prozess ist sicher ein Verstoß gegen die Menschenwürde<sup>11</sup>.

### 3. Die Wahrheit über die menschliche Sexualität und Verantwortung um das Kind

Im nächsten Teil ihres Schreibens erinnern die polnischen Bischöfe an die grundlegende Wahrheit, dass die Geschlechtlichkeit jedes Menschen seine menschliche Identität bestimmt und sein ganzes Leben prägt<sup>12</sup>. Hier geht es nicht nur um die Fähigkeit zum Geschlechtsverkehr, zur biologischen Fortpflanzung, sondern auch um den Charakter der Beziehungen zwischen Frau und Mann, wobei die Sexualität die Einheit unter ihnen und das Gefühl der Nähe und Geborgenheit aufbaut. Mit diesem Bild der menschlichen Zeugung kontrastiert die In-vitro-Technik, wo die eheliche Vereinigung von dem Akt der Empfängnis getrennt wird<sup>13</sup>.

Außerdem wurde das gerade dargestellte Vorhaben Gottes angesichts der menschlichen Geschlechtlichkeit durch eine zunehmend verbreitete Verhütungsmentalität überschattet. Ihr zufolge verlieren selbst die Katholiken die Bereitschaft, Eltern zu sein, sie verschließen sich vor dem Leben (oft mit Hilfe unmoralischer kontrazeptiver und frühabortiver Mittel) oder sogar unterliegen der sogenannten »Versuchung nur eines Kindes«. Der Widerspruch gegen diese Kontrazeptionsmentalität, die die

<sup>10</sup> Über Gesundheitsrisiken nach dem In-vitro-Verfahren sowohl für das Kind (Embryo) als auch für die Mutter schreibt u.a. J WRÓBEL, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, »Roczniki Teologii Moralnej« 56 (2009), S. 191–198.

<sup>11</sup> Erwähnenswert in diesem Kontext sind auch die unwürdigen Verfahren des Einfrierens, der Lagerung und der möglichen weiteren Verwendung der sogenannten überzähligen menschlichen Embryonen. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Donum vitae«*, Vatikan 1987, Nr. I, 6; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Dignitas personae«*, Nr. 18–22.

<sup>12</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 3.

<sup>13</sup> Das eigentliche Verständnis der Natur der Beziehungen zwischen Eheleuten wurde auch in den Texten des II. Vatikanischen Konzils erwähnt: »Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. Kinder sind gewiss die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Wohl der Eltern selbst sehr viel bei. (...) Deshalb sind die echte Gestaltung der ehelichen Liebe und die ganze sich daraus ergebende Natur des Familienlebens dahin ausgerichtet, dass die Gatten von sich aus entschlossen bereit sind zur Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers, der durch sie seine eigene Familie immer mehr vergrößert und bereichert«. II. VATIKANISCHE KONZIL, *Konstitution »Gaudium et spes«*, Vatikan 1965, Nr. 50.

Wahrheit über die menschliche Sexualität verfälscht und leider heute so populär ist, erfordert vor allem eine persönliche, tiefe Bekehrung aller Gläubigen<sup>14</sup>.

Nicht nur die Verhütung, sondern auch der Kampf um Abtreibungsrecht sind Ausdruck derselben Mentalität, die im Menschen eine Empfindung erzeugt, dass er über seinen Körper willkürlich verfügen könne. Die Verhütung und die Abtreibung sind also zwei Extreme der gleichen Haltung, die sich kurz in der Feststellung: »Ich will kein Kind haben« äußert. Besonders gefährlich scheint die Formulierung des Abtreibungsrechtes wegen einer Fehlbindung des Kindes zu sein. Ein solches Kind hat nämlich ein uneingeschränktes Recht, geboren und geliebt zu werden<sup>15</sup>.

In beiden, oben genannten Fällen – beim Drama der Unfruchtbarkeit und bei der Schwangerschaftsangst – steht die Kirche immer auf der Seite des Menschen. Die polnische Bischofskonferenz sucht gute Lösungen dieser schwierigen Situationen, darunter die tatsächliche Behandlung der Ursachen der menschlichen Unfruchtbarkeit<sup>16</sup>. Dadurch möchte die Kirche in den Gewissen das Bewusstsein der Würde des Menschenlebens in jeder Phase seiner Entwicklung wecken. Die Kirche versteht natürlich die menschlichen Wünsche und Befürchtungen, sie erinnert aber auch daran, dass das Gute niemals mit unerlaubten Methoden erreicht werden kann. Es gibt nämlich die Moralprinzipien, die immer und überall gültig sind<sup>17</sup>.

#### 4. Unsere Haltung

Nach Ansicht der Autoren des bioethischen Dokumentes aus Polen ist es wichtig, heute eindeutig die Seite des Lebens zu unterstützen, das heißt den Widerspruch angesichts aller Praktiken auszudrücken, die gegen das menschliche Leben ausgerichtet sind<sup>18</sup>. Das bedeutet also das Verbot einer Untätigkeit und die Notwendigkeit einer aktiven Mitwirkung bei der Verteidigung des Menschenlebens von seiner Empfängnis bis zum natürlichen Tod. In der breiteren sozialen und politischen Perspektive soll hier für die Nichtdiskriminierung der Familien und der Familienpolitik (mit besonderer Unterstützung der kinderreichen Familien) gesorgt werden. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der bedrohten Kinder ist sicherlich keine Stel-

<sup>14</sup> Dies gilt sowohl für die Laien, die in der Ehe und Familie leben, als auch für die Priester (in besonderer Weise für alle Moraltheologen), die die Eheleute durch ihre theologisch-pastorale Reflexion begleiten. Vgl. PAUL VI, *Enzyklika »Humanae vitae«*, Vatikan 1968, Nr. 25–29.

<sup>15</sup> Hier geht es um die sogenannte »eugenische Indikation« der Abtreibung bei der Diagnose einer schwerwiegenden Behinderung des Kindes. Vgl. JOHANNES PAUL II, *Enzyklika »Evangelium vitae«*, Nr. 14.

<sup>16</sup> Gutes Beispiel einer Therapie, die tatsächlich die Ursachen der menschlichen Unfruchtbarkeit bekämpft und keine ethische Fragen aufwirft, ist u.a. NaProTechnology. Vgl. <http://naprotechnology.com> (13.05.2013); <http://www.fertilitycare.de> (13.05.2013).

<sup>17</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 3; JOHANNES PAUL II, *Enzyklika »Veritatis splendor«*, Vatikan 1993, Nr. 79–80.

<sup>18</sup> Als bemerkenswertes Beispiel dient hier letzters die Sammlung von Unterschriften für die Europäische Bürgerinitiative »Einer von uns«. Dabei geht es um den rechtlichen Schutz der Würde, des Rechts auf Leben, und der Unversehrtheit jeder menschlichen Person vom Zeitpunkt der Empfängnis an in jenen Kompetenzbereichen der EU, für die ein solcher Rechtsschutz von Bedeutung sein könnte. Vgl. <http://www.1-von-uns.de/content/start.html> (14.05.2013).

lung, die dem Christen eigen wäre. Stattdessen ist die eindeutige Haltung der Achtung sowie des Schutzes jedes Menschenlebens (auch des kranken und schwachen) ein Ausdruck des christlichen Zeugnisses, der wahren Liebe zum Nächsten und vor allem zu Gott, dem Urheber und »Freund des Lebens« (Weish 11, 26)<sup>19</sup>.

Die polnischen Bischöfe wiederholen in diesem Kontext noch einmal, dass keine Handlung, die zur Bedrohung des menschlichen Lebens (ebenfalls in frühen Stadien seiner Entwicklung) oder direkt zur Tötung führt, gerechtfertigt werden kann. Jeder Christ muss in dieser Situation um die Wahrheit kämpfen. Somit ist es auch seine Aufgabe, die Lügen zu demaskieren, unter denen die Vorspiegelungen besonders viel Schaden anrichten, als ob die künstliche (extrakorporale) Befruchtung eine Heilung der Unfruchtbarkeit wäre<sup>20</sup>.

### 5. Das Engagement der Katholiken im öffentlichen Leben

Im letzten Abschnitt des bioethischen Dokumentes ermutigen die polnischen Bischöfe die katholischen Laien zum Engagement im öffentlichen Leben. Sie können nicht darauf verzichten, »sich in die ‚Politik‘ einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und institutionellen Förderung des Gemeinwohls dienen. Dies beinhaltet die Förderung und Verteidigung von Gütern wie öffentliche Ordnung und Frieden, Freiheit und Gleichheit, Achtung des menschlichen Lebens und der Umwelt, Gerechtigkeit, Solidarität usw.«<sup>21</sup>.

Diese Aufgabe umfasst also unter anderem die Verteidigung des menschlichen Lebens, was heutzutage besonders wichtig ist. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass die katholischen Meinungen in der sozialen Diskussionen sehr oft als marginal und anachronistisch behandelt werden. Es ist den Katholiken beinahe nicht erlaubt, ihre Überzeugungen in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Das betrifft vor allem die Fragen des Übels der Verhütung, der In-vitro-Methode, der Abtreibung, der Gender-Ideologie, der Institutionalisierung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und insgesamt der Förderung aller Verhaltensmuster, die mit dem traditionellen Modell der Familie im Widerspruch stehen. Darum ist es für alle Katholiken bedeutend, stolz auf ihre Überzeugungen zu sein, weil im Zentrum ihres Glaubens nicht nur die universelle Vaterschaft Gottes, sondern ebenfalls die personale Würde jedes einzelnen Menschen steht<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 4; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Dignitas personae«*, Nr. 37.

<sup>20</sup> Diese Wahrheit, dass die In-vitro-Prozedur überhaupt nichts heilt (die Unfruchtbaren bleiben weiter so), trifft oft auf heftige Kritik der Befürworter dieser Methode. Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 4

<sup>21</sup> KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Vatikan 2002, Nr. 1; vgl. JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Christifideles laici«*, Vatikan 1988, Nr. 42; II. VATIKANISCHES KONZIL, *Dekret »Apostolicam actuositatem«*, Vatikan 1965, Nr. 7.

<sup>22</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 5.

Die Treue zur Lehre der katholischen Kirche und zu Jesus Christus selbst ist also die Pflicht eines jeden Katholiken, der am öffentlichen Leben teilnimmt. Es kann keinen Kompromiss in Fragen des Glaubens und der Moral geben – erinnert die polnische Bischofskonferenz. Ein Katholik soll nämlich in jeder Situation ein Zeuge Christi sein, der in seiner Haltung, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben, eindeutig bleibt. Die kluge Beteiligung am öffentlichen Leben bedeutet ebenfalls die Besonnenheit und Rechtschaffenheit bei der Erreichung der Ziele. Manchmal scheint es in diesem Kontext nötig zu sein, wenn die wünschenswertesten Lösungen nicht erreicht werden können, eine Strategie anzunehmen<sup>23</sup>. Der politische Kompromiss ist möglich, aber nur in diesem Fall, wenn er zur Verwirklichung eines größeren Guten dient. Sicher soll er kein Verfahren zur Lösung der ethischen Probleme oder zur Bestimmung der Kriterien für das Gute sein<sup>24</sup>.

Eine große Gefährdung für die Katholiken, die bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens engagiert sind, scheint ihre Vereinsamung zu sein. Oft bekommen sie keine ausreichende geistliche Unterstützung, wenig Hilfe bei der Gestaltung ihres Gewissens oder keinen Hinweis hinsichtlich der katholischen Verhaltensweisen. Allerdings ist es sehr wichtig – betonen nochmals die polnischen Bischöfe –, dass die Menschen des Glaubens in der Welt der Politik sichtbar bleiben. Ihre Zusammenarbeit bei der Erreichung der politischen Kompromisse soll nämlich sichern, dass der Schutz von christlichen Werten möglich völlig ist. Zum Schluss des bioethischen Schreibens unterstreicht die polnische Bischofskonferenz, dass die Politiker und Abgeordneten in einer besonderen Verantwortung stehen, wenn sie die Entscheidungen über das Leben und die Würde des Menschen treffen. Sooft sie gemäß des aufrechten und gut gebildeten Gewissens handeln, verdienen sie besonderen Dank und Anerkennung<sup>25</sup>.

\*\*\*

Zusammenfassend muss man sagen, dass das bioethische Dokument der polnischen Bischofskonferenz mit dem Titel »Über die bioethischen Herausforderungen,

<sup>23</sup> »In Kontinuität der beständigen Lehre der Kirche hat Johannes Paul II. mehrmals unterstrichen, dass jene, die direkt in den gesetzgebenden Versammlungen tätig sind, die ‚klare Verpflichtung‘ haben, sich jedem Gesetz zu widersetzen, das ein Angriff auf das menschliche Leben ist. (...) Das hindert nicht daran – wie Johannes Paul II. in der Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ für den Fall lehrte, in dem eine vollständige Abwendung oder Aufhebung eines bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre –, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, (...) gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern‘. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 4; vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika »Evangelium vitae«*, Nr. 73.

<sup>24</sup> Die polnischen Bischöfe zeigen in diesem Teil ihres Dokumentes, dass im Fall der In-vitro-Methode als Ziellösung ein Gesetz gilt, welches diese Prozedur als Bedrohung der Würde und des Lebens oder der Gesundheit des Kindes in den frühen Stadien seiner Entwicklung zurückweist. Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 5; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion »Donum vitae«*, Vatikan 1987, Nr. III.

<sup>25</sup> Vgl. POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Über die bioethischen Herausforderungen*, Nr. 5.

vor denen der moderne Mensch steht« ein sehr interessantes Beispiel der kirchlichen Beteiligung am öffentlichen Leben des Staates ist. In Polen fehlt nämlich bis heute ein Gesetz zur Regelung der neuen bioethischen Probleme (vor allem der In-vitro-Prozedur). Im Parlament konkurrieren zwei einander entgegengesetzte Optionen, die leider keinen klugen politischen Kompromiss in diesem Bereich erreichen können. Außerdem sieht man oft in den Medien eine massive Kampagne für die ethische Akzeptanz der In-vitro-Methode, die oft als »Wunderheilung« der menschlichen Unfruchtbarkeit präsentiert wird. In diesem Kontext scheint also die moralische Orientierung, die das bioethische Dokument aus Polen den Katholiken und allen Menschen guten Willens gibt, sehr wichtig zu sein<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Es ist erwähnenswert, dass laut den Ergebnissen der Befragung im Jahr 2012 die Mehrheit der polnischen Bevölkerung (79%) die In-vitro-Prozedur für die unfruchtbaren Ehen befürwortet. 16% der Befragten finden dagegen, dass dies eine schlechte Sache ist. Um diese Situation zu ändern, muss die Kirche in Polen sicherlich weiter eine professionelle, geschickte, öffentliche Debatte durchführen. Vgl. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_121\\_12.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_121_12.PDF) (18.05.2013).

# Georg Sölls Beurteilung der Mariologie des Zweiten Vatikanums. Zum 100. Geburtstag von G. Söll

*Von Anton Ziegenaus, Bobingen*

## *1. Biographische Details*

Georg Söll, geb. 1913 in Neumarkt – St. Veit und gest. 1997 in Benediktbeuren, verdient es, aus der drohenden Vergessenheit herausgerissen zu werden. Er war ein eifriger Referent auf den Internationalen Mariologischen Kongressen in Zaragossa, Malta und Köln, ebenso trat er oft auf den Tagungen der Deutschen Arbeitsgemeinschaft mit einem Referat hervor. So wurde er zurecht von den Herausgebern des Handbuchs der Dogmengeschichte (HDG) mit der Erstellung des Faszikels III 4 zur Mariologie betraut<sup>1</sup>.

Im Krieg war er zwei Jahre in Frankreich und drei in Rußland, in einem Studienurlaub zum Priester geweiht, wurde er nach dem Krieg in Tübingen bei Karl Adam mit summa cum laude mit einer Arbeit zur Mariologie der Kappadozier zum Dr. theol. promoviert. Da eine Habilitation eines Ordensangehörigen nicht möglich war, kehrte G. S. an die Ordenshochschule Benediktbeuren zurück als Professor für Spiritualität und Dogmatik. Zudem war er Studienleiter und Direktor der Salesianerniederlassung Benediktbeuren, die zeitweilig über 200 Mitglieder zählte<sup>2</sup>.

Trotz der starken Beanspruchung durch die Leitungsaufgaben hat er noch Zeit zur theologischen Forschung gefunden. Da sind einmal zwei Bde im HDG zu nennen, die Mariologie und Bd. I 5 »Dogma und Dogmenentwicklung«, ferner die vielen mariologiegeschichtlichen Einzelbeiträge oder Artikel im Marienlexikon; dann spirituelle-homiletische Beiträge in Predigtzeitschriften; zu den meisten Marienfesten und Anrufungen der Lauretananischen Litanei besitzen wir Predigten oder Artikel.

Auf den Mariologischen Kongressen war Söll immer Mitglied des ökumenischen Arbeitskreises. Dazu war er prädestiniert, da er einerseits über einen weiten geschichtlichen Horizont verfügte, andererseits auch z.B. über das Marienlob der Reformatoren geforscht hat.

Unsere Frage lautet nun: Wie hat Georg Söll die Marienlehre des Zweiten Vatikanums gesehen?

## *2. Maria auf dem Zweiten Vatikanum*

Auf S. 238–240 des HDG kommt G. Söll auf die Stellung des Zweiten Vatikanums zur Mariengestalt zu sprechen. Vor dem Konzil hätten 600 Bischöfe

---

<sup>1</sup>Freiburg u.a. 1978, 255 S.

<sup>2</sup>Vgl. O. Wahl, Georg Söll: Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 24, Spalte 1377 – 1384.

Maria als Konzilsthema gewünscht, 500 wollten eine dogmatische Definition, davon 400 eine der Mittlerschaft; 50 eine der geistlichen Mittlerschaft, 50 eine der Miterlöserschaft. Knappe 100 wünschten kein marianisches Konzilsthema. Papst Johannes XXIII. hat dann dem Konzil eine pastorale Zielsetzung ohne neue Definitionen gegeben.

Söll erwähnt dann das Konzilsschema mit dem Titel »Maria, Mutter der Kirche«, dann die Kampfabstimmung über die Frage eines eigenen Schemas oder seine Einarbeitung in das Kirchenschema; die letztere Position erhielt mit 1114 gegen 1074 die Oberhand. Der Wunsch einzelner Konzilsväter, Maria als Mittlerin und Miterlöserin einzubringen, sei gescheitert. Der Endtext spreche nicht mehr von »Mutter der Kirche«, sondern von »der Mutter«. Maria wird in der Kirche eine einzigartige Gliedschaft zuerkannt, ohne aber »eine vollständige Lehre über Maria vorlegen oder nicht voll geklärte Fragen entscheiden zu wollen (Nr. 54). Die Eva-Maria-Parallele, die Erbsündenfreiheit und die Assumptio werden hervorgehoben, ebenso die Jungfräulichkeit. Maria sei Mittlerin und Fürsprecherin, aber so, dass sie der Würde des einzigen Mittlers nichts abträgt oder hinzufügt. Das Konzil habe Rücksicht auf andere christliche Konfessionen genommen.

Söll fasst dann in sechs Punkten die wesentlichen Momente des Zweiten Vatikanums zusammen: 1.) habe das Konzil die Marienlehre mehr auf die biblischen Grundlagen und den Ergebnissen einer »besonnenen Exegese« gestellt. 2.) die Konzilsmariologie habe ein besseres Verhältnis zu den Kirchenvätern und ihren Aussagen zu Maria gewonnen. Nicht die Zitation unkritischer Zeugnisse, sondern das Verständnis für die organische Entwicklung der Marienlehre im Gesamt der Glaubensgeschichte entscheidet. 3.) Das Konzil habe die Marienlehre in die neuen ekklesiologischen Perspektiven hineingestellt. Die pilgernde Kirche sehe an Maria ihre Vollendung. 4.) Maria ist Zeichen des Heils für die der Endzeit entgegenwandernde Kirche. 5.) Das Konzil hat die Bedeutung der Liturgie als Maßstab für die Marienverehrung und für die Volksfrömmigkeit herausgestellt. 6.) Das Konzil hat den Boden für den ökumenischen Dialog bereitet, einmal durch die Wende zur Bibel und dann durch die Ablehnung weiterer Mariendogmen (Miterlöserschaft!).

G. Söll befindet sich mit dieser Darstellung des Zweiten Vatikanums im Einklang mit der Mehrheit der zeitgenössischen Theologen. Jedoch können und müssen noch einige Probleme angesprochen werden, um Sölls Position zu verdeutlichen.

### *3. Sölls Stellung zur Mariologie des Konzils*

Einmal stellt sich die Frage, wie Söll zur Proklamation Mariens als mater ecclesiae durch Paul VI. steht. Gliederungsmäßig behandelt er die Proklamation unter a 2 vor b (= Maria auf dem 2. Vatikanischen Konzil); d.h. die vom Papst beim Abschluss der dritten Konzilsperiode vorgenommene Proklamation gehört nicht zum Konzil und steht somit auf dem gleichen Rang wie die Proklamation »Maria Königin« durch Pius XII., der ihr Fest auf den 31. Mai festlegte (= a 1).

Söll kann diese Gliederung insofern rechtfertigen, als tatsächlich die Überschrift »Mater ecclesiae« zweimal im Text des Schemas stand und zweimal nicht akzeptiert

wurde und nach der bekannten Kampfabstimmung im Oktober 1963 (1114 gegen 1074 Stimmen) ein Marienschema in das Kirchenschema eingebaut wurde. Das kleine Konzilskompendium (hrsg. v. K. Rahner, H. Vorgrimler) bemerkt dazu: »Der vom Konzil nicht gewollte, von Paul VI. Maria nachträglich verliehene Titel ›Mutter der Kirche‹ ist mehrdeutig, kann aber korrekt verstanden werden« (S. 121). Hier wird das Konzil in einem Gegensatz zur Proklamation gebracht. Söll bemerkt dazu: »Die Konzilsväter aus romanischen Ländern waren begeistert, die nichtkatholischen Konzilsbeobachter waren enttäuscht«. Er sieht in der Proklamation einen »Ausgleich«, einen tragbaren Kompromiß«. Dabei handelt es sich inhaltlich um die Frage, »ob Maria als in der Kirche oder über ihr stehend zu betrachten ist«. M. a. W.: Die ekklesiotypische Sicht Mariens des Konzils wird durch den Titel korrigiert.

Während Söll hier im HDG die mariologischen Wahrheiten rein objektiv darstellt, wie 1978 die Mehrheit der Theologen dachte, hat er in einer Predigt über »Maria, Mutter der Kirche«<sup>3</sup> den Titel theologisch begründet (Berengardus. Mutter der Kirche, weil sie das Haupt der Kirche geboren hat; Joh 19,26, während das Konzil die Vorlage mater hominibus data est streng auf den Lieblingsjünger zuschnitt: uti mater discipulo data; Schutzmantelmadonna; Maria hat uns in der Taufe geboren). Persönlich stand er auf der Seite der Befürworter des Titels; er denkt mehr christotypisch und von der Christusmutterchaft aus.

In der Zusammenfassung der Marienlehre des Konzils sagt Söll (Punkt 1 und 2), dass es die biblischen Grundlagen herausstellt und eine besonnenere Exegese anstelle von Typologie und Allegorese betont und auf die Väter mehr wert legt als auf unkritische Zeugnisse. Diese Darstellung dürfte stimmen, z.B. war das Konzil sehr zurückhaltend in Bezug auf alttestamentliche Andeutungen auf Maria.

Doch ist festzustellen, dass Söll in einer Predigt zur Aufnahme Mariens in den Himmel mit dem Untertitel »der Ursprung der Marienverehrung«<sup>4</sup> offensichtlich gegen protestantische Vorbehalte die Marienverehrung verteidigt und dafür den Engelsgruß (Lk 1, 38), den Elisabethsgruß (›Mutter meines Herrn‹: Lk 1, 43) und das Marienlob einer Unbekannten (Lk 11, 27) anführt. Maria ist »die Mutter der Glaubenden« und »Geistliche Mutter«. Hier vertritt Söll offensichtlich eine christotypische Mariologie. Die ekklesiologische Typik, zwar gedacht für ein besseres Verhältnis zur reformatorischen Theologie, eignet sich wohl weniger für die Verkündigung.

G. Söll hebt am Zweiten Vatikanum die Öffnung zum ökumenischen Gespräch hervor. In seinem Beitrag für die FS Leo Scheffczyk<sup>5</sup> »Mariologie und Ökumene« stellt Söll »wachsende Übereinstimmung« fest, kommt jedoch zu dem Ergebnis: »Der Weg zur vollen Übereinstimmung ist wohl noch lang und dornenvoll. Das sollte die Kirchen in ihrem Dialog nicht entmutigen. Eines ist sicher: Die Mutter Jesu

<sup>3</sup> PV 95 (1990), 269–271.

<sup>4</sup> PV 93 (1988), 378–386, ähnlich: Marienverehrung: ML Bd. 6, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit in: Handbuch der Marienkunde (hrsg. v. W. Beinert und H. Petri), Regensburg 1984, S. 93–231.

<sup>5</sup> Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente, in: Veritati Catholicae, hrsg. v. A. Ziegenaus, Fr. Courth, Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 622–541.

Christi, die durch ihre Person und Funktion allen Erlösten einen Dienst erwiesen hat, ob man das anerkennt oder nicht, bleibt über alle noch bestehenden Grenzen hinweg die geistliche Mutter, das Leitbild und die Fürsprecherin aller, auch getrennter Brüder und Schwestern«<sup>6</sup>.

Wiederum zeigt sich, dass Söll christotypisch denkt und Maria als Mutter Christi hervorhebt und nicht ekklesiotypisch als Urbild des Mütterlichen in der Kirche.

Insgesamt kann man zur Beurteilung der Mariologie des Zweiten Vatikanums durch G. Söll sagen: In seinen historischen Darlegungen wie dem Band *Mariologie* im HDG oder in »*Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*« zeigt er klar die Schwerpunkte des Konzils in der Einordnung der Mariengestalt in die Kirche oder in der Ablehnung der *Corredemptrix*<sup>7</sup>.

Allerdings scheint Söll keine Schwierigkeiten mit der christotypischen Mariologie gehabt zu haben. Dies zeigt sich in der Übernahme des Titels »Mutter der Kirche«, und das sogar in Überschriften<sup>8</sup>.

In ökumenischer Hinsicht dürften die Gegner der Proklamation der »Mutter der Kirche« die Position Sölls stören: »Die vier Mariendogmen sind nicht das Herzstück des katholischen Glaubens, wohl aber ein Kristallisationspunkt für entscheidende Wahrheiten des Christentums in der Lehre über Christus, über die Kirche, über die Gnade und über die Letzten Dinge. Sie können daher auch nicht die Opfergabe auf dem Altar der Versöhnung der verschiedenen christlichen Konfessionen sein«. Und dann: »Maria ist ja die geistliche Mutter auch getrennter Brüder«<sup>9</sup>.

Hier zeigt sich, dass G. Söll bei klarer und korrekter Darstellung des Zweiten Vatikanums doch mehr im Sinn Pauls VI. gedacht hat und die Proklamation mit der Marienlehre des Konzils vereinbart hat. Dies zeigt er besonders in der Abhandlung »*Maria als Urbild und Mutter der Kirche*«. Was würde er wohl gesagt haben, wenn er die Forschungen von Achim Dittrich<sup>10</sup> gekannt hätte.

Söll hat den »Abschied von Maria«<sup>11</sup> als abträglich für die Kirche betrachtet, weil letztlich die ekklesiotypische Sicht des Konzils schwerer pastoral zu vermitteln ist. In seinen Predigten hat er nicht indirekt, sondern direkt von Maria gesprochen.

<sup>6</sup> Ebd., 541.

<sup>7</sup> *Mariologie und Ökumene*, S. 526. »*Commediatrix*« ist im kath. Sprachgebrauch ungewöhnlich. »*Corredemptrix*« ist seit dem II. Vat. Konzil außer Kurs gekommen«. Ebd., S. 537: Die Parallellisierungen »Jesus-Maria« können nicht Identifikation der genannten Funktion in Ursächlichkeit und Heilsbedeutung aufgefasst werden, »jedenfalls nicht von der Kirche«. Dass diese die Auffassung von der Miterlöserschaft duldet, kann nach dem II. Vat. Konzil rechtens nicht mehr behauptet werden. Das Konzil hat den Titel *Corredemptrix* vielmehr den theologischen Boden entzogen, wenn es sich auch den Titel »*Mediatrix – Mittlerin*« nicht nehmen ließ, weil er für katholisches Denken aufgrund der Gottesmatterschaft und der fortwährenden Fürbitte Mariens als begründet erscheint.

<sup>8</sup> »*Maria, Mutter der Kirche*«: PV 95 (1990) 269–271; *Mutter Gottes – Mutter der Kirche. Eine kleine Mariologie für die Salesianische Familie*, Ensdorf 1984.

<sup>9</sup> G. Söll, *Die Botschaft des Mariendogmas*, in: *Kirche im Kommen*, FS Josef Stimpfle, hrsg. von E. Kleindienst u. G. Schmuttermayr, Frankfurt 1991, 601.

<sup>10</sup> *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009.

<sup>11</sup> So ein Werk von Söll: *Donauwörth* 1974.

### *Visionäre Berichte*

Schwarz, Günther: *Schauungen der Therese Neumann aus Konnersreuth*, M. Verlag, Mainz 2012 – ISBN N 13 978-3-8107-0107-7 - 349 S., € 17,50.

Der Verfasser bedankt sich am Schluss (S. 349) bei den Vermittlern, sein Anteil habe nur darin bestanden, zu ordnen und zusammenzufassen. Er hat, wie er im Vorwort erklärt, das Tonbandmaterial von Ferdinand Neumann, dem 1999 verstorbenen Bruder Thereses, und Übersetzer ins Hochdeutsche, und von seiner Tochter Marie-Theres Neumann, geordnet, wozu seine Studien zum Aramäischen eine Voraussetzung waren. Das Buch ist nicht identisch mit dem von der Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse, Regensburg: 1994 herausgegebenem »Das Zeichen von Konnersreuth«, stimmt jedoch in vielem damit überein; dort sind vor allem die Aramäismen intensiver behandelt.

In den Einführungen (S. 13f) zählt Schwarz die Vorbedingungen für die Niederschrift der Schauungen auf; abgesehen von »Heiland«, wie Therese Jesus zu nennen pflegt, und Thereses Leidensbereitschaft, wird auf die Eltern, auf Pfr. Naber, Prof. Wutz, auf Freiherrn v. Aretin und Dr. Gerlich verwiesen als Publikaoren; Bischof Buchberger und F. Neumann haben Verdienste für die Tonaufnahme und für die Übersetzung. Schwarz hält die Schauungen für wichtiger als die Stigmen und die Nahrungslosigkeit. Die Texte verdienen Vertrauen, auch wenn sie Übersetzungen der Dialekterzählungen Resels sind, die bei ihren Schilderungen immer wieder von Zwischenfragen unterbrochen wurde. Es ging um eine »wort- und sinnetreue Wiedergabe der Schauungen Thereses«. Gewissenhaft gibt Schwarz auch Auskunft über seine Änderungen, etwa die Wiedergabe der Perfekt-Zeit Resels in leserlicher Imperfekt.

Was Resel zwischen 1926 und 1962 schaute, empfand sie nicht als vor 1.000 Jahren geschehen. »Jedes Mal während einer Schauung aber – das gilt festzuhalten –, erschien ihr das, was sie schaute, so, als schaue sie es zum ersten Mal. Und jedes Mal, wenn sie kurz nach einer Schauung das Geschaute nacherzählte, erschien es ihr so, als habe sie das, was sie geschaut hatte, zum ersten Mal geschaut« (S. 21).

Dann wird noch über die Zustände Thereses und über ihre Umschreibungen referiert, da sie während der Schauungen keinen Zugriff auf Personen- und Ortsnamen hatte, z.B. ist der »gute Mann«: Josef;

»der Mann mit dem Viehgewand«: Johannes der Täufer; »Waschlschneider«: Petrus; »Itrauminet«: Pilatus; Gescheitseinwollende (Oberpriester). Auffällig dabei ist, dass die Resl nie die biblisch bekannten Namen gebraucht, auch nicht Worte Jesu zitiert, wenn sie seine Gefühle beschreibt, aber immer wieder aramäische Wörter und Sätze einflicht.

Die einzelnen Schauungen werden jeweils in einem eigenen Text vom Herausgeber auf Auffälligkeiten hin kommentiert.

Insofern muss etwas übernatürlichen Ursprungs sein, abgesehen von vielen Details, bei denen Schwarz zu recht annimmt, dass die Seherin eine Angabe nicht von sich aus wissen konnte. Therese bezeugt auch die Sonnenfinsternis (S. 144), und das Erdbeben (146). Bemerkenswert ist der Gedanke (S. 249) von Schwarz, dass der Verlassensschrei ein Wort von Ps 22 ist, weil Jesus Abba gesagt hätte, nicht Eloi, wie es Mk 15,34 heißt.

Zu den Phänomenen nach dem Tod Jesu sei Therese selbst zitiert (S. 147f): »Wo man da auf Stufen hinausgeht (zum Tempelhaus), da ist ein großes hohes Tor, und da sind hohe Steinsäulen: eine und noch eine. Und da hat es durch das Erdbeben die Steinsäulen hinausgesprengt. Und da ging das Tor »aus dem Laim«, wie man so sagt. Ein schönes Tor! Und hinter dem Tor, da war ein Vorhang, ein schöner. Und der war ganz zerrissen. Der wäre nicht von selber zerrissen, der wurde durch das Erdbeben zerrissen. Ja. Und wo der Heiland einmal saß (als Dreizehnjähriger im Tempel), da droben, bei den großen Stühlen (den Stühlen der Schriftgelehrten), die waren alle umgestürzt, durcheinandergeworfen. Ach! – Das hat schon gruselig ausgeschaut.

Und dann: – Da schwebten Tote umher. Kein Fleisch, nur Gebein! Der Kopf war frei, der schaute heraus. Sonst waren sie eingewickelt (eingehüllt in Leinentücher, wie das damals bei Bestattungen üblich war). Zum Kittelzerschneider (= der Hohepriester Kajaphas – vgl. S. 105) sind sie gekommen. Der war arg verschreckt. Und zu dem Alten sind sie gekommen, zu dem dünnen Alten (Vgl. S. 102: der Hohepriester Hannas), wo der Heiland gestern Nacht gewesen ist. Der war ganz schön ängstlich, als die Toten(gerippe) um ihn herumschwebten. Auch zum Itrauminet sind sie gekommen. Dem ist ein Schreck gekommen. Der dürre Alte und der Kittelzerschneider, die waren nicht daheim in ihren Stuben, sondern in dem großen Haus. Aber der Itrauminet, der war nicht da drinnen, der war daheim. Seine Frau aber habe ich gar nicht mehr gesehen. Die, meine ich, war nicht mehr daheim. Die, meine ich, war fortgegangen. Die hat sich aufgeregt, als er (Pilatus) nachgegeben (und den Heiland

zur Kreuzigung verurteilt) hat. Die hat das Funkelnde (den Ring) mit dem großen Stein einfach wieder zu ihm zurückgeschickt. Das was man auf den Finger steckt, das war breit, arg breit, das war eine ganze Hülse.«

Die schwierige Stelle von Mt 27,52 bezüglich der »Leiber der Verstorbenen«, die von manchen Theologen im Zusammenhang mit der *assumptio Mariae* als biblischer Beleg für die Möglichkeit der Auferstehung der Toten vor dem Jüngsten Tag bedeutet wurde, wird von Therese als Schreckvision gesehen, die Hannas, Kajaphas und Pilatus gehabt haben. Der letzte Satz des Zitats knüpft an eine Schauung (S. 115) an, derzufolge in der Zwischenzeit, als Jesus bei Herodes Antipas war, Pilatus von seiner Frau aufgesucht wurde, die ihn drängte, Jesus frei zu lassen. Pilatus habe ihr als Zusicherung dafür einen Ring geschenkt, den sie ihm nun wieder zurückgeschickt hat. Therese sieht also die Intervention der Frau viel dramatischer als Mt 27,19.

Dann werden die Kreuzabnahme und die provisorische Bestattung Jesu in vielen Einzelheiten geschildert (z.B. die Waschung Jesu durch seine Mutter). Die Tempeldiener, so wird berichtet, haben dann Josef von Arimathäa eingesperrt, er wurde aber wieder durch eine übernatürliche Ursache befreit; wenn sich die Jünger einsperrten, war das wohl begründet. Das Grab wird schließlich versiegelt und bewacht.

Der nächste Abschnitt: »Der verklärte Jesus verlässt sein Felsengrab« leitet die verschiedenen Schauungen über die Erscheinungen des »Verklärten«, wie Therese sich auszudrücken pflegt, ein. Vom Verklärten sagte sie nicht: »Er kam« oder: Er ging weg«, sondern: »Auf einmal war er da« bzw. »auf einmal war er weg« (S. 182). Der Verklärte aß und trank mit den Jüngern. Auch die Begegnung des Auferstandenen mit seiner Mutter wird bezeugt (179)

Eine Schwierigkeit bereitet jedoch die Zählung und Benennung der Apostel. Schwarz zählt nach Mt 10,2–4, Mk 3,16–19, Lk 6,14–16 und Apg 1,13 und kommt mit Judas Iskariot auf 13 (S. 266). Den Fehler sieht er in dem »und« zwischen Philippus und Bartholomäus. Schwarz hält den Philippus für den Sohn (Bar) des Tholomäus, so dass ein Apostel Bartholomäus wegfällt. Dieser Wegfall des »Und« ist allerdings vom textkritischen Apparat her nicht belegt. Im Originaltext Thereses steht: »Da waren der Waschschneider und der junge Mann und der Ältere (Jakobus, sein Bruder) und der Netgläubewollende und der Lange (Philippus Bar-Tholomäus auch Nathanael genannt) und noch einer und noch einer« (S. 184). Diese Aufzählung der sieben Apostel am See Genesareth stimmt zwar mit Joh 21,2 überein, aber die Identifikation von Philippus und

Nathanael ist von Joh 1,45ff her nicht gerechtfertigt. Von den 13 Aposteln der Liste von Schwarz gelangt man am leichtesten zu den 12, indem man den Thadäus (Mt 10,3; Mk 3,18) mit Judas Jacobi (Lk 6,16; Apg 1,13) identifiziert; in der Tradition sprach man zurecht von Judas Thadäus. Hier scheint etwas durcheinander gebracht worden zu sein (von Wem? Von Therese, vom Übersetzer, ihrem Bruder Neumann oder von Schwarz). Die Rückkehr des verklärten Jesus zum Vater (S. 189ff) geschieht vom Ölberg aus, nicht von Galiläa (vgl. Mt 28,16); also nach Lk 24,50; Apg 1,12).

Zum Pfingstereignis (S. 192f) wird bemerkt, dass das Feuer nicht auf alle anwesenden Männer herabgekommen sei: »nicht in die Köpfe der Männer, die nur manchmal beim Heiland gewesen sind. Sondern nur in die Köpfe der Männer, die immer beim Heiland gewesen sind. Und in dem der Mutter.« Überraschend sieht Therese auch die sonst übergangene oder von historisch kritischen Exegeten nicht für historisch gehaltene Taufe (vgl. Apg 2,38ff) und nennt sogar Täuflinge wie die Frau des Pilatus (S. 195). Von irgendeiner Andeutung der Firmung (Apg 2,38: Zeitenwechsel-Futur! – für den Geistempfang) sagt die Schauung nichts. – Dann ist von der Heilung des Gelähmten die Rede und von der Furchtlosigkeit des Waschschneiders, ebenso von der Beratung des Hohen Rates. Schließlich werden noch Verhör und Steinigung des Stephanus geschildert; die Steine wurden aus dem ausgetrockneten Bach Kidron geholt. Die Gestalt des Saulus wird beschrieben. Stephanus habe für Saulus gebetet. Wörtlich heißt es: »Da betete er zum Vater, für ihn. Für ihn! – Das konnte man genau sehen, dass er für ihn betete. Die anderen schaute er kein bisschen an. Die warfen dann noch eine Weile weiter. Das klatschte immer nur so. Auf einmal wurde er matt und gelb. Da wurde sein Gesicht lang. Dann sank sein Kopf nieder. Dann kam der Heiland, ganz kurz. Und dann ging ein Licht von ihm aus in der Höhe. Ein breiter Strahl, von der Brust aus« (S. 204). G. Schwarz kommentiert diesen Satz: »Ein Christenmensch, der diese Sätze ernst nimmt, muss er nicht daraus schließen, dass der Geist des Menschen sein Sterben überlebt?! Wird er das aber, muss es ihm dann nicht als unbegreiflich erscheinen, dass viele Christen, auch christliche Theologen, ein Weiterleben nach dem Sterben leugnen?! (S. 274). Eine solche Erkenntnis, dass das Leben nicht mit dem Tode endet, wäre an sich schon reicher Segen, der von dieser Schauung ausgeht.

Zum Schluss gibt der Herausgeber mit wenigen Worten und mit einer Seitenangabe den Ertrag der Schauungen wieder (S. 275–308). In den Schluss-

bemerkungen (ab 309) nimmt der Herausgeber zu den Schauungen Stellung: Sie sind Detailkenntnisse, wollen aber nicht die Offenbarung überbieben.

Was nun die Wahrheits- und Echtheitsfrage dieser Schauungen betrifft, so muss das Aramäischphänomen bedacht werden. Schwarz referiert die Sicht Hanauers, der meint, der Eichstätter Professor Wutz habe Therese seine eigenen Kenntnisse, so wie er sie vermutete, suggeriert. Deshalb hätten die aramäischen Ausdrücke nach dem Tod von Wutz aufgehört. Dieser Kritik wird entgegengehalten, dass sie nur Behauptungen aufstelle, Urteile von Fachleuten unterdrücke und die Suggestionshypothese nicht stimme. Hanauer spricht nämlich von »ein paar aramäischen Brocken«, die Therese vorgebracht hat, in Wirklichkeit seien es 94 Einzelwörter, von denen drei aus der Zeit, bevor Therese Wutz kannte und 43 aus der Zeit nach seinem Tod (vgl. S. 315f) stammen. Wer soll also Therese diese 46 Wörter suggeriert haben?

Falsch ist die Annahme, Therese habe Aramäisch gesprochen, noch fälscher die Meinung, man hätte zuvor in sie hineinsuggeriert, was man dann herausgefragt habe. Schwarz erklärt sich das aramäische Phänomen so: Therese habe Jesus und Kajaphas aramäisch sprechen hören, aber nur einzelne Wörter oder Satzteile im Gedächtnis behalten können. Diese Wörter sucht sie in den Nacherzählungen ihrer Schauungen nachzusprechen, was jedoch nicht ohne Fehler und nur in ihrem Dialekt geschah. Der Herausgeber führt dann (S. 317ff) die im vorliegenden Buch vorkommenden aramäischen Textteile an, dann die anderswo überlieferten, die in ihrem Wortlaut nicht rekonstruierbaren Texte an. Das Aramäisch-Phänomen ist kennzeichnend für die Schauungen Thereses. Damit werden auch die anderen Detailangaben bestätigt.

Beurteilung: Manche Angaben helfen, Details der biblischen Aussagen exakter zu verstehen, etwa dass der Waschlshneider mit einem Messer (nicht – wie allgemein übersetzt – mit einem Schwert: *vulgata: gladius*) dem Sklaven des Hohenpriesters das Ohrwaschl abgeschlagen hat (S. 97, 232). Beim Letzten Abendmahl sieht Therese schon die Mischung von Wein (Gelbes) mit Wasser (Helles) (S., 92). Ob die Sitzordnung im Abendmahlsaal (S. 228) überzeugen kann, hängt von der oben schon besprochenen Frage der Zwölfergruppe ab (wobei nicht klar wird, ob die eingeklammerten Namen von S. 91 von Therese selbst stammen).

S. 230 heißt es in den Ergänzungen: »Damit aber bestätigt sich abschließend noch einmal, dass Judas lediglich das tat, was Jesus ihm befohlen hatte. Nämlich: Er verriet ihn nicht, er übergab ihn«. Die

eigene Monographie von Schwarz über »Jesus und Judas« kann hier nicht berücksichtigt werden. Aber diese Interpretation kann aus den Schauungen Thereses (S. 92) nicht herausgelesen werden; auch nicht aus Mk 14,10f und die Suche des Judas nach einem günstigen Zeitpunkt legen wohl eine andere Konstellation nahe, ebenso Mk 14,17 in Verbindung mit Ps 41,10 und Mk 14,21. Diese Diskussion kann hier nicht weiter geführt werden, aber mit dem Kuss zeigt Judas seine verwerfliche Heimtücke. Die Ausführungen zu Pilatus und seine Frau sind interessant, aber sonst nicht belegt und könnten den Stoff für einen Dichter hergeben.

Einen Vergleich dieser Schauungen mit dem von K. Emmerich, Valtorta und anderer wäre eine Dissertation wert, und dies auf dem Hintergrund des palästinensischen Lebens von damals und der heutigen Ereignisse. Die Visionen könnten zwar sich selbst neutralisieren, aber die biblischen Berichte könnten in ihren Einzelheiten klarer aufleuchten.

Anton Ziegenaus, Augsburg

## Kirchengeschichte

Veit Neumann (Hg.), *Woher? Wohin? Chancen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt*, Echter Verlag, Würzburg 2012, 117 S., kart., ISBN: 978-3-429-03575-4, 15,00 Euro

Die vorliegende Publikation dokumentiert die Vorträge des vom Alfons-Fleischmann-Verein durchgeführten Symposiums »Katholische Universität: Sinn und Möglichkeiten«, das am 17. März 2012 in Eichstätt stattgefunden hat (mit den sich jeweils anschließenden Diskussionen). Der Herausgeber, Dr. Veit Neumann, erachtet es – in seinem Vorwort (5–10) – als höchst wünschenswert, dass sich Studierende und Lehrende an der Katholischen Universität mit dem katholischen Weltverständnis auseinandersetzen. Es könnte – so Neumann – das Verdienst einer Katholischen Universität sein, »eine einseitig immanent orientierte Bildungsbegründung ... durch die Möglichkeiten einer echten Universalisierung« (9) zu erweitern.

Im Grußwort (13–18), das der Bischof von Eichstätt für den Sammelband verfasst hat, betont Dr. Gregor Maria Hanke, dass die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt in einer »über 1000 Jahre zurückreichenden akademischen Tradition steht« (15). Das Bischöfliche Priesterseminar »Collegium Willibaldinum« wurde als erstes Tridentinisches Seminar im deutschen Sprachraum 1564 errichtet. Die Katholische Universität Eichstätt, die 1980 die frühere Gesamthochschule ablöste, steht – so der

Bischof – »für eine freie theologische Wissenschaft in einer komplexen und vom Relativismus geprägten Gesellschaft« (16). Bischof Hanke erinnert an profilierte Hochschullehrer in Eichstätt wie Rudolf Graber, Josef Kürzinger, Ludwig Ott, Johannes Hirschberger, Joseph Schröffer und Alfons Fleischmann (1907–1998). Durch seinen »unschlagbaren Optimismus« gelang es Fleischmann immer wieder, »schwierige Phasen zu überwinden, ... nach angemessenen Lösungen zu suchen und die Zukunft in den Blick zu nehmen« (17).

Dr. Heiner Emrich, Vorsitzender im CV-Rat und des CV-Altherrenbundes, verweist in seinem Grußwort auf den langjährigen CV-Seelsorger Alfons Fleischmann, der immer dem Grundsatz gefolgt sei: »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«.

Der ehemalige Akademischer Rat an der Katholischen Universität und heutige Schulleiter an einem Gymnasium Dr. Hubert Gruber beleuchtet in seinem Beitrag »Auf dem Weg zur Gründung der Katholischen Universität« (23–36) die Jahrzehnte vor 1980. In seiner informativen Abhandlung lässt er – mit Rückblenden ins 19. Jahrhundert – v. a. die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg Revue passieren. Nachdem das Bayerische Kultusministerium 1956 das Institut für Lehrerbildung in Eichstätt geschlossen hatte, kam es 1958 zur Gründung einer Pädagogischen Hochschule in kirchlicher Trägerschaft. »Einer der maßgeblichen Initiatoren« (30) dieser Gründung war der Pastoral- und Moralthologe Alfons Fleischmann. Dieser erwies sich immer wieder – so Prof. Schleißheimer in der Diskussion – als »Meister der Improvisation und des Wagnisses« (37). 1972 hat die Bayerische Bischofskonferenz die Philosophisch-Theologische Hochschule und die Pädagogische Hochschule in der »Kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt« unter einem gemeinsamen institutionellen Dach zusammengeführt. Beim Gründungsfestakt am 8. Dezember 1972 beschrieb Kardinal Döpfner die Zielsetzung der Gesamthochschule so: »Eine katholische Hochschule muss weit und offen sein, aber sie muss gleichzeitig im Widerstreit der Meinungen auf dem christlichen Menschenbild aufbauend klar Position beziehen. Wenn sie ihren Standpunkt verliert, hat sie ihre Berechtigung verloren und wird im Dialog der Meinungen keinen fruchtbaren Beitrag leisten« (zit. nach 33).

Der Präsident der »Katholischen Universität«, Prof. Richard Schenk, stellt in seinem Vortrag »John Henry Newmans Idee einer Universität heute« (43–52) wichtige Gesichtspunkte zur Diskussion: Das entscheidende Charakteristikum einer Universität im Sinne Newmans ist – so Präsident Schenk – das interdisziplinäre Gespräch zwischen

den verschiedenen Fächern. Diesbezüglich unterscheidet sich die Universität von manchem Forschungsinstitut. Eine Universität verbindet Lehre und Forschung, indem sie in einem philosophischen Diskurs »die umfassende Ganzheit und Einheit der Disziplinen ständig zum Thema macht und diese in Bezug zum Leben des einzelnen und der Gesellschaft setzt« (44). Prof. Schenk verweist auf das Apostolische Schreiben zum Wesen der katholischen Universität »Ex corde ecclesiae«, das Papst Johannes Paul II. 1990 vorgelegt hat. In diesem Apostolischen Schreiben betont der Papst die dringende Notwendigkeit einer Sinnforschung. In Nr. 7 von »Ex corde ecclesiae« ist zu lesen: »Die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik bringen einerseits ein ungeheures Wachstum der Wirtschaft und der Industrie mit sich, andererseits verlangen sie eine dementsprechende *Sinnforschung*, um sicherzustellen, dass die neuen Errungenschaften zum wahren Wohl der [...] Menschen ... verwendet werden. Wenn [...] diese Sinnforschung Aufgabe einer jeden Universität ist, ist die Katholische Universität umso mehr dazu berufen, dieser Anforderung zu entsprechen. Ihr christlicher Geist lässt sie in die eigenen Studien die sittliche, geistige und religiöse Perspektive einbringen und die Ergebnisse von Wissenschaft und Technik aus der Sicht der ganzen menschlichen Person werten« (zit. nach 45).

Mit Verweis auf den amerikanischen Philosophen Alasdair MacIntyre unterstreicht Präsident Schenk ein zweites Wesenselement der Universität: den notwendigen Einschluss theologischer Fragen ins Ganze der Wissenschaften – an jeder Universität, nicht nur an kirchlichen Universitäten. Ein Gespräch aller Disziplinen unter Ausschluss der Theologie und damit unter Einschränkung der Universalität von Forschung und Lehre würde nicht nur zu einem Verzicht auf Grundeinsichten der Hermeneutik und der geschichtsbewussten Methodologie führen, sondern auch wichtige Bereiche der kulturellen und natürlichen Welten ausblenden. Man denke nur an die von der Theologie gestellten Fragen bezüglich Personalität und Freiheit, Verantwortung und Hoffnung, die jedesmal zur Debatte stehen, wenn es um jene Wirklichkeiten geht, die mit den Clustern »Bildungs- und Kulturwissenschaften, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Human- und Umweltwissenschaften« benannt werden. Zum Anspruch einer katholischen Universität gehört es, Gelegenheit zu bieten, die religiösen Aspekte innerhalb dieser Forschungsfelder zu identifizieren und zu reflektieren. Präsident Schenk insistiert auf dem berechtigten Anliegen der »Eigenzwecklichkeit« der wissenschaftlichen Disziplinen, warnt aber zugleich vor einer einseitig pragmatischen

schen Ausrichtung der Universität, d. h. vor der Allherrschaft der instrumentellen Vernunft oder der Eindimensionalisierung menschlicher Existenz.

Der Philosoph Prof. Reto Luzius Fetz klärt bei seinem Versuch einer Positionsbestimmung der Katholischen Universität (»Zwischen Katholizität und Katholizismus«; 63–74) die unterschiedlichen Kontexte der Begriffe »Katholizität« und »Katholizismus«. Das Wort »Katholizismus« wurde erst in den Kulturkämpfen der späten Neuzeit in Entsprechung zum »Protestantismus« geprägt. Diese beiden Oppositionsbegriffe bezeichnen kulturhistorische Gebilde mit ihren religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Dimensionen. Der Begriff »Katholizität« hingegen ist ein philosophisch-theologischer Begriff »von höchster Absolutheit« (64). Katholizität meint »die äußere und die innere Universalität der Kirche ... und ihren uneingeschränkten Wahrheitsanspruch« (64). Der eigentliche Geist einer katholischen Universität kann nur »in einer wohlverstandenen Katholizität begründet sein« (65).

Die neuzeitlichen Modernisierungsprozesse kann man – so Prof. Fetz – »unterschiedlich bilanzieren« (66). Dem Autonomiegewinn der Wissenschaft steht »der Verlust einer übergreifenden Einheit mit anderen, speziell metaphysischen und religiösen Wissensformen gegenüber. Die Klage über die Zersplitterung der Disziplinen und damit über die Fragmentierung des Wissens gehört zum festen Bestandteil jeder Wissenschaftskritik« (66). Seit Max Scheler wird insbesondere der Verlust eines einheitlichen Menschenbildes beklagt, das das neu gewonnene faktische Wissen um den Menschen mit den tradierten humanen Wertvorstellungen verbinden würde. Als Aufgabe bleibt – so die These von Fetz – ein neuer Versuch der Zusammenfügung von Wissenschaft und Glauben bei voller Wahrung der modernen Wissenschaftsbedingungen. Ein solcher Versuch kann nur gelingen, wenn man »fundamentale Momente der Zusammengehörigkeit von katholischer Kirche und moderner Universitätsidee aufzeigen kann« (67). Die Entsprechung zwischen der Katholizität als dem Anspruch der Kirche auf ein universales Heilswissen und der Wissenschaft als *der* unbedingten Form der Wahrheitssuche reicht sehr tief. Kirche und Universität treffen sich in einem entscheidenden Punkt, insofern es beiden um *die* Wahrheit geht, allerdings auf je verschiedene Weise. Die entscheidende Frage lautet, »ob vom unbedingten Wahrheitsanspruch der Kirche eine Brücke zur unbedingten Wahrheitssuche der Wissenschaft geschlagen werden kann« (68 f). Prof. Fetz verweist auf das dynamische Moment eines Glaubens, der sich seine Wissensform erst geben und als Heilswissen die Verbindung mit dem Welt-

wissen suchen muss. Somit ist der Glaube, der Theologie werden will, innerlich auf die Universität angewiesen.

Der Pastoraltheologe und ehemalige Regens des Eichstätter Priesterseminars, Prof. Ludwig Mödl, weist in seinem Beitrag (»Von der `Kulturdiakonie´ der Kirche. Zum Profil der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt«; 81–92) mit Vehemenz darauf hin, dass die Kirche einen Kulturauftrag hat. Sie muss sich darum bemühen, dass »christliche Elemente das menschliche Zusammenleben und das kulturelle Leben menschengerecht und menschenförderlich gestalten« (87). Ihren Auftrag zur »Kulturdiakonie« kann die Kirche nur erfüllen, wenn es im deutschsprachigen Raum »wenigstens eine katholische Universität« gibt. Die Eichstätter »Alma mater« muss sich – so die Forderung Mödls – bald ein spezifisches Leitbild geben. Die katholische Kirche ist – so Mödl – »die einzige weltweite Institution, die in allen Ländern der Welt – außer in einigen wenigen islamischen – religiös und sozial führend ist und eine geistige Potenz darstellt« (87).

In der hier vorgestellten Publikation ist auch der Festvortrag abgedruckt, den Prof. Peter Hartmann, der Philistersenior der Münchener Studentenverbindung »Aenania«, anlässlich der erstmaligen Verleihung der Alfons-Fleischmann-Preise im Oktober 2011 gehalten hat. Er trägt den Titel »Alfons Fleischmann – eine charismatische und Begeisterung verbreitende Persönlichkeit« (107–111). Prof. Hartmann weist darauf hin, dass Fleischmann, der 1958 Mitbegründer der Studentenverbindung »Alcimononia« Eichstätt war, »Ur-Aenane« gewesen ist. Hartmann nennt wichtige Lebensstationen von Alfons Fleischmann und erwähnt, dass dieser als einer der letzten Studenten 1936 der »Aenania« beigetreten ist, bevor diese Katholische Studentenverbindung 1937 von den Nationalsozialisten aufgelöst wurde. Prof. Fleischmann war – so Hartmann – ein engagierter Seelsorger und Hochschullehrer, ein gefragter Redner und ein begnadeter Prediger.

Stephan Ley, der Vorsitzende des Alfons-Fleischmann-Vereins, stellt die Ziele dieses im Januar 2011 von Mitgliedern der Studentenverbindung »Alcimononia« gegründeten Vereins vor (113 f).

Der »Alfons-Fleischmann-Verein zur kulturellen und wissenschaftlichen Förderung der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt« hat in relativ kurzer Zeit beachtliche Aktivitäten an den Tag gelegt. Der vorliegende Band dokumentiert diese Initiativen und Projekte in hervorragender Weise. Dabei zeigt sich, dass die auf dem Symposium vorgetragenen Reflexionen über den Rang von Philosophie und Theologie von erheblicher wissenschaftstheoretischer Bedeutung sind. Von Alfons-Fleischmann-Verein sind auch in Zukunft interes-

sante Aktivitäten und Beiträge zu erwarten, die hoffentlich auch durch Publikationen einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht werden.

*Josef Kreiml, St. Pölten*

## Zeitgeschichte

*Waste, Gabriele: Hans Hermann Kardinal Groër. Realität und Mythos, Verlag: Kardinal-von-Galen-Kreis e.V., Norderstedt 2013 (ISBN 978-3-9812187-8-7), 199 S.*

Die Sache Groër kann man nicht der Vergessenheit überlassen: zu schwerwiegend ist sie. Sie bleibt wohl ein Fall für das Weltgericht, denn wenn mit einem Mühlstein um den Hals ins tiefe Meer versenkt werden soll, wer Ärgernis gibt (vgl. Mt 18,6), dann liegt ein solcher Fall hier vor. G. Waste greift diesen Fall auf.

Im ersten Abschnitt formuliert die Autorin im ersten Satz die Grundthese ihrer Argumentation: »Wenn sich Anschuldigungen nicht beweisen lassen und die realen Gegebenheiten nicht mehr zu ermitteln sind, so muss die Unschuldsvermutung als einzig rechtsverwertbare Grundlage für die Entscheidung einer Causa herangezogen werden« (9). Sie geht wie in der Causa St. Pölten von einem Medienkonstrukt aus, dessen Entstehen sie nachzeichnen will. Die Medienkampagne hat ihren Ursprung in den innerkirchlichen Spannungen (Kardinal Königs Kirchenpolitik, Marienroster Erklärung), die bei den Bischofsernennungen konkret hervorbrachen. Mit der Ernennung Groërs befürchtete man eine Richtungsänderung. Tatsächlich vertrat er die kirchliche Lehre in Bezug auf Abtreibung, Lebensschutz, Antikonzeption, voreheliche Beziehungen. Die Medienkampagne nahm zu mit dem Missbrauchsvorwurf von Josef Hartmann. Zunächst solidarisierten sich die Bischöfe mit Groër (25ff), doch bald bröckelte die Verbundenheit ab (30f), nur Bischof Krenn stand ungebrochen zum Kardinal gegen die Einsetzung eines Weisenrates; die Kampagne zielte nach Krenn eigentlich auf die Kirche. Bischöfliche Amtsbrüder legen Groër »einen freiwilligen Amtsverzicht, unabhängig vom Wahrheitsgehalt der Beschuldigung« nahe (32). Krenn kritisiert den unbegründeten Gesinnungswechsel der betreffenden Bischöfe. Initiatoren der Bewegung »Wir sind Kirche« fordern nach einem Wort von Kardinal König (ein langer Karfreitag habe mit den Missbrauchsvorwürfen gegen Kard. Groër eingesetzt) eine Erneuerung der Kirche mit der Abschaffung des Pflichtzölibats und Frauenordination. Bischof Krenn distanziert sich als einziger Bi-

schof von diesen Bestrebungen. Groër ersucht unter diesem Druck den Papst um einen Koadjutor; am 13. April 1995 wird Weihbischof Schönborn dazu bestellt. Am 14. September 1995 nimmt der Papst den Rücktritt Groërs an. Aber die Hetzjagd nimmt noch kein Ende: Er soll ganz aus dem Blickfeld schwinden (erweckt sein Anblick ein schlechtes Gewissen?): Keine Firmspendung. Verschwiegen wird, dass Groër von Abt Lashofer nach Befragung der Mitbrüder (!) zum Prior von Maria Roggendorf bestellt wurde. Groër gibt dieses Amt zurück. Erzbischof Schönborn fordert ihn zu einem »Bekennnis« und zu einer »Vergebungsbite« auf. Groër wird also offensichtlich für schuldig gehalten; vier Bischöfe erklären dann, dass sie mit moralischer Gewissheit Groër für schuldig betrachten (38). Um die Peinlichkeit öffentlicher Auftritte beim Papstbesuch zu vermeiden: Er verlässt Österreich; ein römischer Visitator bescheinigt dem Abt volle Anerkennung. Im April 2003 ist Kardinal Groër gestorben. Begraben nicht im Stephansdom, sondern in dem von ihm gegründeten Zisterzienserinnenkloster Marienfeld.

Der nächste Abschnitt trägt den Titel: Das Realprinzip: Die Unschuldsvermutung und ihre erhärenden Faktoren. Nach der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen »ist jeder Mensch, der einer strafbaren Handlung beschuldigt wird, so lange als unschuldig anzusehen, bis seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren, in dem alle für seine Verteidigung nötigen Voraussetzungen gewährleistet waren, gemäß dem Gesetz unschuldig«. Schon insofern muss Groër als unschuldig gelten.

Ferner fehlen Beweise und Zeugen für die Aussagen der Ankläger. Waste verweist hier auf die Eintragung im Personalakt des Anklägers J. Hartmann. Er habe als Lehrer und Erzieher zwei Internatsschülerinnen sexuell belästigt. Deshalb sei der Dienstvertrag beendet worden. Die spätere Relativierung des Eintrags durch den Direktor (Eigentlich sei gar nichts passiert, die Tür stand offen, als sich die Schülerinnen gerade ausgezogen haben) kann nicht überzeugen, denn niemand kann mit verschlossenen Augen durch das Haus gehen und verhindern, dass eine Tür offen ist und sich Mädchen gerade ausziehen. Zu einem Eintrag muss mehr passiert sein! Im Übrigen hat Hartmann weitere 15 negative Eintragungen. Waste verweist noch auf weitere Widersprüche in den Aussagen Hartmanns. Nach Krenn ist er »ein Mensch mit einer sehr kranken Seele« (58); Hartmann sei von bestimmten Leuten vorgeschoben worden. Dann folgen »entlastende Aussagen« (59ff): Es hätte nie Anhaltspunkte für homosexuelle Annäherungsver-

suche gegeben, auch nicht auf der Ebene des Schul-Tratsches. Gegenteilige Aussagen in anonymer Form kämen, so Waste, dagegen nicht auf. Schüler von Hollabrunn stellen Groër ein gutes Zeugnis aus (62ff): Kein einziger Schüler erinnert sich an Übergriffe. Auch Eltern der Schüler entlasten Groër. Auch die spirituelle Ausrichtung des Priesters Groër spricht gegen die Vorwürfe.

Das 4. Kapitel akzentuiert die Unterminierung der Unschuldsumutung und der ausschließlichen Beweislast von J. Hartmann; dem Kardinal wird die Beweislast der Unschuld zugeschoben (69). Dieser begründet seine Haltung, sich nicht zu verteidigen, damit, dass er sich dann auf die Ebene der Mediengerichtsbarkeit begeben würde, die jenseits der Rechtsordnung steht. Der Kardinal wird aufgefordert, für begangenen Missbrauch geradezustehen. Schweigen wird zunächst 1995 von der österreichischen Bischofskonferenz als Recht anerkannt, eine Erklärung würde ständig neue Gegenerklärungen herausfordern (71). Trotzdem fordern manche einen Dialog und die Errichtung eines Weisenrates (72) oder ein vorübergehendes Ruhenlassen des Amtes. Doch werden gegen die verbreitete Ansicht, der Kardinal habe geschwiegen und dieses Schweigen sei ein Schuldeingeständnis, klare Äußerungen von ihm benannt, dass die Vorwürfe nach Inhalt und Gestalt als Diffamierung und Verleumdungen zurückgewiesen werden (74f). Aber trotzdem wird ein »klares Wort« (Stecher) gewünscht, d.h. man wollte ein Schuldeingeständnis, wenn man »klare Ehrlichkeit« forderte. S. 78 bringt eine Presseerklärung von Erzbischof – Koadjutor Schönborn, der sich entschuldigt »für die pauschalen und unüberprüften Anschuldigungen, die ich in meiner ersten öffentlichen Stellungnahme im Fernsehen gegen diejenigen erhoben habe, die den Herrn Kardinal beschuldigt haben«. Schönborn sagt am 16.2.1998 anlässlich seiner Kardinalserhebung, Groër möge »ein Wort des Bekenntnisses und die Vergebungsbitte« sprechen (81). Als Kardinal Groër diesem Ansinnen nicht entspricht, erklären vier Bischöfe, sie seien mit moralischer Sicherheit überzeugt, dass die Vorwürfe »im wesentlichen« zutreffen.

Wenn Kard. Groër zu allgemeine Stellungnahmen vorgeworfen werden, so weist Waste auf seine Bindung an das Beichtsigel hin: Darüber später mehr. Die sog. »Göttweiger Revolte« lässt erkennen, dass nicht sexueller Missbrauch, sondern die Morallehre der Kirche und der marianischen Spiritualität der Grund für die Angriffe gegen Groër waren (95ff); Aussagen von Exmönchen wurden analysiert, die auch (98) eingestehen, dass die sexuellen Übergriffe vordergründig waren im Vergleich zum ekklatanten Maß geistlicher Autorität. Aus ei-

nem Brief von Exmönch Schuh liest Erzbischof Eder einen Vorwurf sexuellen Missbrauchs heraus, den der Verfasser aber als Missverständnis richtigstellt (98f).

5.2 behandelt die Bindung Groërs durch das Beichtsigel. Ein solches Kalkül wurde schon früher praktiziert (100). Dass auch sein »Schweigen« in der Sache Hartmann so begründet werden kann, gibt in etwa Hartmann selbst zu (103). Doch werden dabei die Grenzen zwischen Beichte und anderen Szenen (Küssen, Streicheln) verwischt, denn im Sprechzimmer bzw. Beichtstuhl sind solche Szenen (Duschen, Telefonieren) nicht denkbar. Auf diese Bindung des Kardinals weist schon in einer Talkshow Dr. Lueghammer hin. Ob tatsächlich das Beichtgeheimnis (can. 983) von G. Waste so streng ausgelegt werden muss, wäre noch zu klären, denn schon Hartmann hat ja gestanden, dass er bei Groër gebeichtet hat.

G. Waste versucht dann zu erklären, wie Hartmann zu seinen Aussagen über Vorkommnisse kommt, die objektiv nicht passiert sind. Waste nimmt eine Projektion an, einen Mechanismus, den er für seine missglückte Beziehung in der Ehe verantwortlich machen kann. Dieser ist die Kirche und ihre Morallehre, projiziert auf Groër. Auf höherer Symbolebene wären dies kirchenkritische Kreise.

Auf S. 147–165 bringt dann die Verfasserin eine Zeittafel, zur besseren Übersicht der Ereignisse.

Im Anhang werden neu einige wichtige Texte dokumentiert: Ein Leserbrief, dessen Verfasser sich über das Verhalten Hartmanns wundert. – Abschriften vom Tonband. – Eine Pressekonferenz vom 27.3.1995: Keine Klage, weil Aussage gegen Aussage stand; Rücktritt des Kardinals wäre Schuld eingeständnis; er brauche sich nichts vorzuwerfen 27.3.1995: Runder Tisch: H. Fischer, Dr. Lueghammer, P. Sporschill, J. Hartmann, Hubert Czernin.

Dr. Lueghammer sieht einen Zusammenhang mit dem Beichtgeheimnis und mit blindem Kirchenhass. Wegen des Beichtgeheimnisses könne es keine Stellungnahme geben. P. Sporschill sucht eine psychologische Erklärung des Verhaltens Hartmanns. Seine Sendung mit Schreinemakers und Hartmann in Sat 1 vom 20.4.95 (180). – Erinnerungen an Kardinal Groër von Christian Zeitz (184f). Zeitz erzählt, dass Kard. Groër in Rom neben einem Mitbruder aus Frankreich zu sitzen kam, dem eine ähnliche Geschichte passierte. Er musste abtreten und starb an Prostata-Krebs. Nach seinem Tod widerrief der Ankläger. Zeitz nennt Groër einen heiligmäßigen Mann. Schüller sagte von ihm, er hätte es geschafft, die Diözese zu re-missionieren ..., wenn man ihn nicht entfernt hätte. Bei einer Selbstvorstellung in einem Arbeitskreis habe sich

Schüller voll des Lobes über Groër geäußert. Bei einem zweiten Treffen hatte Schüller seine Position völlig geändert, ohne dafür Gründe nennen zu können. – S. 186 gibt eine eidesstattliche notariell beglaubigte Erklärung eines ehemaligen Schülers in Hollabrunn mit hohem Lob für den Priester Groër. S. 188ff bringt ein notariell beglaubigtes Gedächtnisprotokoll von Gertrud Dörner und Reinhard Dörner über ein Gespräch mit Erzbischof Dr. Georg Eder. Erzbischof Eder hat am 27.2.1998 zusammen mit den Bischöfen Joh. Weber, Egon Kapellari und Kard. Schönborn von ihrer »moralischen Gewissheit« gesprochen, dass die Anschuldigungen gegen Kard. Groër »im wesentlichen« zutreffen. Dass Erzb. Eder sich vorher unsicher war, geht aus dem Schreiben an Schuh (siehe oben) hervor, dass er »erst jetzt« (29. Jan. 1998) »eigentliche Beweise für die Anklage« habe, aber »diese Beweise« wurden vom Schreiber Schuh sofort (17 c) als Missverständnis aufgezeigt (98f). Was ist also passiert, dass Eder am 27.2. sich zur »moralischen Gewissheit« in Blick auf die Anklage bekennt? Das Ehepaar Dörner teilte nun Erzb. Eder seine Zweifel mit, dass Eder »ohne Veranlassung von außen« seine Unterschrift unter die moralische Schuld gesetzt habe. Eder gab zu, »von Kardinal Schönborn massiv unter Druck gesetzt worden zu sein«, gesteht aber, dass es letztlich seine »persönliche freie Entscheidung« gewesen sei (190). Über diese Pression zu Ungunsten seines Vorgängers kann sich jeder sein eigenes Urteil bilden.

Mit einem gewissen Abstand zu den damaligen Ereignissen um Kardinal Groër, aber doch in einer solchen Nähe, dass die personae dramatis noch Stellung nehmen können, greift Gabriele Waste das Thema Groër auf. Dass viele wegen eines angeblichen sexuellen Missbrauchs durch einen späteren Kardinal ihr Verhältnis zur Kirche geändert bzw. bestätigt gesehen haben, kann man den Fall Groër nicht einfach der Vergessenheit anheimgeben.

Gegen ein von manchen – aus verschiedenen Gründen (weil Schuld in den eigenen Reihen immer peinlich ist, weil man kein Michael Kohlhaas sein will, weil man alte Suppen nicht immer aufwärmen kann, weil der wahre Sachverhalt nicht zu klären ist) gewünschtes Vergessen spricht noch eine Überlegung: Wer vergisst, lernt nicht. Die Kirche muss sich jedoch bewusst sein, dass der Fall Groër nicht einmalig ist, nicht in Österreich (Krenn!), nicht in Deutschland, nicht wo ein Bischof, nachweislich ungerechterweise des Missbrauchs mit einem Buben beschuldigt wurde, und zwar aus eigenen Reihen. Man scheint froh zu sein, dass die Presseattacke vorbei ist, und merkt nicht,

dass solche Fälle sich immer wiederholen. Was den Nazis nicht gelungen ist, nämlich einen Bischof herauszuschießen, passiert heutzutage mehrmals.

Der Grundgedanke von Frau Waste ist richtig, nämlich der Ansatz beim Recht auf Unschuldsvermutung. Dieses Recht wurde Groër nicht eingeräumt, vielmehr wurde sein Schweigen als Schuldindiz gewertet, sein Reden (Verleumdung!) als ungenügend und unehrlich. Man hätte Groër nur ein Wort geglaubt: Ich bin schuldig. Weil er das nicht sagen konnte, konnte er nur schweigen ... und leiden.

Für die behaupteten Geschehnisse gibt es keinen Dritten als Zeugen. Schon insofern könnte eine gerichtliche Auseinandersetzung zu keinem Ergebnis führen, da Aussage gegen Aussage stünde. Das Zeugnis von Hartmann ist jedoch wenig glaubwürdig. Die Rede von Bischof Krenn bezüglich seiner »kranken Seele« dürfte zutreffen. Die Familie Hartmanns muss über alles sehr unglücklich gewesen sein, denn Groër erzählte nach seiner Rückkehr aus dem Exil bei Dresden anlässlich eines Besuchs der Familie Dörner in Marienfeld, dass Hartmanns Bruder ihn auf Knien um Verzeihung gebeten habe (198). Verwunderlich sind auch die ursprüngliche Verehrung Hartmanns für Groër und seine spätere Anklage. Suchte Hartmann für sein Scheitern der Ehe einen Sündenbock oder war die Anklage eine Rache für die missglückte berufliche Bewerbung (82)? Auf Anfrage gibt Hartmann zu, im Jahr 2003 von der Kirche 40.000 € erhalten zu haben (165). Die Kirche glaubt also Hartmann. Warum er von einem Schweigegeld spricht, ist unklar. Hartmann scheint auch für seine Bezeichnung Honorar von einem Wochenmagazin bekommen zu haben (82). Auch für seine Ausbildung zum Waldorflehrer in der Schweiz übernimmt die Kirche 150.000 Schilling (162). Im Übrigen sind die konkreten Schilderungen Hartmanns über den Ablauf der Geschehnisse höchst konfus. Ist er glaubwürdig?

Was das Verhalten bzw. das Schweigen Groërs betrifft (Verleumdung!), so sind die »sexuellen Übergriffe« gegen »rund zwanzig Geistliche« (95ff) in keinem Einzelfall belegt; es missfiel offensichtlich der spirituelle Stil Groërs und dieser wurde als Missbrauch interpretiert (98f). Die Groër entlastenden Stimmen seitens seiner Umwelt (Schüler von Hollabrunn; Klassenkameraden von Hartmann, die keine »Vorliebe« Groërs für ihn feststellten; Kollegen aus dem Kreis der Erzieher, Eltern; »kein Schulratsch«; keine früheren Missbrauchsanzeigen bei den Vorgesetzten) fanden in der Gesamtbeurteilung wenig Berücksichtigung; diese Stimmen hätten angesichts des fehlenden Dritten als unbeteiligten Zeugen mehr beachtet

werden müssen. Das Buch von Gabriele Waste bringt diese Stimmen in ihrer Fülle in Erinnerung.

Schließlich wurde zu Recht auf die Diskrepanz zwischen der anfänglichen Solidarisierung der Bischöfe mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz und der späteren durch keine neuen Erkenntnisse begründeten Distanzierung aufmerksam gemacht. Nicht nur die Bischöfe waren Wendehälse, mit rühmlicher Ausnahme von Bischof Krenn. Bei starker Einmütigkeit der Bischöfe hätte man wohl der Geschichte eine andere Wendung geben können. Die Lehre (um nicht zu vergessen!): Einigkeit ist notwendig, Opportunismus schadet der Kirche. Den Bischofskritikern sei jedoch gesagt: Wer die

Biographie Krenns und Groërs bedenkt, kann verstehen, dass manche Bischöfe sich zurückhalten, was ihnen dann als Feigheit ausgelegt wird. Sie sollen trotzdem mutig sein.

Die Darstellung von Gabriele Waste möge gelesen und beachtet werden. Ihr Buch wird sicherlich auch Widerspruch auslösen. Warum nicht, wenn es der Sache dient.

*Anton Ziegenaus, Bobingen*

### **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:**

Hwst. H. Erzbischof Dr. Karl Braun, Erzbischof em. von Bamberg,

Eichelseeweg 6, 96049 Bamberg (OT Wildensorg)

Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg

E-Mail: peter.bruns@uni-bamberg.de

Dr. Janusz Podzielny, Collegio Teutonico, Via della Sagrestia 17,

I-00120 Città del Vaticano

Offizial Dr. Gero Weishaupt, Leyenbroekerweg 107, NL-6132 CD Sittard

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, 86399 Bobingen