

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Bordat, Josef: *Naturrecht und Gewissen* 241–260
- Bruns, Peter: *Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindîs
Apologie des Christentums (9. Jh.)* 261–277
- Corbett, John: *Neue Vorschläge für die pastorale Sorge bezüglich
der Geschiedenen und Wiederverheirateten.
Eine theologische Bewertung* 160–185
- Hauke, Manfred: *Was ist die Heilige Messe?* 6–29
- Hoeres, Walter: *Wege der Metaphysik. Thomismus und Scotismus:
die endlose Alternative* 278–289
- Martin, Norbert u. Renate: „*Dulden, was an sich unmöglich ist*“:
*Kritische Anfragen an Walter Kardinal Kaspers Buch
„Das Evangelium von der Familie“* 186–201
- Neuman, Veit: *Der gebändigte Zauber des Wortes.
Sind Theologen die besseren Schriftsteller?* 99–112
- Reckinger, François: *Kooperative Pastoral?* 81–98
- Stickelbroeck, Michael: *Das Geheimnis der Eucharistie in der
systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens* 30–45
- Vogl, Wolfgang: *Schwestern im Geist – Therese von Lisieux und
Therese von Konnersreuth* 113–131
- Zuk, Arthur: *Neuevangolisierung als Lebens- und Überlebensstil
der Christen* 290–305

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Kreiml, Josef: *Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her* 60–69
- Rothe, Wolfgang F.: *Bibliographie von Prof. Kurt Krenn, emeritierter Bischof
von St. Pölten* 51–59; 138–152

Spanische Bischofskonferenz: <i>Die Wahrheit der menschlichen Liebe</i>	202–221
Valasek, Emil: <i>Ein priesterliches Opfer des Nachkriegsunrechts 1945 in der Tschechoslowakei: Christian Honsig aus Iglau</i>	306–314
Ziegenaus, Anton: <i>Gebietet nicht ich, sondern der Herr – 1 Kor 7,10f als Maßstab auch für heute</i>	222–226
Ders.: <i>Heiligsprechung ohne Wunder?</i>	46–50
Ders.: <i>Konrad Adenauer: Der Katholik und sein Europa</i>	132–137
Ders.: <i>Würdigung von Bischof Prof. Dr. Kurt Krenn</i>	2–5

BUCHBESPRECHUNGEN

Aranda, Antonio (Hg.): „ <i>Es Cristo que pasa</i> “ (dt.: <i>Christus begegnen</i>) (P. Blecha)	227–228
Beckmann-Zöllner: <i>Frauen bewegen die Päpste</i> (B. Augustin)	156–157
Baudry, Gérard-Henry: <i>Handbuch der frühchristlichen Ikonographie</i> (R. van Bühren)	315–317
Bauer, Manfred: <i>Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC / 1983 bzw. can 11 CCEO</i> (W. Rothe)	157–158
Blanco Sarto, Pablo: <i>Joseph Ratzinger, Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas</i> (V. Neumann)	74–75
Caronello, Giancarlo (Hg.): <i>Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders</i> (H. Sproll)	153–156
Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin (Hg.): <i>Karl Golser – Moraltheologe und Bischof</i> (J. Kreiml)	239
Faguer, Nicolas: <i>Un constant approfondissement de coeur. L'unité de l'oeuvre de Péguy selon Hans Urs von Balthasar</i> (M. Lochbrunner)	228–230
Fiedrowicz, Michael: <i>Vinzenz von Lérins, Commonitorium</i> (M. Hauke)	72–74
Fux, Ildefons M.: <i>Aufbau im Widerstand. Groers erste Bischofsjahre 1987–1989</i> (F. Romig)	76–77

Görg, Peter H.: „Sagt an, wer ist doch diese“. <i>Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts</i> (M. Stichelbroeck) . . .	231–233
Grundmann, Hannegreth: <i>Gratia Christi. Die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther</i> (W. Tauwinkel)	231
Kreiml, Josef (Hg.): <i>Katechesen zum Credo</i> (A. Wollbold)	317–318
Lindemann, Wolfgang B.: <i>Sprachenreden oder Zungenreden</i> (M. Hauke)	77–80
Löw, Konrad: <i>Adenauer hatte recht. Warum verfinstert sich das Bild der unter Hitler lebenden Deutschen?</i> (A. Ziegenaus)	158–160
Müller, Georg: <i>Sedes Romana impedita. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz</i> (W. Rothe)	71–72
Müller, Ludwig Gerhard: <i>Den Horizont der Vernunft erweitern. Zur Theologie von Benedikt XVI.</i> (J. Kreiml)	75–76
Neumann, Veit / Kreiml, Josef (Hg.): <i>Konzil und Medien Über den Glauben reden in einer veränderten Welt</i> (H. Müller)	70
Parsch, Pius (Hg.): <i>Römische Rituale</i> (J. Kreiml)	239–240
Raedel, Christoph (Hg.): „Mitarbeiter der Wahrheit“. <i>Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger</i>	237–239
Stichelbroeck, Michael: <i>Das Heil des Menschen als Gnade</i> (T. Marschler)	233–235
Voderholzer, Rudolf: <i>Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung</i> (J. Kreiml) . . .	235–236
Voderholzer, Rudolf (Hg.): <i>Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation</i> (J. Kreiml)	318–320
Wollbold, Andreas (Hg.): <i>Ludwig Mödl– Glaube im Leben</i> (J. Kreiml)	236–237
Weishaupt, Gero P.: <i>Die Instruktion „Universae Ecclesiae“. Ein kirchenrechtlicher Kommentar</i> (W. Rothe)	227

B 51765

30. Jahrgang Heft 1/2014

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

Todesanzeige: *Exzellenz Univ. Prof. Dr. Kurt Krenn* 1

Anton Ziegenaus: *Würdigung von Bischof Prof. Dr. Kurt Krenn* 2

ABHANDLUNGEN

Manfred Hauke: *Was ist die Heilige Messe?*
Die systematische Diskussion über das »Wesen« des eucharistischen Opfers 6

Michael Sticklebroeck *Das Geheimnis der Eucharistie in der*
systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens 30

BEITRÄGE UND BERICHTE

Anton Ziegenaus: *Heiligsprechung ohne Wunder?* 46

Wolfgang F. Rothe: *Bibliographie von Prof. Dr. phil. Lic. iur. can. Kurt Krenn*
emeritierter Diözesanbischof von St. Pölten
(28. Juni 1936 – 25. Januar 2014) 51

Josef Kreiml: *Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her* 60

BUCHBESPRECHUNGEN 70

Kirche aktuell – Kanonistik – Patristik – Theologie der Gegenwart – Neuere Kirchengeschichte – Spiritualität

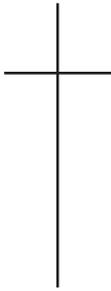
*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsdatum, Seitenzahl, ISBN-Nummer
und Ladenpreis des Buches*

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



Christi misericordia pax nostra
(Wahlspruch des Verstorbenen)



JESUS CHRISTUS
der Ewige Hohepriester, hat seinen treuen Diener

Exzellenz Univ. Prof. Dr. Kurt KRENN

Emeritierter Diözesanbischof von St. Pölten

Träger des Großen Goldenen Ehrenzeichens mit dem Stern für Verdienste um die Republik Österreich, des Goldenen Komturkreuzes mit dem Stern des Ehrenzeichens für Verdienste um das Bundesland Niederösterreich und Ehrenbürger der Gemeinden Rannariedl und Neustift

am Samstag, dem 25. Jänner 2014,

im 78. Lebensjahr, im 52. Priesterjahr und im 27. Bischofsjahr
in die ewige Heimat gerufen.

Bischof Dr. Kurt Krenn wurde am 28 Juni 1936 in Rannariedl in der Diözese Linz geboren. Nach der Matura am Realgymnasium im Stift Schlierbach begann er sein Theologiestudium in Linz und setzte es in Rom fort. In der Ewigen Stadt empfing er am 7. Oktober 1962 die Priesterweihe. Danach führten ihn weitere Studien nach Tübingen und München.

1970 wurde er Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Linz und zusätzlich ab 1974 auch in St. Pölten. 1975 wurde er an den Lehrstuhl für Systematische Theologie in Regensburg berufen.

Am 3. März 1987 erfolgte seine Ernennung zum Titularbischof von Aulona und Weihbischof von Wien. Die Bischofsweihe empfing er am 26. April 1987 im Wiener Stephansdom. Seine Aufgaben als Weihbischof waren Hochschulen, Kunst und Kultur.

Am 11. Juli 1991 wurde er zum Diözesanbischof von St. Pölten ernannt und trat dieses Amt am 15. September 1991 an. Er versuchte, seine Diözese mit Treue zum Papst und zum kirchlichen Lehramt zu leiten.

In der Österreichischen Bischofskonferenz war er Vorsitzender der Finanzkommission und Referatsbischof für den Sport.

Nach der Apostolischen Visitation der Diözese St. Pölten wurde am 7. Oktober 2004 sein Rücktritt von Papst Johannes Paul II. angenommen. Die folgenden Jahre waren geprägt von zunehmender Krankheit und Leid. In dieser Zeit wurde Bischof Dr. Kurt Krenn von den Schwestern der Kongregation der Dienerinnen der Immaculata liebevoll betreut und gepflegt.

Würdigung von Bischof Prof. Dr. Kurt Krenn

Bischof Prof. Dr. Kurt Krenn ist am 26. Januar 2014 in die Ewigkeit abberufen worden. Er hat zusammen mit Prof. Leo Scheffczyk, München, und Prof. Anton Ziegenaus, Augsburg, diese Zeitschrift gegründet und war seitdem ihr Mit-herausgeber, auch wenn seine Mitarbeit in den letzten Jahren krankheitsbedingt nachgelassen hat.

Prof. Ziegenaus hat anlässlich seiner Beisetzung in der Bischofsgruft im Dom von St. Pölten folgende Würdigung des Philosophen Prof. Krenn vorgetragen. Zum Schluss soll noch eine im letzten Jahr erschienene Sammlung von philosophisch-theologischen Veröffentlichungen vorgestellt werden.

Verehrte Trauergemeinde!

Ich möchte das Leben und Wirken von Bischof Kurt Krenn nicht insgesamt würdigen – dazu ist es noch zu früh –, sondern nur Ihre Aufmerksamkeit auf den Philosophieprofessor Kurt Krenn lenken. Kurt Krenn hatte große Freude und Genugtuung am Lehrberuf und am Umgang mit Studenten, die ihm bis heute ein ehrendes Andenken bewahrten, obwohl er schon lange aus dem Universitätsdienst ausgeschieden ist.

Kennen lernte ich Kurt Krenn, als er Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für philosophisch-theologische Propädeutik von Prof. Dr. Wilhelm Keilbach und ich Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik von Prof. Dr. Leo Scheffczyk an der Ludwig-Maximilian-Universität in München waren. Unsere Chefs waren die Herausgeber der Münchener Theologischen Zeitschrift und wir Assistenten hatten für die technischen Voraussetzungen wie Buchbesprechungen, Korrekturen usw. zu sorgen. Nun zu seinem wissenschaftlichen Werdegang.

Seine Studien in Rom an der Gregoriana mündeten in die philosophische Dissertation über »Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin.« Über dieses schwierige Verhältnis vom Seienden zum absoluten Sein hat Kurt Krenn 320 Seiten geschrieben. So war er im Jahre 1962 Priester mit abgeschlossenem Theologiestudium und Dr. phil. Für 26 Jahre eine respektable Leistung!

Nach Studien in Tübingen und München wurde er 1967 Assistent bei Prof. Keilbach. 1970 wurde er Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Linz, wobei er auch an der Universität Vorlesungen in der Umweltethik hielt – ein für die damalige Zeit schon höchst modernes Themengespräch. Ein Gespür für Themen, die erst kommen! Zugleich hatte er drei Semester einen Lehrauftrag an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten.

Inzwischen wurde in Regensburg die Philosophisch-Theologische Hochschule in die neu gegründete Universität eingegliedert. Die Fakultät suchte personell aufzurüsten und berief Johann Auer aus Bonn, Joseph Ratzinger aus Tübingen und 1975 kam Kurt Krenn nach Regensburg in dieses Gremium. Er und Ratzinger waren nicht lange Kollegen, denn dieser wurde schon 1977 Erzbischof von München.

Prof. Krenn machte eine steile Karriere, war aber kein Karrieremensch. Sonst hätte er nicht die vielen seelsorgerlichen Ehrenämter, bei Feuerwehr und Malteser, angenommen.

Papst Johannes Paul II. wurde auf den Regensburger Professor aufmerksam durch einen Artikel über seine Enzyklika *Redemptor Hominis* und schätzte ihn sehr. Er ernannte ihn zum Weihbischof von Wien und später zum Bischof von St. Pölten. So fehlte Kurt Krenn die Zeit für eine große systematische philosophische Monographie, die ich mir von seiner Begabung erhofft hatte. Er hat uns aber ca. 70 wissenschaftliche Beiträge hinterlassen. Pastorale Beiträge wie Predigten sind dabei nicht mitgezählt.

Der Professor war recht fruchtbar. Von seinem Münchener Chef, Prof. Keilbach, hat er die Herausgabe der Zeitschrift »Archiv für Religionspsychologie« übernommen und 1984 wurde er zum Vorsitzenden der internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie gewählt. Ferner war er Mitherausgeber der Zeitschrift »Forum Katholische Theologie«, die heuer im 30. Jahrgang erscheint.

Wie bei jedem Menschen ist auch bei Kurt Krenn vieles ein Versuch, etwas Fragmentarisches geblieben. Auch wenn er uns das große Werk vorenthielt, so ging es ihm wie seinem Meister, der predigte, Wunder wirkte, schließlich aber seine größte Tat vollbrachte, als er ans Kreuz ging.

In einem Artikel: »Die Stellvertretung am Kreuz als Ermöglichung menschlicher Sühne«¹ schreibt Kurt Krenn: »Menschliche Sühne ist nicht Leistung, sondern Berufung. Im Tod am Kreuz hat die Sühne Christi die tiefste Entfremdung des Menschen im Tod zum Offenbarsein der treuen Liebe Gottes zurückgeführt. Diesem Kreuz ist jede sühnende Tat des Menschen verpflichtet: ... Von daher hat sich jedes bloße Dasein des Menschen in Berufung verwandelt.« Dürfen wir so auch Krenns Leiden als Berufung verstehen, als Sühne für sich selbst und für andere nicht als freiwillig gewähltes Werk des erlösten Menschen, sondern als »Berufung [...] Sorge für die Bewahrheitung der treuen Liebe Gottes zu tragen.«

So können angenommene Grenzen eine Chance werden! So kann Leid vor Gott eine sehr große Tat sein. Vielleicht hat Bischof Kurt Krenn in den Tagen seines Leides das Beste getan.

Wissenschaftliche Arbeiten müssen nicht nur geschrieben, sondern auch zugänglich gemacht werden. Oft sind sie in Zeitschriften, Festschriften oder Sammelwerken zerstreut und deshalb dem interessierten Leser nicht zugänglich, er weiß vielleicht nichts von ihnen. Um das zu verhindern, ließen Freunde Prof. Kurt Krenns zwölf Abhandlungen in einem Einzelband erscheinen². Zwei Kardinäle, Walter Kardinal Brandmüller und Marian Kardinal Jaworski wünschen in Geleitworten dem Werk gebührende Aufmerksamkeit der Fachwelt.

Als einer der ersten Regensburger Studenten stellt Dipl. Theol. Stephan Baier Krenn als Mensch und als Professor vor. »Als Theologen und Philosophen wollte

¹ Leo Scheffczyk (Hrsg.): *Die Mysterien des Lebens Jesu*, Aschaffenburg 1984, 177–197, hier 196ff.

² Kurt Krenn, CAPAX DEI. *Die Gottfähigkeit des Menschen. Philosophische Aspekte*, Verlag St. Josef, Kleinhain 2013 (ISBN 978–3–9018–5327–2), 295 S.

und konnte man Krenn ab 1987 in Österreich fast gar nicht sehen« (14), es sei nur ein Zerrbild mit ideologischer Hartnäckigkeit verbreitet worden. Krenns Standfestigkeit sei theozentrisch gewesen. Nicht die eigene Person, sondern der Mensch in seiner Gottfähigkeit, der mit dem Licht der natürlichen Vernunft Gott erkennen und anerkennen kann, stand in der Mitte seines Denkens. Als Philosoph war Krenn nie ein Dialogverweigerer, nur müsse eingesehen werden, dass der Mensch die Wahrheit nicht selber mache, aber finden könne. Diese Einführung begründet den Titel des Buches.

Das Werk gliedert sich dann in drei Unterthemen: 1.) Die Gottesfrage denken. Der Mensch soll zur Gotteserkenntnis angehalten werden. Besonders geht Krenn dem »Verhältnis von Wahrheit und Freiheit« nach, wobei im Lebensgefühl der Zeit viele um Toleranz für ihre Position bis zur Intoleranz gegenüber dem Andersdenkenden kämpfen. Soll Toleranz nur heißen, dass es keine Wahrheit, sondern nur Meinungen gibt? Wer deshalb von einer Wahrheit überzeugt ist, könne nicht mehr tolerant sein. Es gelte dann nur noch die »Ethik der Formalität«, d.h. das Zustandekommen gültiger Bestimmungen müsse nur demokratisch in Ordnung sein (91). Krenn illustriert dies am Beispiel der Abtreibung, bei der das Lebensrecht des Kindes durch die Gesetzgebung ignoriert wird.

In der Ethik der Formalität fragt man nicht mehr, was ein Mensch tut, sondern wie er es tut. Der Mensch muss mit Gewissen handeln, mit Engagement und Einsatz, gleich was er tut. Wer sich ernsthaft Gedanken macht, ob er abtreiben dürfe, treibt dann sogar »mit Gewissen« ab. Die Ethik der Formalität wird aber keine Tat als objektiv böse qualifizieren. »Wo aber das objektiv Böse festgestellt wird, dort hat die sog. Toleranz ihre harte Grenze, die nicht überschritten werden darf« (95).

Toleranz ist für viele die Methode der Freiheit. Darf jedoch die freie Meinungsäußerung auch Demagogie und Verhetzung sein? Wird mit der Freiheit der Forschung jedes Resultat legitim? Auch die Kunst kann die Würde des Menschen und das Recht des Gewissens auf die Wahrheit des Glaubens verletzen. Die Toleranz muss um ihrer Humanität willen eine »Wahrheit« zur Geltung bringen, die es nicht mehr erlaubt, alles zu relativieren, alles als gleich-gültig einzustufen und eine geltende Wahrheit fraglich zu machen (97).

Prof. Krenn kommt dann auf die Ringparabel von Lessings »Nathan der Weise« zu sprechen. Religiöse Toleranz kann nicht auf die Privatsache des Einzelnen zurückgedrängt werden, weil dieser immer in einer Gemeinschaft lebt, wenn ein politisches, kulturelles oder erzieherisches Programm von religiösen Prinzipien geprägt ist. Auch wird keine Religion eine Art Überreligion oder Vernunftreligion akzeptieren. Die Frage der religiösen Toleranz bleibt eine ständige Frage der *conditio humana*, »die nie endgültig und allgemeingültig zu beantworten ist, wohl aber gemäß dem Wohlwollen und der sozialen Phantasie der betroffenen Menschen gelebt werden kann« (102). Der Irrtum sei zu bekämpfen, aber der Irrende zu lieben.

Weltweite Aufmerksamkeit habe die Erklärung des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit gefunden. Zugleich betont das Konzil die Wahrheit des katholischen Glaubens: »Fürs erste bekannt die Heilige Synode: Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben

wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus Christus den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten« (Nr. 1).

Im zweiten Abschnitt: »An Gottes Wirklichkeit glauben« werden mehr theologische Beiträge gesammelt. Ebenso im dritten: »Den Glauben leben« mit den Einzelbeiträgen: »Der theologische Pluralismus und die Einheit der Lehre«, Zur Situation der heutigen Theologie angesichts der Neuevangelisierung Europas – »Die Wesens- und Identitätsfrage der Kirche«. Die Gemeinschaft im Handeln bedarf der Einheit in der Glaubenslehre . – Gewissen und Wissenschaft. Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Technik – »Geschichtsphilosophien und Utopien«. Alte und neue Formen religiöser Verführung. Biographische Daten und ein Personenverzeichnis runden den Band ab.

Hier konnte nur exemplarisch ein Beitrag vorgelegt werden. Alle aber zeigen intellektuelle Feinheit, begriffliche Klarheit und Entscheidungsmut Krenns. Inhaltlich decken sie ein breites Spektrum ab. Mit klarem Blick auf das Thema wurden die Argumente durchgezogen. Der Leser wird zu eigenem Standpunkt angeregt.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das »Wesen« des eucharistischen Opfers

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Das Opfer Christi als »Grundgestalt«

»Was ist die Heilige Messe?« Diese Frage führt das Thema weiter, das in dem vorangehenden Beitrag über »Die ›Grundgestalt‹ der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger« entwickelt wurde¹. Wir haben die Stellungnahme Romano Guardinis untersucht, wonach »Gestalt« und »Gehalt« der Heiligen Messe ganz verschiedene Dinge sind: die Messfeier ist von der »Gestalt« her ein Mahl, aber vom »Gehalt« her ein Opfer. Dieses Auseintreten von liturgischer Gestalt und dogmatischem Gehalt bildet nach Ratzinger »wohl das zentrale Problem der liturgischen Reform [...]; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Teilprobleme, mit denen wir seitdem zu tun haben«². Ratzinger zeigt, dass es keine Spaltung zwischen Gestalt und Gehalt geben darf: beides wird bestimmt durch die Danksagung (»Eucharistie«) oder den segnenden Lobpreis (»Eulogia«). Dabei ist die Bewegung auf Gott hin zu betonen, die sich mit besonderer Deutlichkeit in dem auf den Osten bzw. auf das Kreuz hin orientierten Eucharistischen Hochgebet ausdrückt.

Ich habe diese Position weiterzuentwickeln versucht, indem ich den Sinngehalt der Danksagung in den Begriff des Opfers einfügte: Danksagung ist ein Teil des Opfers, das Lob und Dank enthält, aber auch Bitte und Sühne. In der klassischen Beschreibung vom Zweck des Opfers, die wesentlich im Konzil von Trient begründet ist, werden vier Sinngehalte genannt: Lobpreis, Danksagung, Bitte und Sühne. Das Mahl ist ein integrierender Bestandteil des Messopfers, bildet aber nicht dessen Grundgestalt³.

Zweifellos sind verschiedene komplementäre Gesichtspunkte der eucharistischen Feier miteinander zu verbinden. Das von der Theologie Max Thurians beeinflusste Dokument von Lima des Weltkirchenrates aus dem Jahre 1982 beispielsweise (über Taufe, Eucharistie und Amt) legt fünf grundlegende Aspekte der Eucharistie dar: Danksagung an den Vater, Gedächtnis Christi, Anrufung des Geistes, Gemeinschaft

¹ Vgl. M. Hauke, *Die »Grundgestalt« der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger*, in Forum Katholische Theologie 28 (2012) 81–110. Siehe auch die englischsprachige Version: *The »Basic Structure« (Grundgestalt) of the Eucharistic Celebration According to Joseph Ratzinger*, in J. E. Rutherford – J. O'Brien (Hrsg.), *Benedict XVI and the Roman Missal. Proceedings of the Fourth Fota International Liturgical Conference, 2011*, Dublin – New York 2013, 70–106.

² J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 33 = *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 361.

³ Vgl. Hauke (2012), 106–109.

der Gläubigen und Mahl des Gottesreiches⁴. Der Innsbrucker Jesuit Lothar Lies (1940–2008), den Ratzinger in seiner Studie über die »Grundgestalt« der Eucharistie zitiert, nimmt diese Elemente auf, gibt ihnen aber eine andere Reihenfolge und fügt ausdrücklich den Gehalt den Opfers hinzu (bzw. der Darbringung): die Eucharistie ist Anamnese Jesu Christi, Epiklese des Heiligen Geistes, Gemeinschaft (*koinonia*) in der Kirche als Leib Christi und sakramentales Dankopfer, »Darbringung« (*prophora*) Christi⁵.

Eine umfassende Beschreibung des eucharistischen Geheimnisses bietet das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution: »Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl ... 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«⁶.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« hebt vor allem zwei zentrale Gesichtspunkte der Eucharistie hervor, die das Ostergeheimnis offenbaren: das »sakramentale Opfer« und das »österliche Mahl«⁷. »Die Messe ist zugleich und untrennbar das Opfergedächtnis, in welchem das Kreuzesopfer für immer fortlebt, und das heilige Mahl (*sacrum convivium*) der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des Herrn«⁸.

Die verschiedenen Aspekte finden ihr Zentrum im Opfer Christi für unser Heil; diese Mitte opfernder Hingabe kann als Grundgestalt der Messfeier benannt werden. Die Gegenwart des auferstandenen Christus mit seinem verklärten Leib ist eine Folge seiner Darbringung auf dem Kalvarienberg, die sakramental auf dem Altar dargestellt wird. Auch die eucharistische Kommunion ist eine Frucht von Christi Opfer. Auf die Frage »Was ist die Heilige Messe?« können wir darum antworten: »Das Opfer Christi«, weil das heilige Gastmahl der Kommunion ein integraler Bestandteil von ihm ist. Zur liturgischen Gegenwart des Opfers Christi gehört auch das Opfermahl.

2. Geschichtliche Skizze des Themas

Da die Untersuchung der »Grundgestalt« der Eucharistie zum Opfer Christi führt, sei nun der systematische Zugang zum Thema fortgesetzt mit der Frage nach dem

⁴ Vgl. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen* (»Lima-Dokument«) 1982, in H. Meyer – H.J. Urban – L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1983, 545–585 (557–567, Nr. 2–26).

⁵ Vgl. L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz etc. 1996, 7.

⁶ Sacrosanctum Concilium 47.

⁷ KKK 1356–1401.

⁸ KKK 1382.

»Wesen« des eucharistischen Opfers: »Was ist das Messopfer?« Oder, genauer gefragt: »Was begründet das Wesen des Messopfers?«⁹

Das Thema der Grundgestalt der Eucharistie in einem engeren Sinne kommt erstmals 1939 zum Vorschein mit einigen Betrachtungen Romano Guardinis; es beschränkt sich mehr oder weniger auf den deutschen Sprachraum. Die Frage nach dem »Wesen« der Messe ist viel älter und wurde systematisch erstmals im 16. Jahrhundert gestellt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde sie intensiv diskutiert, verschwand aber beinahe vollständig in den theologischen Abhandlungen nach dem Zweiten Vatikanum. Bevor wir die systematische Frage angehen, seien in aller Kürze einige geschichtliche Daten in Erinnerung gerufen¹⁰.

Die Lehre, dass die Eucharistiefeier die wirksame Darstellung des Opfers Christi ist, hat biblische Wurzeln und zeigt sich mit ihrer spezifischen Opferterminologie schon in den Apostolischen Vätern. Der Brief von Papst Klemens I. an die Korinther am Ende des ersten Jahrhunderts bezieht sich auf den Dienst der Presbyter-Episkopen als »Darbringung der Gaben«¹¹, und die genannte »Zwölf-Apostel-Lehre« (Didache) stellt die Eucharistie als *tusía* dar, als »Opfer«. Nach der Didache erfüllt das eucharistische Opfer die Verheißung des Propheten Maleachi: »An jedem Ort und zu jeder Zeit (ist) mir ein reines Opfer (LXX *tusía*) darzubringen, denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name wird bei den Heiden bewundert« (Mal 1,11)¹².

Da der Begriff des »Opfers« sich auch auf die an Gott gerichteten Gebete beziehen kann, gibt es eine moderne Diskussion über das eucharistische Opfer in den ersten zwei Jahrhunderten: meint »Opfer« bereits die Darbringung der konsekrierten Gaben, also von Leib und Blut Christi? Oder hat der Begriff eine mehr allgemeine Bedeutung? Bei einer Untersuchung der frühen Texte zeigt sich eine gewisse Fluktuation, aber es ist auch deutlich, zumindest seit Irenäus am Ende des zweiten Jahrhunderts, dass die konsekrierten eucharistischen Gaben selbst das Opfer Christi bilden¹³.

Gemäß den Kirchenvätern¹⁴ ist die einzige opfernde Darbringung Christi in der eucharistischen Feier gegenwärtig durch die Konsekration seines Leibes und Blutes.

⁹ Vgl. etwa A. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 330.

¹⁰ Für eine geschichtliche Darstellung der Frage nach dem »Wesen des Messopfers« vergleiche man vor allem M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'Origine jusqu'à nos jours*, Paris³ 1926; García Ibáñez (2006), 330–380.

¹¹ 1 Clem 44,4. Vgl. J. Betz, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg i.Br. 1979, 31; J. O'Connor, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco² 2005, 10f.

¹² Didache 14 (Fontes christiani 1, 132–135). Vgl. Betz (1979), 31; O'Connor (2005), 6; García Ibáñez (2006), 110.

¹³ Vgl. J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg i.Br. 1918; H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theophaneia 26), Köln – Bonn 1975; R.J. Daly, *Christian Sacrifice: the Judaeo-Christian Background before Origen*, Washington, D.C. 1978; K.S. Frank, *Zum Opferverständnis in der Alten Kirche*, in K. Lehmann – E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983, 40–50.

¹⁴ Vgl. dazu den Ertrag der dogmengeschichtlichen Forschung bei García Ibáñez (2006), 179f.

Das eucharistische Opfer ist die sichtbare Darstellung des Leidens Christi, das die ewige Erlösung bewirkt hat; es ist ein »Bild«, ein »Typus«, ein »Mysterium« oder ein »Sakrament« Christi und seines erlösenden Opfern. Es ist das Opfer Christi und das Opfer der Kirche, die das Gedächtnis Christi feiert, die für das Empfangen des Leibes und Blutes ihres Herrn Dank sagt und die Christus dem Vater darbringt, indem sie sich selbst mit seinem Opfer verbindet.

Im Mittelalter konzentriert sich das theologische Nachdenken auf die wirkliche Gegenwart Christi durch die Wesensverwandlung, während die Gesichtspunkte des Opfers und der Gemeinschaft im heiligen Gastmahl weniger entwickelt sind¹⁵. Das Opfer Christi wird in den liturgischen Riten der Messfeier betrachtet, häufig mit Hilfe der allegorischen Deutung, aber die systematische Reflektion geht hier kaum über das Erbe hinaus, das von den Kirchenvätern übermittelt worden war¹⁶.

Diese Situation ändert sich nach dem Konzil von Trient, welches das Messopfer gegen die protestantische Leugnung verteidigt. Für die Reformatoren war die Eucharistie das »Abendmahl«, aber nicht die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers¹⁷. Nach Luther ist »die Messe im Papsttum ... der größte und schrecklichste Greuel«, denn sie widerspricht dem Hauptartikel der christlichen Lehre, nämlich der Rechtfertigung allein aus Gnade und aus Glauben. Das Messopfer erscheint als menschliches Werk, das dem einzigen Opfer des Lammes Gottes entgegensteht, das unsere Sünden hinweg nimmt¹⁸.

Die katholische Theologie musste auf diese Kritik antworten und betonte den Opfercharakter der Heiligen Messe. Im 16. Jh. vertieft sich das Nachdenken über das eucharistische Opfer. Selbst die Fachbegriffe zu unserem Thema entstammen dieser Zeit: der spanische Jesuit Alfonso Salmeron († 1585) unterscheidet als einer der ersten die Konsekration als »Wesen« oder »Substanz« des eucharistischen Opfers von anderen liturgischen Handlungen, die zur »Vollständigkeit« oder »Vollkommenheit« gehören¹⁹. Die Tatsache des Opfers als solches ist klar, aber es bleibt viel Raum für die theologischen Ansichten über die spezifische Handlung, die das Messopfer begründet.

Das Konzil von Trient veröffentlichte drei verschiedene Dokumente über die Eucharistie²⁰: über das Messopfer, das Sakrament der Eucharistie und die Kommunion

¹⁵ Vgl. García Ibáñez (2006), 260f.

¹⁶ Vgl. Lepin (1926), 3–240.

¹⁷ Zu den Stellungnahmen der Reformatoren zum Messopfer siehe J. Rivière, *La Messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trent*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 10 (1928), 1085–1142 (1085–1099); B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b), Freiburg i.Br. 1963, 51–54; F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Oxford 1967; K.W. Stevenson, *Eucharist and Offering*, New York 1986, 129–170; O'Connor (2005), 134–152; H. Hoping, *Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i.Br. 2011, 246–261.

¹⁸ M. Luther, Schmalkaldische Artikel, II. Teil, Art. 2: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1998, 416.

¹⁹ Alfonsus Salmeron Toletanus, *Commentarii in Evangelicam historiam et in Acta apostolorum*, Bd. IX, Madrid 1601: tract. 29, pp. 284^b–286^a, zitiert in Lepin (1926), 353, Anm. 1: »solam ... consecrationem esse substantiam sacrificii ... de aliis actionibus ... licet non pertineant ad essentiam, pertinent tamen vel ad integritatem et perfectionem, vel majorem perfectionem«.

²⁰ Vgl. Rivière (1928), 1112–1142; Neunheuser (1963), 57–62; O'Connor (2005), 207–236; García Ibáñez (2006), 288–319.

unter beiderlei Gestalt. In der Folgezeit erhielt das Geheimnis der Eucharistie häufig keine systematische Behandlung als organische Ganzheit, sondern wurde vorgestellt unter den verschiedenen Gesichtspunkten als Sakrament Christi, der durch die Transsubstantiation gegenwärtig wird, und als Opfer. Die Gesichtspunkte des gemeinschaftlichen Gastmahls und der Verbindung mit dem Geheimnis der Kirche wurden weniger entwickelt²¹.

Im 20. Jh. entsteht eine biblische und patristische Erneuerung, die in den der Eucharistie gewidmeten Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren Ausdruck findet, vorbereitet durch die Enzyklika *Mediator Dei* (1947), die einige Irrtümer der liturgischen Bewegung zurückweist. Ein wichtiger Begriff des Konzils ist das »Pascchamysterium«, zu dem das Gedächtnis des Kreuzes, aber auch das der Auferstehung gehört²². Manche Theologen versuchen, die Aufspaltung zwischen der Behandlung der Eucharistie als »Sakrament« und »Opfer« zu überwinden durch den Begriff des »sakramentalen Opfers«²³ (der sich bereits in den Schriften des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin findet²⁴). Die organisch-ganzheitliche Behandlung der Eucharistie bietet den Vorteil einer Gesamtschau auf das Mysterium.

Manchmal wurde der Gehalt des Opfers in der Messfeier beiseite gestellt und der Mahlcharakter in den Vordergrund gerückt²⁵. Das gilt besonders für die sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Eine derartige Präsentation wurde nicht nur durch das Gemeinschaftsanliegen der Liturgischen Bewegung gefördert, sondern auch durch das ökumenische Gespräch mit den Protestanten, welche die Eucharistiefeier als »Abendmahl« vorstellten. Nichtsdestoweniger findet sich ein Nachdenken über die Eucharistie als Opfer auch im ökumenischen Bereich, beispiels-

²¹ Vgl. Neunheuser (1963), 62–64; H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 287f.

²² Vgl. M. Stuflesser, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Altenberge 1998, 184–189; R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in P. Hünermann – B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II*, Freiburg i.Br. 2004, 1–227 (62–65; 120f); García Ibáñez (2006), 371–374; Hoping (2011), 321.

²³ Vgl. Neunheuser (1963), 64f; J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine Katholische Dogmatik VI), Regensburg ²1974, 147. Der Ausgangspunkt für den Konsens der heutigen Theologie über den sakramentalen Charakter des eucharistischen Opfers, vorbereitet von früheren Studien (vor allem Gabriel Vasquez, † 1604), ist anscheinend das Werk von L. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, Roma 1893; vgl. G. Anichini, *Note alla teoria sacramentale del sacrificio eucaristico*, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963), 331–352 (331); M.M. Elbl, *Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille* (Eichstätter Studien 50), Regensburg 2003, 14f, der auch die Rolle unterstreicht von Maurice de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris ³1931, und von Ansgar Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, New York 1925. Zu Billot siehe schon Lepin (1926), 606–610.

²⁴ Vgl. D.C. Fandal, *The Essence of the Eucharistic Sacrifice*, River Forest, Illinois 1960, 13f (und passim). Zu Augustinus vgl. unten, Anm. 61.

²⁵ Siehe etwa die Kritik an diesen Tendenzen bei Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), Nr. 10. Vgl. H. Hoping, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in J.-H. Tück (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2012, 143–164 (160): »Im Zuge der Liturgiereform kam es ... zu einer einseitigen Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie, bei der ihr Opfercharakter weithin unterbestimmt blieb oder ganz ausgeblendet wurde«.

weise die Studien von Max Thurian, die vor allem den katholischen Dialog mit Lutheranern und Anglikanern beeinflussten²⁶. Der Repräsentation des Opfers Christi näherte man sich mit dem biblischen Begriff des »Gedächtnisses«²⁷. In den letzten 15–20 Jahren (mehr oder weniger) finden wir auch eine neue Aufmerksamkeit für das Thema des Opfers; dazu gehört die Beziehung zu den anderen Religionen und der Menschheit als solcher²⁸. Selbst die besondere Thematik des Messopfers wird in ihren liturgischen und dogmatischen Aspekten wiederentdeckt²⁹.

Die Spekulation über zahlreiche Messopfertheorien vom 16. Jh. bis in die erste Hälfte des 20. Jh. scheint der Vergangenheit anzugehören. Andererseits können die neuen Diskussionen über das eucharistische Opfer auch neues Licht auf die früheren Debatten werfen. Indem wir *nova et vetera* miteinander verbinden, könnte es möglich sein, im theologischen Nachdenken über das Geheimnis der Eucharistie Fortschritte zu machen.

3. Der Begriff des Opfers

Bevor wir näher auf die Diskussion um das eucharistische Opfer eingehen, ist eine Klärung des Opferbegriffes notwendig³⁰. Eine der Wurzeln für die extreme Vielfalt der Messopfertheorien nach dem Tridentinum besteht in einer unzureichenden Be-

²⁶ Über Thurian vgl. García Ibáñez (2006), 359–361.

²⁷ Vgl. K. Lehmann – E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983; D.N. Power, *The Sacrifice We Offer. The Tridentine Dogma and its Reinterpretation*, Edinburgh 1987, 1–21; E. Hönic, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989; Stuflesser (1998), 150–164; García Ibáñez (2006), 426–443. Diese Tatsache bemerkt bereits J. Ratzinger, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In Ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 259–270 (269f) = *Concilium* 3 (1967), 299–304.

²⁸ Siehe etwa S. Ubbiali (Hrsg.), *Il sacrificio: evento e rito*, Padova 1998; A. Gerhards – K. Richter (Hrsg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i.Br. 2000; B. Dieckmann (Hrsg.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen*, Münster 2001; S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer*, Münster 2001; A.E. Baumgarten (Hrsg.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden etc. 2002; J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002), 1–13 = Ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 639–656 (640–648: Die aktuelle Debatte über das Problem des Opfers); J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005; M. Levering, *Sacrifice and Community. Jewish Offering and Christian Eucharist*, Malden, MA 2005; U. Berner u.a. (Hrsg.), *Opfer und Gebet in den Religionen*, Leipzig 2012.

²⁹ Vgl. etwa Stuflesser (1998); Gerhards – Richter (2000); T. Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie*, Paderborn 2002.

³⁰ Vgl. M. Ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen* (Freiburger Theologische Studien 24), Freiburg i.Br. 1920, 20–94; V. Warnach, *Vom Wesen des kultischen Opfers*, in B. Neunheuser, Hrsg., *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf 1960, 29–74; A. Piolanti, *Il Mistero Eucaristico*, Città del Vaticano ³1983, 405–418; R. Schenk (Hrsg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart – Bad Canstatt 1985; Ubbiali (1998).

griffsbestimmung des Opfers, weil allzu spezifische Elemente dazu gerechnet wurden, die nicht die wesentlichen Gehalte betreffen³¹. Die Definition des Opfers nimmt eine natürliche menschliche Wirklichkeit auf, die von der Religionsphänomenologie beschrieben wird und die ihre Erfüllung im Heilswerk Christi findet, das wiederum vom Alten Testament vorbereitet wurde³². Zweifellos muss die Definition des Opfers auf die von Jesus Christus vollbrachte Erlösung konzentriert sein, aber das Verständnis der Erlösung setzt eine natürliche menschliche Erfahrung voraus, die zu einer Erfüllung gelangt, die nur der Mensch gewordene Sohn Gottes schenken kann.

In einem allgemeinen Sinn meint »Opfer« einen Verzicht oder eine freiwillige Einschränkung (aus praktischen, moralischen oder religiösen Gründen). Das lateinische Wort *sacrificium* integriert bereits in seinem etymologischen Sinn die religiöse Dimension: »heilig machen (*sacrum facere*), einen Gegenstand dem Göttlichen übereignen«³³. Eine sehr allgemeine Definition stammt von Augustinus: »Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das vollbracht wird, damit wir in heiliger Verbundenheit Gott anhängen«³⁴. Diese umfassende Beschreibung betrifft bereits die Hingabe des menschlichen Geistes an Gott im Gebet.

Eine grundlegende Definition, die auch für einen religionsphänomenologischen Zugang akzeptabel ist, findet sich in der Abhandlung Thomas von Aquins über die Tugend der *religio*: durch diese Tugend wenden sich menschliche Personen zu Gott, indem sie ihm als Ursprung und Ziel ihres Lebens die ihm zukommende Verehrung erweisen³⁵. Der menschlichen Natur entspricht es, Gott zu ehren und gegenüber ihrem Schöpfer ihre Unterordnung zu bezeugen; außerdem ist es angemessen, ihn durch sichtbare Zeichen zu verherrlichen³⁶. »Das äußerlich dargebrachte Opfer ist Zeichen eines innerlichen, geistigen Opfers, durch das sich die Seele Gott darbringt ...«. Die äußerlichen Akte der Religion sind den inneren zugeordnet: »Die Seele ... bringt sich Gott als dem Ursprung ihrer Schöpfung und als dem Endziel ihrer Glückseligkeit als Opfer dar«³⁷.

Das hauptsächliche Opfer ist das innere: Gott ein ergebenes Herz darbringen³⁸. Nichtsdestoweniger hat das Opfer auch eine sichtbare und gesellschaftliche Dimen-

³¹ So bereits die Bemerkung von J. Brinktrine, *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers*, Paderborn – Wien – Zürich 1938, 9.

³² Vgl. H. Bürkle, *Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz*, in Schenk (1985), 153–169.

³³ Vgl. etwa B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza I*, Cinisello Balsamo, 1991, 292f (frz. Original: *Jesus-Christ l'unique Médiateur I*, Paris, 1988).

³⁴ Augustinus, *De civitate Dei X,6*: »Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaeramus Deo«. Siehe auch Thomas von Aquin, *STh III q. 48 a. 3*. Über den Begriff des Opfers bei Augustinus vgl. Ten Hompel (1920), 56–64; J. Lécuyer, *Le sacrifice selon Augustin*, in AA. VV. (*Auctores varii*), *Augustinus Magister II*, Paris 1954, 905–914; R.J. Teske, *The definition of sacrifice in De civitate Dei*, in Ders., *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*, Milwaukee, Wis. 2009, 253–269.

³⁵ Vgl. besonders *Summa theologiae II-II q. 81 a. 1*. Ausführlicher A. Hoffmann: *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 28, Heidelberg etc. 1956, 395; Fandal (1960), 38–48.

³⁶ Vgl. *Summa theologiae II-II q. 85 a. 1*.

³⁷ *STh q. 85 a. 2*. Deutsche Übersetzung in Thomas von Aquin, *Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar*. Hrsg. von Arthur F. Utz, Paderborn 1998, 216.

³⁸ *STh II-II q. 85 a. 4*: »... primum et principale est sacrificium interius, ... devotam mentem offerre«. Vgl. *Summa contra gentiles III*, 121.

sion, die für die Liturgie grundlegend ist. Aus diesem Grunde bietet der hl. Thomas auch eine rituelle Beschreibung des Opfers. In diesem liturgischen Kontext erfährt der als Opfer dargebrachte Gegenstand eine gewisse Veränderung:

»Von Opfer spricht man im eigentlichen Sinn, wenn an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht (*quando circa res Deo oblatas aliquid fit*), wie z.B. durch Tötung und Verbrennung von Tieren, durch Zerschneiden, Genießen und Segnen von Brot. Der Name deutet selbst schon darauf hin, denn »Opfer« (*sacrificium*) heißt es deshalb, weil der Mensch etwas Heiliges daraus macht [*facit sacrum*]. Von Darbringung (*oblatio*) spricht man, wenn Gott etwas dargeboten wird, auch wenn man es nicht umgestaltet, wie man z.B. sagt, dass Geld oder Brot auf dem Altar dargebracht werden, ohne dass damit etwas geschieht. So ist also jedes Opfer eine Darbringung, aber nicht umgekehrt. Die Erstlingsgaben sind Darbringungen, weil sie Gott dargebracht wurden entsprechend Dt 26; sie sind jedoch keine Opfer, weil mit ihnen nichts Heiliges geschah.- Die Zehnten sind, genau genommen, weder Opfer noch Darbringungen, weil sie nicht unmittelbar Gott, sondern den Dienern des göttlichen Kultes zugute kommen«³⁹.

Thomas unterscheidet so das »Opfer«, bei dem eine Veränderung stattfindet, so dass der Gegenstand heilig wird, von der »Darbringung«, bei der die Gabe sich nicht verändert. Die Thomistenschule gebraucht hier den lateinischen Begriff *immutatio* (Veränderung)⁴⁰. »Dass ein Opfertier oder eine Opfergabe zerstört werden, ist sicher die deutlichste Weise des *sacrum faciens*, aber die Zerstörung ist offenbar nicht die einzige Art des Opfern oder des Heiligmachens, die den Worten des hl. Thomas entspricht ...«⁴¹.

Im Blick auf das eucharistische Opfer werden wir später die begriffliche Unterscheidung finden zwischen Immolation, bei der eine Veränderung gewirkt wird, und Oblation, wo beim dargebrachten Objekt keine Änderung stattfindet⁴². Unter den verschiedenen Messopfertheorien finden sich zwei Grundströmungen: manche setzen eine Immolation voraus, während andere von einer Oblation sprechen⁴³.

Wenn Thomas von Aquin vom Opfer Christi spricht, setzt er nicht nur die allgemeine Definition von Opfer voraus, sondern die konkrete Situation der Menschheit nach der ersten Sünde. In dieser sündigen Lage muss das Opfer das vorrangige Ziel der Sühne integrieren: »die eigentliche Wirkung eines Opfers ist, dass Gott dadurch versöhnt wird«⁴⁴. Das Leiden Christi wirkt als Opfer, »sofern wir dadurch mit Gott versöhnt werden«⁴⁵.

³⁹ STh II-II q. 85 a. 3 ad 3 (eigene Übersetzung, unter Berücksichtigung von Utz, aaO., 219); vgl. q. 86 a. 1.

⁴⁰ Vgl. etwa die Belege bei Lepin (1926), 343; 367f (Suarez SJ); 457 (Joannes a S. Thoma OP); 534 (Billuart OP).

⁴¹ Fandal (1960), 44f, mit Hinweis auf STh I-II q. 102 a. 3.

⁴² Vgl. Piolanti (1983), 408–410.

⁴³ Siehe etwa die Übersicht zu den verschiedenen Theorien bei Piolanti (1983), 420–443; García Ibáñez (2006), 331–340. Schon Lepin (1926), VI, bemerkt: »La pensée des auteurs a comme oscillé sans cesse entre les deux idées fondamentales d'immolation et d'oblation«.

⁴⁴ STh III q. 49 a. 4: »Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus ...«.

⁴⁵ STh III q. 48 a. 6 ad 3: »... passio Christi ... agit ... per modum ... sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo ...«.

4. Die Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Messopfer

Die genaueste biblische Kennzeichnung des Opfers Christi⁴⁶ findet sich im Hebräerbrief. Christus hat sein Opfer dargebracht »ein für allemal, als er sich selbst geopfert hat« (Hebr 7,29); er »ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und hat so eine ewige Erlösung bewirkt« (Hebr 9,12; vgl. 10,10). Das Blut Christi reinigt unser Gewissen von »toten Werken«, aber es ist Er, »der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat« (Hebr 9,14). Das Blutvergießen ist darum nur die sichtbare Darstellung eines geistigen Opfers, das schon bei der Inkarnation beginnt: »bei seinem Eintritt in die Welt« spricht Christus: »Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen ...« (Hebr 10,5). Das gesamte Leben Christi ist ein Opfer, aber der Brennpunkt seines Opfers ist sicherlich sein Tod am Kreuz als sichtbarer Ausdruck seiner Hingabe. Ausgehend von den Hinweisen des Hebräerbriefes über den priesterlichen Dienst Christi im himmlischen Heiligtum (Hebr 8,1–3; 9,11–12), können wir sogar von einem »Opfer« Christi »im Himmel« sprechen⁴⁷; dieser himmlische Gottesdienst ist freilich in jedem Fall rückgebunden an den wirksamen Verdienst des auf dem Kalvarienberg dargebrachten Opfers⁴⁸.

Das Konzil von Trient bietet in seinem Dekret über das Messopfer (1562) die grundlegenden Daten für die Beziehung zwischen dem einzigen Opfer Christi und dem Messopfer⁴⁹. Das Konzil gibt eine Antwort an die Reformatoren, welche die Messe als Sühnopfer zurückgewiesen hatten, weil sie es als Wiederholung des einzigen Opfers Christi deuteten. Sie anerkannten nur ein Opfer der Danksagung, das sich bereits in jedem Gebet findet⁵⁰.

Die neun Canones des tridentinischen Dekrets verurteilen Irrtümer: wer diese Häresien verteidigen sollte, wäre exkommuniziert. Wenn dergleichen Verurteilungen durch ein Ökumenisches Konzil den Glauben betreffen (und nicht einfach eine prinzipiell flexible Praxis der Kirche verteidigen), dann ist das Gegenteil des zurückgewiesenen Irrtums ein definiertes Dogma. Vor den Canones finden wir freilich die Lehrkapitel, die auf eine positive Weise, mit katechetischen und pastoralen Akzenten, die katholische Lehre vom eucharistischen Opfer darlegen. Wir erinnern hier nur

⁴⁶ Dieses Thema wird ausführlicher in den Traktaten der Soteriologie behandelt, z.B. bei J. Galot, *Gesù Liberatore* (Cristologia II), Firenze ³1983, 105–300. Siehe auch etwa Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik. Bearbeitet von Ramon de Luca*, Wil (Schweiz) 2013, 578–583; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg ²2011, 116–147.

⁴⁷ Vgl. etwa Ten Hompel (1920), 135–150; G. Gäbel, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, Tübingen 2006, 236f und passim.

⁴⁸ Vgl. Hebr 9,24–28.

⁴⁹ Vgl. P. Junglas, *Die Lehre des Konzils von Trient über das hl. Meßopfer*, in Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2 (1925), 193–212; Lepin (1926), 293–331; Neunheuser (1963), 57–62; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, III, Freiburg i.Br. 1970, 341f; IV,1, Freiburg i.Br. 1975, 177–187; H. Jorissen, *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient*, in Lehmann – Schlink (1983), 176–189; Idem, *Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient*, in Gerhards – Richter (2000), 92–99; Power (1987), 27–133; Witt (2002), 72–76.

⁵⁰ Vgl. Junglas (1925), 194–200; Neunheuser (1963), 51–54; Auer (1971), 221f.

an die entscheidenden Punkte, die für die Lehre über das »Wesen« des eucharistischen Opfers unverzichtbar sind.

Der erste Kanon unterstreicht, dass die Messe ein »wahres und eigentliches Opfer« ist und weist die Meinung zurück, wonach »die Opferhandlung nichts anderes sei, als dass uns Christus zur Speise gegeben werde« (DH 1751). Das bedeutet, für unser Thema, dass das Wesen des eucharistischen Opfers nicht im Empfang der hl. Kommunion bestehen kann.

Mit dem Auftrag »Tut dies zu meinem Gedächtnis« hat Christus die Apostel »als Priester eingesetzt« und »angeordnet, dass sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten« (zweiter Kanon, DH 1752). Mit anderen Worten: das Wesen des Messopfers muss sich auf das liturgische Handeln des Priesters konzentrieren, der in der apostolischen Nachfolge eine gültige Weihe empfangen hat.

Der dritte Kanon betrifft die Zielbestimmung der Messfeier: sie ist ein Sühnopfer (*sacrificium propitiatorium*) und nicht ein Lob- oder Dankopfer (DH 1753).

Im ersten Lehrkapitel finden wir die Grundbegriffe, um das Verhältnis zwischen dem Opfer Christi und dem Messopfer zu beschreiben. Christus opferte sich selbst ein und für allemal auf dem Altar des Kreuzes; »weil jedoch sein Priestertum durch den Tod nicht ausgelöscht werden sollte [...], hat er beim letzten Abendmahle ... seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht ...«. Dies geschah, »um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares (wie es die Natur des Menschen erfordert) Opfer zu hinterlassen, durch das jenes blutige (Opfer), das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden (*repraesentetur*), sein Gedächtnis (*memoria*) bis zum Ende der Zeit fort dauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden solle (*applicaretur*) ...« (DH 1740).

Hervorzuheben sind hier der Begriff des »sichtbaren Opfers« sowie die drei Begriffe, die das Verhältnis zwischen dem Kreuz und dem Messopfer beschreiben: Vergegenwärtigung, Gedächtnis und Zuwendung⁵¹. Die Heilige Messe ist also das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, wobei seine Hingabe wirkkräftig vergegenwärtigt wird und die geistlichen Wirkungen zugewandt werden. Es ist Christi Handeln als Priester, aber auch ein sichtbares Opfer der Kirche.

Das zweite Lehrkapitel beschreibt die Messfeier als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene. Die »Opfergabe ist ein und dieselbe; derselbe, der sich selbst damals am Kreuz opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester; allein die Weise des Opfers ist verschieden. Die Früchte jenes Opfers nun (nämlich des blutigen) werden überreich durch dieses unblutige (Opfer) empfangen ...« (DH 1743).

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Kreuz und Heiliger Messe unterstreicht das Konzil von Trient die Identität des Priesters und der Opfergabe (Christus opfert sich selbst). Nicht ausdrücklich festgestellt wird die Identität der Opferhandlung⁵². Aus diesem Grund sprechen manche Theologen später von einem neuen Opferakt Christi

⁵¹ Vgl. Junglas (1925), 201.

⁵² Vgl. Brinktrine (1938), 41f; Power (1987), 120; Witt (2002), 73f.

im Himmel bei jeder Messfeier⁵³, während es nach anderen reicht, von einer göttlichen Kraft zu sprechen, die in der Darbringung des Erlösers am Kreuz begründet ist⁵⁴. Réginald Garrigou-Lagrange unterstreicht die Tatsache, dass Christus sich selbst in der Eucharistie nicht nur virtuell (also der Kraft nach) darbringt, sondern aktuell, weil er innerlich den Akt der Hingabe aufrechterhalte und in der seligen Gottesschau auf Erden bereits die eucharistischen Opfer der Geschichte gekannt habe⁵⁵. Die gegenwärtige Theologie spricht gewöhnlich von der numerischen Identität des Opferaktes Christi am Kreuz und in der Heiligen Messe⁵⁶. Andererseits kann die sakramentale Handlung nicht vom distinkten Wirken Christi abgelöst werden, so dass Papst Pius XII. 1954 bemerkte: »Was die Darbringung des eucharistischen Opfers betrifft, gibt so viele Handlungen Christi des Hohenpriesters wie zelebrierende

⁵³ Vor allem Suarez, *Disput. 77, sect. 1*, und die Karmeliten von Salamanca (Salmaticenses) (17. Jh.) (*Curus Theol.*, vol. 18, Paris 1882, 496), welche dies als die bei weitem zutreffendere und verbreitetere Lehre bezeichnen (*sententia longe verior et communior*): vgl. B. Poschmann, »*Mysteriengegenwart*« im *Licht des hl. Thomas*, in *Theologie und Glaube* 116 (1935), 53–116 (90). Weitere Quellen werden erwähnt bei R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Torino – Paris 1943, 290–293. Der erste Autor, der diese Frage stellt (wie Poschmann und Garrigou-Lagrange erwähnen), ist Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* 20, n. 22 (ed. Vivés, Bd. 26, 321): die Messe ist das Gedächtnis der Darbringung Christi am Kreuz (*commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce*); vgl. Lepin (1926), 221.

⁵⁴ Beispielsweise Poschmann (1935), 90, der seine Position mit der Tatsache begründet, dass die Eucharistie auch in ihrem Opfercharakter ein Sakrament ist. Nach Thomas von Aquin war die von Christus beim Letzten Abendmahl gewirkte Konsekration die Wirkursache aller folgenden eucharistischen Wandlungen: *STh III q. 78 a. 5*; vgl. Brinktrine (1938), 53f. »Although the passion of Christ, together with all of the things that he did and suffered, have ceased to exist *secundum se*, yet in virtue of its union with the Word, his human nature is efficacious in securing the effects of salvation in all times and places according as Christ wills« (Fanal, 66, über Thomas von Aquin). In diesem Sinne ist der Akt des Opfers in der Messfeier virtuell präsent.

Brinktrine (1938), 40–42; 54 bemerkt, dass es nichtsdestoweniger für ein sichtbares Opfer unterschiedliche Akte Christi am Kreuz und beim eucharistischen Opfer gebe müsse. Eine distinkte Darbringung Christi beim Letzten Abendmahl und am Kreuz ist bereits, als Ergebnis einiger Diskussion, vorauszusetzen für das erste Lehrkapitel über das Messopfer auf dem Konzil von Trient: vgl. Lepin (1926), 297–305; Piolanti (1983), 432f; Elbl (2003), 66–72

⁵⁵ Vgl. R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Torino – Paris 1943, 290–298, gefolgt beispielsweise von Piolanti (1983), 489f.

⁵⁶ Vgl. B. Neunheuser, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Messopfer*, in Ders. (Hrsg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960, 139–151; K. Rahner – A. Häussling, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (*Quaestiones disputatae* 31), Freiburg i.Br. ²1966, 34–40.

Eine numerische Differenz wird hingegen behauptet beispielsweise von J.A. de Aldama u.a., *Sacrae Theologiae Summa* IV, Madrid 1953, 353f; Piolanti (1983), 432f.

García Ibáñez (2006), 377–380 bemerkt, dass das Kreuz und die Messe »den selben Opferakt« enthalten, mit Hinweis auf eine Botschaft Johannes Pauls II. für den Eucharistischen Kongress von Lourdes am 21. Juli 1981: *Nuntius televisificus iis cui XLII Eucharistico ex omnibus Nationibus Concentui interfuere missus*, n. 2: *AAS* 73 (1981), p. 551; dort heisst es in der von Kardinal Gantin vorgetragene französischen Version: »Vous le savez fort bien, chers Frères et Sœurs, cette célébration eucharistique ne fait pas nombre avec le Sacrifice de la Croix; elle ne s'y ajoute pas et ne le multiplie pas. La Messe et la Croix ne sont qu'un seul et même sacrifice (cf. *Dominicae coenae*, n. 9). Néanmoins la fraction eucharistique du pain a une fonction essentielle, celle de mettre à notre disposition l'offrande primordiale de la Croix. Elle la rend actuelle aujourd'hui pour notre génération. En rendant réellement présents le Corps et le Sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, elle rend — du même coup — actuel et accessible à notre génération le Sacrifice de la Croix, qui demeure, dans son unicité, le pivot de l'histoire du salut, l'articulation essentielle entre le temps et l'éternité«.

Priester ...«⁵⁷. Diesen Punkt unterstrich der Papst, sogar noch ein weiteres Mal zwei Jahre später (1956)⁵⁸, gegen eine 1949 formulierte These von Karl Rahner, nach der die spezifische Handlung der Messfeier das Opfer der Kirche ist (und nicht das Opfer Christi). Für Rahner gibt es bezüglich der Früchte der Messfeier keinen Unterschied, ob ein Priester die Eucharistie feiert, sie konzelebriert oder auch auf der Seite des Volkes an der Messfeier eines anderen Priesters teilnimmt⁵⁹.

Nach dem Konzil von Trient verurteilte Papst Pius V. 1567 die These des Baius, nach dem das Messopfer nur in dem von Augustinus beschriebenen allgemeinen Sinne ein »Opfer« ist: gemeint ist die Definition, dass »Opfer« ein jedes gutes Werk ist, um Gott in heiliger Gemeinschaft anzuhängen⁶⁰. Auf diese Weise unterstrich der Papst die Heilige Messe als sichtbares Opfer.

Indem das Trienter Konzil die Heilige Messe als »sichtbares Opfer« erwähnt, nimmt es eine Lehre der Kirchenväter auf, die wir beispielsweise beim hl. Augustinus finden: »das sichtbare Opfer ist das Sakrament, d.h. das heilige Zeichen, eines unsichtbaren Opfers«⁶¹. Diese Lehre ist vom ordentlichen Lehramt aufgenommen worden, etwa im »Katechismus der Katholischen Kirche«: die Eucharistie ist »das Sakrament unseres durch Christus am Kreuz vollbrachten Heiles« (KKK 1359), »das Gedächtnis des Pascha Christi, die sakramentale Vergegenwärtigung und Darbringung seines einzigen Opfers in der Liturgie seines Leibes, der Kirche« (KKK 1362).

5. Die Konsekrationsworte als konstitutives Element des eucharistischen Opfers

Beim Nachdenken über das konstitutive Element des eucharistischen Opfers unterscheiden Theologen den Teil der Feier, in der es sich vollzieht, und die Art und Weise, in der dies geschieht. Einige Lehrbücher beschrieben diese Unterscheidung mit den Begriffen des »physischen« und des »metaphysischen« Wesens: so bei-

⁵⁷ Pius XII, Ansprache vom 2. November 1954 : AAS 46 (1954), 669.

⁵⁸ Vgl. Pius XII, Ansprache »Vous Nous avez demandé« für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie, 22. September 1956: AAS 48 (1956), 711–725 (716–718).

⁵⁹ Vgl. Rahner – Häussling. Für eine kritische Bestandsaufnahme zur Theorie Rahners siehe R.M. Schmitz, *La concelebration eucaristica*, in Piolanti (1983), 501–520 (514–516); vgl. bereits Ders., *Zur Theologie der Konzelebration*, in Theologisches n. 139 (Nov. 1981), 4323–4334; P. Tirot, *La concélébration et la tradition de l'Eglise*, in Ephemerides Liturgicae 110 (1987), 33–59; 182–214 (193–203); O'Connor (2005), 255–257.

⁶⁰ Pius V., Bulle »Ex omnibus afflictionibus«, 1567, Irrtum Nr. 45 (DH 1945): »Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa qua ,omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat« (vgl. Augustinus, De civitate Dei X,6)«. Baius selbst nahm seine These schon vor der päpstlichen Verurteilung zurück. Vgl. Lepin (1926), 357–360.

⁶¹ Augustinus, De civitate Dei X,5 (PL 41, 282 A; CChr.SL 47, 277): »sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est«. Der Satz wird zitiert beispielsweise bei Thomas von Aquin, STh III q. 48 a. 3 ob. 2. Siehe auch Augustinus, Epistula 98 (PL 33, 363): Christus wurde in sich nur einmal geopfert, wird aber täglich im Sakrament geopfert (»Nonne semel immolatus est Christus in seipso? Et tamen in sacramento ... omni die populis immolatur ...«). Zum eucharistischen Opfer bei Augustinus vgl. Lepin (1926), 37–39; Betz (1979), 153–154; García Ibáñez (2006), 178–179.

spielsweise die international verbreiteten neuscholastischen Handbücher von Joseph Pohle⁶² und Ludwig Ott⁶³, aber auch die Abhandlung über die Eucharistie von Johann Auer in der von ihm und Joseph Ratzinger veröffentlichten Dogmatik⁶⁴. »Physisches Wesen« meint die Frage: »In welchen *konkreten Bestandteilen* der Messe liegt das Opfer?« Beim »metaphysischen Wesen« geht es hingegen um die *Modalität*, wodurch die Messe ein wahres Opfer wird⁶⁵.

Die erste Frage betrifft die liturgischen Teile der Messe, in denen sich das Wesen des Opfers findet. Dabei ist es offenkundig, dass wir hier unsere Aufmerksamkeit auf die Worte Christi beim Letzten Abendmahl konzentrieren müssen; diese Worte bilden den Kern der Konsekrationsformel. Es wäre seltsam, das Wesen des eucharistischen Opfers in irgendeiner liturgischen Handlung zu begründen, die sich von den Worten des Herrn unterscheidet. Nichtsdestoweniger hat es solche Meinungen gegeben; sie sind nicht zu billigen, können aber das Finden der richtigen Lösung fördern.

Um einen systematischen Zugang besser würdigen zu können, sei ein Blick auf das Werk Melchior Canos gerichtet († 1560), eines berühmten spanischen Dominikaners, der am Konzil von Trient teilnahm. In seinem Werk »De locis theologicis« bringt er ein Kapitel über »Das Messopfer« (De Sacrificio Missae), um zu zeigen, wie eine theologische Beweisführung zu erstellen sei⁶⁶. Bei der Definition von »Opfer« geht er aus von der Beschreibung des hl. Thomas, nach dem mit der Opfergabe »etwas geschieht« (*aliquid fit*)⁶⁷. Ein solcher äußerer Ritus kann sich bei der Eucharistie in vier Bestandteilen finden: der Konsekration, der Darbringung (mit dem Gebet nach der Konsekration »Unde et memores ... offerimus«), der Brechung der heiligen Gestalten (beim Agnus Dei) und der Konsumierung in der Heiligen Kommunion⁶⁸. Cano betont besonders die Brotbrechung: vorher, so meint er, ist das Opfer nicht vollständig⁶⁹.

Die Erklärung beschreibt richtig, dass es mehrere Bestandteile der Heiligen Messe gibt, die das Gott dargebrachte Opfer ausdrücken⁷⁰, aber Cano wird von den nachfolgenden Theologen kritisiert, weil er das »Wesen« des eucharistischen Opfers verfehlt: die Brechung betrifft die Gestalten von Brot und Wein, nicht aber den Leib und das Blut Christi selbst.

Eine weitere Theorie, die in das Wesen des eucharistischen Opfers noch Elemente über die Konsekration hinaus einschließt, stammt von dem Jesuitenkardinal und

⁶² Vgl. J. Pohle – J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* III, Paderborn⁹ 1937; Nachdruck 1960, 346–368.

⁶³ Vgl. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Bonn¹¹ 2005, 555–559.

⁶⁴ Auer (1974), 221–236.

⁶⁵ Pohle – Gummersbach III, 347.

⁶⁶ M. Cano, *De locis theologicis*, ... , l. XII, cap. 12. Siehe die Vorstellung und Diskussion bei J. Schwane, *Dogmengeschichte* IV, Freiburg i.Br. 1890, 380–383; Lepin (1926), 346–349.

⁶⁷ Cano erwähnte dies bereits während des Konzils von Trient: vgl. Lepin (1926), 320f.

⁶⁸ Cano, op. cit.: »Manet igitur, non consecrationem modo et oblationem, veram et fractionem quoque ac consumptionem ad integritatem externi sacrificii pertinere«.

⁶⁹ Ibidem: »certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum esse expletum sacrificium«.

⁷⁰ Für eine neuere Diskussion der rituellen Handlungen in der Heiligen Messe, die auf irgendeine Weise das Opfer Christi und der Kirche darstellen, vgl. Witt (2002), 133–329.

Heiligen Robert Bellarmin († 1621), der wie Cano nach einer »Änderung« Ausschau hält, die nach ihm eine wirkliche Zerstörung der Opfergabe enthält durch ihre Konsumierung im Mahl⁷¹. Dieser zerstörerische Akt ist die Kommunion des Priesters (und nicht der anderen Gläubigen, die nicht die Eucharistie konsekrieren). Bellarmin formuliert die Frage nach dem »Wesen« des eucharistischen Opfers und unterscheidet es von den Elementen, die zur »Vollständigkeit« (Integrität) gehören. Nach ihm gehören nur Konsekration und Kommunion (des Priesters) zum Wesen: durch die Wandlung nimmt der Leib Christi die Form der Speise an, aber die Speise ist zum Essen da, also für die Zerstörung⁷². Die Darbringung von Brot und Wein vor der Konsekration, aber auch das Gebet zur Darbringung nach der Wandlung und die Brechung der Gestalten gehören nicht zum unverzichtbaren Wesen, sondern zur Integrität des liturgischen Ritus.

Die Theorie Bellarmins erhielt vor allem den Beifall des hl. Alfons von Liguori⁷³, wurde aber auch heftig kritisiert. Selbst wenn der problematische Akzent auf der »Zerstörung« der Wahrheit entspräche, zerstört die Kommunion nicht die Opfergabe (nämlich Christus), sondern nur die Gestalten von Brot und Wein. Der Jesuitenkardinal befindet sich nicht einmal in vollem Einklang mit dem Tridentinum, das in seinem ersten Kanon im Messopferdekret betont: »Wer sagt, in der Messe werde Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder dass die Opferhandlung nichts anderes sei, als dass uns Christus zur Speise gegeben werde: der sei mit dem Anathem belegt« (DH 1751). Der Jesuit ist freilich durch diese Worte nicht formell exkommuniziert, denn er beschränkt seine These auf die Kommunion des Priesters.

Die Schwierigkeiten, das Wesen des eucharistischen Opfers in anderen Teilen der Messfeier als den Konsekrationsworten zu suchen, wie in der Brechung der Gestalten oder in der Heiligen Kommunion, sind jedenfalls so groß, dass nach Bellarmin die Überzeugung vorwiegt, dass nur die vom Priester in der Person Christi gesprochenen Herrenworte zum Wesen des eucharistischen Opfers gehören⁷⁴. Wenn die heilige Messe ein sakramentales Opfer ist, dann findet es in der sakramentalen Handlung statt. Schon Thomas von Aquin bemerkte, dass »dieses Sakrament vollzogen wird in der Konsekration der Eucharistie, in der Gott ein Opfer dargebracht wird«⁷⁵. Während der Priester die Konsekrationsworte in der Person Christi ausspricht, ist die Kommunion vorzüglich auf den geistlichen Nutzen des Empfängers ausgerichtet.

⁷¹ R. Bellarminus, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 4 Bde., Paris 1608: *De Missa*, I, cap. 2–3 und 27. Siehe die Zusammenfassung und Bewertung bei Schwane (1890), 383–385; J. Dalmau, *Bellarmino e la nozione del Sacrificio nella teologia cattolica del secolo XVI*, in *Gregorianum* 2 (1921), 543–578; Lepin (1926), 383–387; Piolanti (1983), 436f; O'Connor (2005), 237–239; García Ibáñez (2006), 332f.

⁷² Vgl. Bellarminus, op. cit., *De Missa*, I,1, c. 27.

⁷³ Vgl. Lepin (1926), 517–519; O'Connor (2005), 239.

⁷⁴ Vgl. J.B. Umberg, *Die wesentlichen Messopferworte*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (1926), 73–88; A. Michel, *La Messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente.- Essence et efficacité*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 10 (1928), 1143–1316 (1252–60). Nichtsdestoweniger finden wir selbst noch im 20. Jh. gelegentlich die Meinung, dass das Messopfer im strikten Sinne noch nicht in der Konsekration verwirklicht ist; siehe etwa Lepin (1926), 752.

⁷⁵ STh III q. 82 a. 10 ad 1: »... hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur«. Vgl. Fanal (1960), 60f.

Die kommunizierende Aufnahme der Hostie setzt die Tatsache voraus, dass das Opfer bereits dargebracht ist. Schon für eine phänomenologische Analyse des Opfers ist es offenkundig, dass es auch Opfer ohne ein heiliges Mahl geben kann, wie beispielsweise das Opfer am Kreuz.

Die Lehre, dass das Wesen des eucharistischen Opfers in den Konsekrationsworten gelegen ist, kann als »sententia certa« oder »sententia communis« gewürdigt werden⁷⁶. Papst Pius XII. äußerte sie in seiner Ansprache für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie 1956⁷⁷, und sie findet sich auch im »Katechismus der Katholischen Kirche«⁷⁸.

Nichtsdestoweniger ist diese Lehre selbst in neuerer Zeit in Frage gestellt worden. Eine theologische Strömung bestreitet die besondere Bedeutung der Konsekrationsworte; für andere Theologen bildet die heilige Kommunion das spezifische Element, und es gibt sogar einen Vorschlag, in das Wesen des eucharistischen Opfers auch das »offertorium« aufzunehmen, den liturgischen Ritus für die Vorbereitung der heiligen Gaben vor der Konsekration.

6. Die Diskussion um das Hochgebet von Addai und Mari

Im Jahre 2001 anerkannte ein Brief des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der von der Glaubenskongregation approbiert wurde, die Möglichkeit für katholische Christen, in schwierigen Situationen an den Eucharistiefiern teilzunehmen in den orientalischen Kirchen, die sich nach dem Konzil von Ephesus von der Einheit der Kirche getrennt hatten (die assyrische »Kirche des Ostens«) und die zu bestimmten Zeiten die »Anaphora von Addai und Mari« benutzen⁷⁹. Dieses

⁷⁶ Siehe beispielsweise A. Tanquerey, *Brevior synopsis theologiae dogmaticae* (Roma – Tournai – Paris, 21914), Nr. 1105 (»sententia longe communior«); Umberg (1926), 88 (eine moralische und praktische Gewissheit); De Aldama (1953), 341 (»Thesis ... iam communis et certa«); Ott (2005), 556 (»sententia communis«).

⁷⁷ Pius XII, Allocutio »Vous Nous avez demandé« für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie, 22. September 1956: AAS 48 (1956), 717: »Das zentrale Element für das eucharistische Opfer besteht darin, dass Christus einwirkt als derjenige, der sich selbst darbringt... Wenn die Konsekration von Brot und Wein gültig vollzogen ist, ist die gesamte Handlung Christi selbst vollendet. Wenn das noch Bleibende nicht vollzogen werden könnte, würde der Darbringung des Herrn nichts Wesentliches fehlen« (eigene Übersetzung). Vgl. O'Connor (2005), 258.

⁷⁸ KKK, Nr. 1353: »Im *Einsetzungsbericht* machen die Kraft der Worte und des Handelns Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig«. Siehe ebenso die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Abschlussbericht über die ökumenischen Gespräche mit Vertretern der Anglikanischen Gemeinschaft: *Observations on the Final Report of ARCIC*, in AAS 74 (1982), pp. 1062–1074 (1066): »Damit die Katholiken an diesem Punkt ihren Glauben zur Gänze ausgedrückt sehen, wäre die Klarstellung nützlich gewesen, dass die Realpräsenz des Opfers Christi, die durch die Worte des Sakraments vollbracht wird, also durch das Amt des Priesters, der »in Persona Christi« die Worte des Herrn spricht, eine Teilhabe der Kirche, des Leibes Christi, an der Opfertat ihres Herren so einschließt, dass sie sakramental in ihm und mit ihm sein Opfer darbringt« (Übersetzung aus www.vatican.va ...).

⁷⁹ Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Orients, 20. Juli 2001 (vgl. www.vatican.va ...).

eucharistische Hochgebet enthält normalerweise nicht den Einsetzungsbericht, sondern dessen Worte finden sich, so das Dokument des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, auf verstreute Weise in der gesamten Anaphora⁸⁰. Dieser Brief hat die Überzeugung gefördert, dass es gültige Eucharistische Hochgebete geben könne selbst ohne die ausdrückliche Zitierung der Worte Christi. Einige Theologen unterstreichen die Bedeutung des gesamten Eucharistischen Hochgebets, um die Konsekration vorzunehmen. Obwohl viele orthodoxe Theologen die Bedeutung der Anrufung des Heiligen Geistes, der Epiklese, betonen, bestehen manche katholische Ökumeniker darauf, Epiklese und Anamnese des Einsetzungsberichtes als komplementäre Elemente zusammen zu sehen, d.h. den Akzent auf das ganze Eucharistische Hochgebet zu legen⁸¹.

Es gab eine umfangreiche Diskussion über die historischen Daten der Anaphora von Addai und Mari, die noch nicht zu einer allgemein anerkannten Konklusion gelangt ist⁸². Es ist nicht klar, ob der Einsetzungsbericht in der Anaphora wirklich ursprünglich fehlte oder ob dieses Fehlen auf eine spätere Entwicklung zurückgeht. Selbst wenn es bewiesen sein sollte, dass die Anaphora tatsächlich von Anfang an ohne die Worte Christi existiert hätte, könnte eine solche Situation nicht als dogmatischer Beweis angenommen werden, um eine solche Praxis für die universale Katholische Kirche zu verteidigen. Die assyrische Praxis war in ihrer geographischen Ausdehnung beschränkt und betrifft eine Gemeinschaft, die sich selbst von der Weltkirche getrennt hat.

7. Das Wesen der Eucharistie im Mahl der Kommunion?

Neben dem Relativismus bezüglich der wesentlichen Form der Eucharistie gibt es in neuerer Zeit eine gewisse Wiederbelebung von Tendenzen, welche das Wesen des eucharistischen Opfers im Mahl der Kommunion sehen. Eine typische Ausprägung findet diese Richtung schon in dem Werk von Franz Seraph Renz über die Geschichte des Messopferbegriffs, der im Jahre 1902 meinte: »Der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat«⁸³. Nach ihm

⁸⁰ Ibidem, Nr. 3: »Schließlich sind die Worte der eucharistischen Einsetzung in der Anaphora von Addai und Mari tatsächlich vorhanden, zwar nicht als fortlaufender Bericht und »ad litteram«, aber an verschiedenen Stellen und eucharologisch, das heißt, sie sind in die nachfolgenden Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten«.

⁸¹ Zur »forma sacramenti« vgl. Piolanti (1983), 574–591; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, 798–822 (2003); García Ibáñez (2006), 503–510; U.M. Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007.

⁸² Vgl. Lang (2007); A. Santogrossi, *Anaphoras without Institution Narrative: Historical and Dogmatic Considerations*, in *Nova et Vetera* 10 (1/2012), 27–59.

⁸³ F.S. Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs ... II*, Freising 1902, 500. Eine ähnliche Theorie findet sich bereits bei J. Bellord, *The notion of sacrifice*, in *Ecclesiastical Review* 33 (1905), 1–14; *The sacrifice of the New Law*, ibidem, 258–273; vgl. Lepin (1926), 619; Elbl (2003), 161. Zu Renz siehe auch M. Hauke, *Die »Grundgestalt« der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger*, in *Forum Katholische Theologie* 28 (2012), 81–110 (81f).

besteht das »formale Wesen« des unblutigen Opfers in der heiligen Kommunion⁸⁴. Die eucharistische Wandlung ist die Vorbereitung des Mahles⁸⁵. Während Christus sich selbst am Kreuz darbrachte, bringen wir ihn bei der Messfeier dar durch seine Kraft. Das formale Wesen des Opfers besteht darin, dass wir uns selbst Christus im eucharistischen Mahl hingeben⁸⁶. »Mit Renz beginnt in der neueren deutschen katholischen Theologie die Tendenz zur wachsenden Betonung des Mahlcharakters der heiligen Messe«⁸⁷.

Der Vorschlag von Renz wurde zu Recht kritisiert, weil er die Gehalte des Opfers und des Sakramentes miteinander verwechselt. Opfer bedeutet die Darbringung an Gott, während der Begriff »Sakrament« auf die Heiligung weist, die Mitteilung von Gnade durch ein heiliges Zeichen⁸⁸. Während das Opfer eine Gott dargebrachte Gabe beinhaltet, geht es beim heiligen Mahl um den Empfang der Gabe Gottes⁸⁹. Renz »verwechselt die Natur des Opferaktes mit seinem Zweck der Vereinigung mit Gott«⁹⁰. So schreibt er beispielsweise: »Das Opfer ist eben wesentlich ein Sakrament, ein den Menschen heiligendes, vergöttlichendes Mittel, und zwar jenes, welches unmittelbar durch den Leib und das Blut Christi den Menschen vergöttlicht«⁹¹.

Diese Verwechslung führt zur Überzeugung, dass es nach Renz in der heiligen Messe keinen wirklichen Opferakt Christi gibt, sondern nur ein abbildliches Gedächtnis seiner Darbringung. Die Messe ist nur deshalb ein Opfer, weil Christus mit Leib und Blut anwesend ist⁹². Laut Renz ist die wesentliche Handlung des eucharistischen Opfers nicht die Darbringung Christi, sondern das Opfer der Kirche, die sich

⁸⁴ Ibidem, 503: »das formale Wesen des unblutigen Sakrifiziums des Neuen Bundes« ist »die objektive und subjektive Vollziehung des Kommunionsakramentes mittels des in Brots- und Weingestalt erscheinenden wesenhaften Leibes und Blutes Jesu Christi«.

⁸⁵ Vgl. ibidem, 502.

⁸⁶ Vgl. ibidem, 491. Siehe auch die Zusammenfassung und Kritik der Ideen von Renz bei G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i.Br. 1910, 60–71; Ten Hompel (1920), 107–108; 175–180; Lepin (1926), 619–623; E.F. Dowd, *A Conspectus of Modern Catholic Thought on the Essence of the Eucharistic Sacrifice*, Washington, D.C. 1937, 17f; W. Imkamp, *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in W. Brandmüller (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte* III, St. Ottilien 1991, 539–651 (576–578); Idem, *Eine deutsche Diskussion über das hl. Meßopfer im Schatten des Modernismus*, in Autori vari, *Miscellanea Brunero Gherardini* (Studi Tomistici 61), Città del Vaticano 1996, 249–259; Elbl (2003), 161–164.

⁸⁷ Imkamp (1996), 254.

⁸⁸ Vgl. die Anwendung auf die Eucharistie bei Thomas von Aquin, STh III q. 79 a. 5: »hoc sacramentum [Eucharistiae] simul est sacrificium et sacramentum: sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur«. Siehe auch Auer (1974), 201f; J.H. Nicolas, *Sintesi dogmatica* II, Città del Vaticano 1992 (Französisches Original: *Synthèse dogmatique*, Fribourg, 1985), S. 388f (Nr. 866).

⁸⁹ Vgl. Nicolas II (1992), 371f (Nr. 854), gegen die Behauptungen von L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, 108. Nach Bouyer besteht das Wesen des Opfers im heiligen Mahl; eine kritische Behandlung Bouyers bietet C. Boukema, *Pour une théologie anthropologique du sacrifice – Repas Eucharistique. Réflexions critiques sur »le rite et l’homme« de Louis Bouyer*, in *Eglise et théologie* 4 (1973), 295–329.

⁹⁰ Imkamp (1991), 578.

⁹¹ F.S. Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs ... I*, Freising 1901, 683.

⁹² Vgl. Renz II, 484f.

selbst Christus in der Kommunion hingibt. Diese Theorie widerspricht der Lehre, dass Christus selbst das hauptsächliche Subjekt des eucharistischen Opfers ist.

Die Enzyklika »Mediator Dei« von Pius XII. (1947) wies ausdrücklich die These zurück, wonach das Mahl der Kommunion zum Wesen des Opfers gehört:

»Es weicht ... vom Weg der Wahrheit ab, wer das heilige Opfer nur feiern will, wenn das christliche Volk zum Tische des Herrn hinzutritt; noch mehr ist im Irrtum, wer – um es als unbedingte Notwendigkeit hinzustellen, dass die Gläubigen zusammen mit dem Priester das eucharistische Mahl empfangen – arglistig behauptet, es handle sich hier nicht nur um ein Opfer, sondern zugleich um ein Opfer und ein Mahl der brüderlichen Gemeinschaft, und es sei die gemeinschaftlich empfangene Kommunion sozusagen der Höhepunkt der ganzen Opferfeier.

Es muss immer wieder betont werden: Das eucharistische Opfer ist seiner Natur nach eine unblutige Hinopferung des göttlichen Opferlammes, was auf geheimnisvolle Weise durch die Trennung der heiligen Gestalten und durch ihre Darbringung an den ewigen Vater zum Ausdruck kommt. Die heilige Kommunion gehört zu dessen Vollständigkeit und zur Teilnahme daran mittels der hochheiligen sakramentalen Vereinigung; während diese für den offernden Priester unbedingt erfordert ist, wird sie den Gläubigen nur dringend empfohlen⁹³.

In den Worten von »Mediator Dei« finden wir auch im Voraus die Antwort auf ein ökumenisches Konsenspapier aus Deutschland, das 1983 von lutherischen und katholischen Theologen veröffentlicht wurde unter dem Titel »Das Opfer Christi und der Kirche«. Die Theologen sprechen von Christi Selbstopfer durch die Liebe, das in der Eucharistie gegenwärtig ist; die Kirche nimmt teil an dieser Selbstdarbringung. Dieser beachtenswerte Konsens wird freilich leider getrübt durch die These, dass die Unterscheidung zwischen der Eucharistie als Opfer und als Sakrament »unbrauchbar« sei, weil sie »die Grundstruktur« der Eucharistie verdunkelt, die ein Mahl ist. »Im Anbieten seiner selbst als Speise findet Jesu Hingabe auf der Ebene des liturgischen Zeichens ihren deutlichsten Ausdruck«. Nach diesen Darlegungen wäre es unzureichend, von der »Wandlung« als »Opferakt« zu sprechen und von »der Kommunion als eines sich daran erst anschließenden »Opfermahles«⁹⁴.

⁹³ AAS 39 (1947), 563. Deutsche Übersetzung in A. Rohrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 302–303; vgl. auch DH 3854.

⁹⁴ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht*, in Lehmann – Schlink (1983), 215–238 (233f, Nr. 4.3.1).

In den vorausgehenden Thesen für die Diskussion wurde sogar gesagt, dass das »sichtbare Zeichen« des eucharistischen Opfers das eucharistische »Mahl« sei, »also die ganze eucharistische Feier mit Verkündigung, Bereitung und Speisung«. Um die Unterscheidung zwischen Opfer und Sakrament in der Eucharistie abzuschaffen, beziehen sich die Autoren auf Hans Urs von Balthasar, für den das Mahl das tiefgründigste Moment des Opfers darstellt: *Anhang: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Thesen als Gesprächsgrundlage*, ibidem, 190–195 (194, Nr. 11). Vgl. H.U. von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* in Idem, *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie 3), Einsiedeln 1967, 166–217 (195). Die Position Balthasars wird vorgestellt von G. Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1986, 107–109. Die Stellungnahme, wonach die Kommunion ein »Wesensbestandteil« des eucharistischen Opfers ist (Balthasar, ibidem, 209), nimmt in gewisser Weise die bereits oben erklärte These Bellarmins wieder auf.

Die Ausmerzungen eines distinkten Opferaktes hängt anscheinend ab von der Lehre, wonach das Opfer Christi vor allem »die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen« sei, während die »Hinwendung des Menschen Jesus zu seinem Vater« nur eine »Antwort« sei auf seine Sendung vom Vater⁹⁵. Diese Darlegung gibt dem Opfer Christi als Selbsthingabe an den Vater nicht das nötige Gewicht: zweifellos ist seine Hingabe ermöglicht durch die vorausgehende Initiative Gottes Vaters, aber sein Opfer als solches ist ein Akt seines menschlichen Gehorsams, durch den er sich Gott hingibt, und nicht ein göttliches Geschehen. Wahrscheinlich stehen die problematischen Thesen unter dem Einfluss der lutherischen Theologie, deren Urheber (Martin Luther) in der Menschheit Jesu nur den passiven Gesichtspunkt hervorhob und die aktive Hingabe des Menschen Jesus an Gott beiseite stellte⁹⁶.

8. Ein »dreiteiliges Opfermodell« (Offertorium, Konsekration, Kommunion)?

Vor einigen Jahren brachte Michael McGuckian, ein im afrikanischen Malawi lehrender irischer Jesuit, ein »dreiteiliges Modell des Opfers« ins Gespräch (*»three-part model of sacrifice«*): demnach gehören zum Messopfer wesentlich das Offertorium, die Konsekration und die Kommunion. Der Theologe behauptet, die westliche Theologie habe sich tausend Jahre lang auf ein Opfermodell konzentriert, das nur eine Handlung umfasst. Dieses aus einem Akt bestehende Modell (*»one act« model*) nehme als Maßstab aus dem Alten Testament das Brandopfer, wobei die Opfergabe durch den Priester verbrannt wird. Das einaktige Modell bekunde sich im Eucharistischen Hochgebet, während »die beiden anderen wichtigen Teile der Liturgie, das Offertorium und die Kommunion, überhaupt nicht als Wesenselemente der Opferhandlung gesehen werden«⁹⁷. McGuckian möchte vom Mahlopfer des Alten Testaments ausgehen, das aus drei Teilen besteht: das Herbeibringen der Opfergaben durch das Volk, die priesterliche Vermittlung durch den zeremoniellen Gebrauch von Blut und die Austeilung der Speise an die Teilnehmer des Mahles. »So gibt es die einfache dreiteilige Struktur: das Offertorium, die priesterliche Vermittlung und das Mahl«⁹⁸. Im Offertorium sieht der Verfasser »die wesentliche Rolle der Laien bei der

⁹⁵ Ibidem, 232f, Nr. 4. 2.4: »Wenn ... vom Opfer am Kreuz oder von seiner Vergegenwärtigung und Zuwendung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zuerst darum, die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken. Innerhalb dieses Tuns Gottes zu unserem Heil ist deshalb die *menschliche Hinwendung zu Gott* gefordert und ermöglicht ... Die Hinwendung des Menschen Jesus zu seinem Vater ... ist grundlegend Antwort ... der vorgängigen Zuwendung Gottes im Gehorsam gegen seine Sendung«.

⁹⁶ Vgl. M. Kreuzer, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. *Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn 1998.

⁹⁷ M. McGuckian, *The Holy Sacrifice of the Mass. A Search for an Acceptable Notion of Sacrifice*, Leominster – Chicago 2005, 28: This »one-act« model manifests itself in the Eucharistic prayer, whereas »the other two important parts of the liturgy, the Offertory and Communion, are not seen as being essential elements of the sacrificial action at all«.

⁹⁸ Ibidem, 31.

Darbringung des Opfers«; »zuerst opfert das Volk Gott seine Gaben in den Händen des Priesters, der sie wiederum Gott opfert«⁹⁹.

Dieser Vorschlag betont die Bedeutung des Offertoriums, das in der Tat in gewisser Weise das natürliche Opfer und den Beitrag der Laien einschließt¹⁰⁰, erreicht aber nicht das Wesen des eucharistischen Opfers, das nach dem Konzil von Trient in der Darbringung von Leib und Blut Christi durch den geweihten Priester besteht (vgl. DH 1743). Das Offertorium (Gabenbereitung, »Opferung«) hat eine vorbereitende Bedeutung, und ihre Formulierungen können in gewisser Hinsicht vorausnehmen, was durch die Konsekration geschieht, vor allem in den östlichen Liturgien¹⁰¹ und in der außerordentlichen Form des römischen Ritus. Das Opfer Christi vollzieht sich in der Konsekration; dabei integriert es die menschliche Vorbereitung, die auf ein höheres Niveau gehoben wird¹⁰². Zum alttestamentlichen Hintergrund der Eucharistie gehört sicherlich das Mahlopfers, das schon im Nachdenken der Kirchenväter aufgenommen wird. Die Diskussion um das Wesen des eucharistischen Opfers kann freilich nicht auf zwei verschiedene Modelle aus dem Alten Testament zurückgeführt werden.

9. Die Rolle der Doppelkonsekration

Wenn wir das Ergebnis der Diskussion um das sogenannte »physische« Wesen des eucharistischen Opfers vorstellen, dann sollte es ganz klar sein, dass nur die

⁹⁹ Ibidem, 34. Der Verfasser hängt ab von der Darlegung des anglikanischen Mönches Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, vor allem 110 (vgl. McGuckian, 62), der meint, das Offertorium habe eine eigenständige Bedeutung, ohne die der ursprüngliche Sinngehalt der Eucharistie unvollständig sei (the offertory has a »meaning of its own, without which the primitive significance of the whole Eucharist would be not only incomplete but actually destroyed«). Wie Dix will McGuckian betonen, dass die Eucharistie die Darbringung der gesamten hierarchisch strukturierten Gemeinde ist, gibt aber selbst zu, dass nach seinem Vorschlag »die Eucharistie nicht einfachhin ein sakramentales Opfer ist« (»the Eucharist is not simply a sacramental sacrifice«) (ibidem, 111). Mit anderen Worten: in Wirklichkeit behandelt er gar nicht das systematische Thema des Wesens des eucharistischen Opfers, das zum sakramentalen Vollzug gehört. Man siehe dazu auch die freundlichen, aber kritischen Bemerkungen von K. Baker, Homiletic and pastoral review, April 2009: <http://www.hprweb.com/2009/04/a-new-view-of-sacrifice/>.

¹⁰⁰ Zur Rolle des Offertoriums vgl. J. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung*, Regensburg ²1924, 51–83; J. Brinktrine, *Die Heilige Messe*, Paderborn ³1950, 132–167; Raffa (1998), 323–377; Witt (2002), 279–316; M. Hauke, *Das Offertorium als Herausforderung liturgischer Reformen in der Geschichte*, in S. Heid (Hrsg.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 315–347 (in Vorbereitung).

¹⁰¹ Vgl. Witt (2002), 104–106.

¹⁰² Dies ist ganz klar beispielsweise bei Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Dominicae cenae* (1980), Nr. 9 (teilweise sogar von McGuckian, 74, zitiert): Aus dem zuvor Gesagten folgt, dass »der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft Priester ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet. Alle anderen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise, bringen aber mit ihm kraft des allgemeinen Priestertums ihre eigenen geistlichen Opfer dar, die vom Augenblick der Gabenübergabe am Altar durch Brot und Wein dargestellt werden. Dieser liturgische Akt, den fast alle Liturgien feierlich gestalten, hat nämlich »seinen geistlichen Wert und seine geistliche Bedeutung«. Brot und Wein werden gewissermaßen zum Symbol für alles das, was die Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott zum Opfer bringt und im Geiste darbringt«. Übersetzung nach www.kathpedia.com s.v. »Dominicae cenae (Wortlaut)«.

Worte der Konsekration, den Worten Christi selbst im Neuen Testament entnommen, den Teil der Messe begründen, in dem sich das sakramentale Opfer vollzieht.

Eine andere Frage betrifft die Notwendigkeit der Doppelkonsekration für den Vollzug des Opfers. Manche Theologen meinen, dass die sakramentale Handlung als solche, die Christus in seiner Opferhingabe vergegenwärtigt, bereits in der Konsekration allein des Brotes oder allein des Weines geschehe¹⁰³. Die vorherrschende Lehre bezieht sich freilich auf die Darlegung des hl. Thomas von Aquin, die vor allem durch die Enzyklika »Mediator Dei« Pius XII. (1947) bestätigt wird. Nach Thomas ist der Leib Christi durch die Kraft des Sakramentes unter der Gestalt des Brotes enthalten und das Blut Christi unter der Gestalt des Weines. Aufgrund der natürlichen Zusammengehörigkeit jedoch (Konkomitanz) ist es nicht möglich, im auferstandenen Christus seinen Leib und sein Blut voneinander zu trennen¹⁰⁴. »Wohl ist der ganze Christus unter jeder Gestalt, doch nicht vergebens. Denn erstens vermag dies das Leiden Christi zu vergegenwärtigen, in dem das Blut vom Leibe getrennt worden ist. Darum wird auch in der Konsekurationsformel über das Blut sein Vergossenwerden erwähnt«¹⁰⁵.

Die Enzyklika »Mediator Dei« ruft diese Lehre in Erinnerung:

»Durch die Wesensverwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut Christi ist ... sein Leib ebenso gegenwärtig wie sein Blut; die eucharistischen Gestalten aber, unter denen er gegenwärtig ist, versinnbildeln die gewaltsame Trennung des Leibes und des Blutes. So wird das Gedächtnis seines Todes, der sich auf Kalvaria wirklich vollzogen hat, in jedem Opfer des Altares neu begangen, insofern durch deutliche Sinnbilder Jesus Christus im Opferzustand dargestellt und gezeigt wird ... Es muss immer wieder betont werden: Das eucharistische Opfer ist seiner Natur nach eine unblutige Hinopferung des göttlichen Opferlammes, was auf ge-

¹⁰³ Vgl. Brinktrine (1938), 28–37; Witt (2002), 200–203. Schon Suarez stellt die These auf, dass die Transsubstantiation Christus vergegenwärtigt, der sich selbst opfert, ohne dabei die Doppelkonsekration in das Wesen des Opfers aufzunehmen. Vgl. P. Schepens, *Sententia Suarez de essentia sacrosancti sacrificii Missae*, in *Gregorianum* 5 (1924), 94–102; Lepin (1926), 366–373; García Ibáñez (2006), 332. Die Position von Suarez wird im wesentlichen übernommen von Brinktrine (1938), 55f, nach dem die Konsekration als solche eine Heiligung der Gaben begründet.

¹⁰⁴ Vgl. STh III q. 76 a. 1.

¹⁰⁵ STh III q. 76 a. 2 ad 1; vgl. Fandal (1960), 75 (Übersetzung in *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 30, S. 95). Es gab eine Diskussion darüber, ob Thomas von Aquin wirklich in der getrennten Konsekration von Leib und Blut Christi den formellen Grund (*ratio formalis*) des eucharistischen Opfers gesehen hat. Diese Auffassung wurde verneint vor allem durch P. Rupprecht, *Der heilige Thomas und das Leidensgedächtnis der Eucharistie*, in *Theologische Quartalschrift* 118 (1937), 403–436 (423f); sie wurde verteidigt beispielsweise durch A. Hoffmann, *De sacrificio Missae iuxta S. Thomam*, in *Angelicum* 15 (1938), 262–285 (267–281); F. Diekamp – K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster¹³1962, 204–207. Selbst wenn Thomas das Thema nicht direkt behandelt, scheint die zustimmende Deutung doch plausibler, vor allem angesichts von STh III q. 80 a. 12 ad 3: »representatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari ...«. Über das eucharistische Opfer bei Thomas von Aquin siehe auch (mit weiterer Literatur) Levering (2005), 160–164; García Ibáñez (2006), 233–237; J.H. Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. ²2011, 112–185.

heimnisvolle Weise durch die Trennung der heiligen Gestalten und durch ihre Darbringung an den ewigen Vater zum Ausdruck kommt¹⁰⁶.

10. Bemerkungen über das »metaphysische Wesen« des eucharistischen Opfers

Die Diskussion um das »physische Wesen« des Messopfers ist zu einem plausiblen Ergebnis gelangt, indem das wesentliche Opfer in die Handlung der Konsekration verlegt wird. Die Debatte um das »metaphysische Wesen« oder den formellen Aspekt (*ratio formalis*) des Opfers findet hingegen keine allgemein angenommene Lösung. Hier finden wir eine dermaßen extreme Variationsbreite von Meinungen, dass es – zumindest auf den ersten Blick – hoffnungslos scheint, eine klare Antwort zu geben. Eine neuere Studie gibt an, es habe ungefähr 500 verschiedene Theorien gegeben¹⁰⁷. Der weite Bereich der Lösungsversuche in der Geschichte kann jedoch begrenzt werden, indem wir einige Vorstellungen ausscheiden, die irgendein Element des natürlichen Opfers, wie etwa die Zerstörung, die nicht verifizierbar ist, auf die Eucharistie anwenden. An dieser Stelle ist es nicht möglich, alle Arten von Lösungen hier zu diskutieren oder das Thema erschöpfend zu behandeln, aber es sei der Versuch geboten, einige Grundsätze zu formulieren, welche die Diskussion leiten können.

Ein erstes Prinzip ist *die sakramentale Art des Opfers*. Das einzige absolute Opfer ist die Darbringung Christi am Kreuz, während das Messopfer ein relatives Opfer ist, das völlig vom Opfer auf dem Kalvarienberg abhängt¹⁰⁸. Der relative Charakter des Opfers wird ausgedrückt durch den Begriff des »sakramentalen Opfers«. Nach dem Konzil von Trient ist die Heilige Messe ein »wirkliches« und »sichtbares« Opfer. Aus diesem Grund kann ihre spezifische Prägung nicht allein die innerliche Darbringung Christi sein, sondern findet sich in der sakramentalen Handlung als solcher.

Ein zweites Prinzip ist *die Analogie zwischen dem Opfer Christi am Kreuz und der Heiligen Messe*. Im theologischen Nachdenken der Überlieferung, beispielsweise in der Eucharistielehre des hl. Thomas, sowie in der Liturgie finden wir einen Nachdruck auf dem Kreuzesopfer Christi, auch wenn das gesamte Leben des Herrn eine Opfergabe an den Vater darstellt. Offenbar lässt sich die kennzeichnende Eigenschaft des Opfers (*sacrificium*), in seinem Unterschied zur Darbringung (*oblatio*) gemäß Thomas von Aquin, bereits auf die Hingabe Jesu am Kreuz anwenden: »etwas geschieht« (*aliquid fit*) durch das Blutvergießen, das die Vorbereitung des Opfers im Alten Testament zu einem Höhepunkt führt. Für die sakramentale Darstellung dieses Ereignisses ist ebenso eine Handlung zu erwarten, durch die »etwas geschieht«.

¹⁰⁶ Mediator Dei: AAS 39 (1947), 548; 563; deutsche Übersetzung nach Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 268; 303. Die päpstliche Enzyklika lehrt freilich nicht formell, dass die Doppelkonsekration zum Wesen des Messopfers im strikten Sinne gehört: vgl. J. Brinktrine, *Lehrt die Enzyklika Pius XII. Mediator Dei, dass die Doppelkonsekration zum Wesen des eucharistischen Opfers erforderlich ist?* in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962), 237–241.

¹⁰⁷ Vgl. García Ibáñez (2006), 331, Anm. 36.

¹⁰⁸ Diese Begriffe finden sich bereits bei Gabriel Vasquez († 1604): vgl. Lepin (1926), 407.

Dieses Geschehen kann, je nach den unterschiedlichen theologischen Meinungen, die Konsekration sein (auch die einer einzigen Spezies alleine) oder die Doppelkonsekration, welche die Trennung von Leib und Blut ausdrückt. Es scheint nicht hinreichend, den Herrn in seiner andauernden Hingabe gegenwärtig zu machen: bei einer solchen Deutung gäbe es keinen Unterschied zwischen dem eucharistischen Opfer und der Gegenwart Christi im Tabernakel¹⁰⁹. Um das Ereignis des sakramentalen Opfers zu beschreiben, braucht es irgendeine Art der Aufopferung (*immolatio*). Die plausibelste Erklärung, gelehrt in der Enzyklika »Mediator Dei«, scheint die unterschiedene Konsekration von Leib und Blut unseres Erlösers als geheimnisvolle Darstellung des blutigen Opfers.

Ein drittes Prinzip ist die *Bedeutung des sakramentalen Aktes*, der sich von dem geschichtlichen Akt des Opfers Christi am Kreuz unterscheidet. Dieser Unterschied wird bestritten von der Mysterientheologie Odo Casels, der den geschichtlichen Akt der Erlösung mit seiner Gegenwart in den liturgischen Mysterien gleichsetzt. Die Hypothese von Casel, mit ihrer biblischen und geschichtlichen Begründung, ist nicht beweisbar und widerspricht der philosophischen Evidenz, dass eine Handlung der Vergangenheit nicht mit einer Handlung der Gegenwart identisch sein kann¹¹⁰. Christus bewirkt vom Himmel her die sakramentalen Früchte durch das Handeln seiner Diener; aus diesem Grund gibt es einen neuen sakramentalen Akt, der seine Kraft schöpft aus dem Kreuzesopfer, dessen Hingabe in alle Ewigkeit erhalten bleibt. Auf dem Kalvarienberg und auf unseren Altären finden wir zweifellos denselben Hohenpriester (Jesus Christus) und dieselbe Opfergabe, die Menschheit unseres Herrn. Es gibt aber auch einen Unterschied zwischen dem Opferakt des Kreuzes und dem sakramentalen Akt Christi in der Eucharistie, durch den er die Früchte seines Leidens Tag für Tag der Kirche und der gesamten Welt zuwendet. Aus diesem Grunde hat jede Feier der Heiligen Messe ebenso ihren unschätzbaren Wert. Das gilt auch dann, wenn wir den verdienstlichen Opferakt Christi auf Kalvaria und auf dem Altar miteinander gleichsetzen sollten¹¹¹.

Ein viertes Prinzip ist die enge *Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche* bei der Feier der Eucharistie. Christus ist der hauptsächliche Priester, der durch den Amtspriester als lebendiges Werkzeug handelt. Der Priester handelt vor allem in der Person Christi als Haupt der Kirche, aber seine Rolle schließt auch die Kirche ein. Die Enzyklika »Mediator Dei« bemerkt: »Dass die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altares vertritt die Person Christi als Haupt, das im Namen aller Glieder opfert; deshalb kann man auch mit Recht sagen, die gesamte Kirche vollziehe durch Christus die Darbringung der Opfergabe«¹¹².

¹⁰⁹ Vgl. Piolanti (1983), 434. Siehe bereits den Catechismus Romanus II,4,69: »... sacra eucaristia, dum in pyxide continetur, vel ad aegrotum deferetur, sacramenti, non sacrificii rationem habet«.

¹¹⁰ Vgl. Poschmann (1935); G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Theophaneia, 9), Bonn 1953; Piolanti (1983), 455–466; Witt (2002), 76–78; García Ibáñez (2006), 344–352.

¹¹¹ Vgl. García Ibáñez (2006), 517–534.

¹¹² Mediator Dei: AAS 39 (1947), 556. Deutsche Übersetzung bei Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 286.

Ein fünftes Prinzip ist die *Verbindung von geistlichem und äußerem Opfer* in der Heiligen Messe. Schon das Kreuz ist der Höhepunkt von Christi geistlichem Opfer, das bereits bei der Inkarnation begann, und der Bezugspunkt für seinen geistlichen Priesterdienst im Himmel. Die Offenbarung des Johannes beschreibt Jesus im Himmel als Lamm, das geschlachtet ward und seine Wunden vorweist (Offb 5,6). Die Heilige Messe stellt Christi Kreuzesopfer dar, wobei sie seine ständige Darbringung im Himmel einbezieht und das geistliche Opfer der Kirche, das in der gesamten Liturgie der Eucharistie seinen Ausdruck findet, vor allem im Offertorium und den Gebeten nach der Wandlung. In gewisser Weise bildet die Messfeier eine Verbindung verschiedener »Opfer«, welche ihr Zentrum in der Konsekration finden. In diesem Sinne nannte der mittelalterliche Theologie Rupert von Deutz die Konsekration das »Herz« des eucharistischen Opfers (in einem weiten Sinne verstanden): »*ipsa sacrificii mens*«¹¹³. Für eine klare Definition des »Wesens« des eucharistischen Opfers jedoch müssen wir eine ähnliche Unterscheidung treffen, wie sie die Theologen des 12. Jahrhunderts unternommen haben, indem sie »Sakramente« und »Sakramentalien« voneinander unterschieden¹¹⁴. In diesem Sinne begründen die Konsekrationsworte das »Wesen« des eucharistischen Opfers als sakramentaler Repräsentation von Christi Hingabe am Kreuz.

11. Abschließender Vorschlag

»Was ist das Wesen der Heiligen Messe?« Um das bislang Dargelegte kurz zusammenzufassen, ist zunächst einmal das Messopfer als sakramentale Darstellung oder Gedächtnis von Christi Kreuzesopfer hervorzuheben. Christus selbst macht seine einzigartige Darbringung durch den Dienst des geweihten Priesters gegenwärtig in der Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut. Mit seiner ständigen Darbringung im Himmel ist er der hauptsächliche Urheber der sakramentalen Handlung, welche die Früchte des Erlösungsopfers auf Kalvaria zum geistlichen Nutzen der Kirche und der ganzen Menschheit anwendet, die zum Empfang des Heils berufen ist. Das »allen« am Kreuz angebotene Heil wird in der nachfolgenden Geschichte »für viele« in der Feier der Heiligen Messe verwirklicht¹¹⁵. Die Konsekration begründet das von Christus eingesetzte »sichtbare Opfer«. Gleichzeitig ist sie das Herz eines jeden geistlichen Opfers, das die Kirche in der Feier der Eucharistie darbringt. Sie wird vorbereitet durch das Offertorium und findet ihren Ausdruck in den Gebeten und liturgischen Zeichen der Hingabe, die mit dem heiligen Gastmahl der Kommunion abgeschlossen werden.

¹¹³ Vgl. *De divinis officiis per anni circulum* II,8 (PL 170, 39); Lepin (1926), 131.

¹¹⁴ Vgl. Brinktrine (1938), 9.

¹¹⁵ Vgl. M. Hauke, »Für viele vergossen«. *Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten*, Augsburg 2012.

Das Geheimnis der Eucharistie in der systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens¹

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

I. Einführung

Der Kölner Theologe Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) behandelt das eucharistische Opfer in drei Phasen seines theologischen Werkes: Zuerst in einigen Aufsätzen in der Zeitschrift »Der Katholik« (1882–1886), dann – ausführlicher – in den »Mysterien des Christentums« (1865), und schließlich in seiner »Dogmatik« (1875–1887). In seinem reifsten Werk war ihm die Befassung mit den Sakramenten und besonders mit der Messe nicht mehr möglich, denn der frühe Tod hatte ihm die Feder vor der Fertigstellung aus der Hand gerissen. Jedoch bieten seine Darlegungen über die priesterliche Funktion Christi in dessen Opfer (§§ 270–273) wichtige Grundlinien für die Entfaltung einer Lehre über das Messopfer. Aus diesem Grunde ist jeder, der versucht, die Lehre Scheebens über die Eucharistie zusammenzufassen, immer auch auf seine früheren Schriften verwiesen.

Es geht mir hier darum, Scheeben selbst zu folgen und die Eucharistie in einem Zusammenhang mit dem »Wurzelgeheimnis der Trinität« und dem »Geheimnis der Inkarnation« zu verorten, bevor ich mich der Messe als solcher zuwende.

II. Verortung der Eucharistie in den Zusammenhang von Trinität und Inkarnation

1. Die Trinität als erster Kommunikationsraum

Für Scheeben ist die Trinität der göttlichen Personen »der Ausgangs- und Zielpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, die nur in Bezug auf sie verstanden und dargestellt werden können. Sie ist ein »wahres Mysterium, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es die Quelle und der Mittelpunkt anderer Mysterien ist, in denen es sich offenbart«. ² Das innere Leben Gottes ist nicht nur absoluter Selbstbesitz, der sich in Erkenntnis und liebendem Wollen selbst genügt. Vielmehr ist es ein Leben, das über den Selbstbesitz einer Person hinaus geht und Frucht bringt, da ja das göttliche Wort und die Person des Heiligen Geistes vom Vater ausgehen. In diesem göttlichen Leben, das in sich ganz vollkommen ist, gibt es reale Hervorgänge, denn der Vater zeugt aus der vollkommenen Selbsterkenntnis den Sohn als göttliches Wort, dem er alles, was er selbst besitzt, mitteilt.

¹ Dies ist die leicht revidierte deutsche Fassung eines Vortrags, den Vf. am 9. Juli 2012 bei der 6. Internationalen Liturgiekonferenz, veranstaltet von der »St. Colman's Society for Catholic Liturgy« in Cork / Irland gehalten hat.

² M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, hrsg. von J. Höfer, Freiburg ²1951, § 23, 111.

Und aus der wechselseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes geht der Heilige Geist als Frucht der gegenseitigen Selbsthingabe hervor. Wie die göttliche Erkenntnis, so ist auch seine Liebe überschwänglich und grenzenlos, reiner Akt.

»Bei Gott geht der Akt der Liebe nicht aus dem ›Habitus‹ oder der Potenz hervor, ist also auch kein wirkliches Produkt. Gott *ist* seine Liebe in der reinsten und vollsten Aktualität; aber eben deshalb, lehrt uns der Glaube, weil die Liebe in Gott kein erst hervorgerufener Akt, weil sie ein ewiger Urakt und eben dadurch zugleich *ein überreicher* Akt ist, ist sie nicht minder fruchtbar als die göttliche Erkenntnis; deshalb bringt Gott durch sie einen unermeßlichen Hauch, eine Aspiration der Liebe hervor und ein unendliches Liebespfand.«³

An anderer Stelle schreibt Scheeben:

»Und da erscheint es keineswegs [...] unmöglich, dieses Wohlgefallen als solches auf ähnliche Weise fruchtbar zu denken wie die Anschauung der göttlichen Vollkommenheit –nohne dasselbe spezifisch als Wohlgefallen an der Güte einer andern Person und als Zuneigung zu dieser zu fassen –, nämlich als fruchtbar in einem unendlichen Jubel, der sich zugleich als Lobpreis des geliebten Gutes und Frohlocken über den Besitz desselben darstellt, und in einer Ausatmung (exhalatio), die wie ein aus ihrer Glut aufsteigender kostbarer Weihrauchduft das geliebte Gut umgibt und verherrlicht und dem Liebenden die ganze Süßigkeit seines Besitzes bekundet.«⁴

Die innertrinitarischen Hervorgänge haben nichts gemein mit dem Prozess der Selbstvervollkommnung oder der Entwicklung von einer anfänglichen Unbewusstheit zu einer stufenweise Selbsterkenntnis. Vielmehr kann die göttliche Person aus ihrer eigenen höchsten Aktualität und Fülle ihre eigenen Vollkommenheiten und damit auch ihr eigenes Wesen einem anderen mitteilen oder sich rückwendend in Empfang nehmen.

Aufgrund des Heilsratschlusses findet die nach »außen« gerichtete Kommunikation der innergöttlichen Selbstmitteilung an geschaffene Geistgeschöpfe statt. In der Gnadenordnung wird das, was in Gott mitgeteilt wird, zu einem nicht-göttlichen Seienden hin kommuniziert. »Gnade« bedeutet die Kontinuation der trinitarischen Mitteilung zur Schöpfung hin.

Der Mittler des nach außen hin sich fortsetzenden göttlichen Lebens ist der Heilige Geist, den Vater und Sohn einander in der Hauchung schenken und als Person hervorgehen lassen. Wenn Gott sich dem Menschen erschließt, so kann dies nicht ohne die Vermittlung des Heiligen Geistes erfolgen. Im Heiligen Geist setzt sich Gott potenziert als Mitteilungsmysterium. Er ist die Steigerung der Selbstmitteilung, in der das göttliche Leben als solches wesentlich außerhalb seiner selbst, in der Ökonomie, hervortritt, und somit die Kommunikationsmächtigkeit Gottes in Person – derjenige, der den Abgrund zum Geschöpf hin überbrückt.

Der Vater hat den Sohn zugleich mit dem Sohn in die sichtbare Welt gesandt, und der Sohn gibt uns, nachdem er sein »consummatum est« gesprochen hat, den Geist unbegrenzt. Selbstmitteilung Gottes zum Menschen hin ist Sendung. Die Sendungen

³ M. J. Scheeben, Die Mysterien, §10, 52.

⁴ Ebd., § 54, 10. Scheeben hat diese Stelle in der zweiten Auflage hinzugefügt.

der göttlichen Personen sind eine »Verlängerung« der innertrinitarischen Mitteilung in den geschaffenen Bereich. Durch sie kann der Mensch in die trinitarische Gemeinschaft des göttlichen Lebens hinein gehoben werden.

In der Menschwerdung geschieht dies in der Weise, dass die erste göttliche Mitteilung (vom Vater zum Sohn hin diesen zeugend) in den geschöpflichen Bereich weitergeführt wird, indem eine vollständige und individuelle menschliche Natur in die Hypostase mit dem ewigen Wort und damit in die *Communio* von Vater und Sohn hineingenommen wird.

2. Die Entfaltung der Trinität in der Inkarnation und in der Gnadenmitteilung

Der ewige Heilsratschluss Gottes setzt das innergöttliche Leben für geistige Geschöpfe nach außen (*ad extra*). In dieser Weise offenbaren die Sendungen (Inkarnation und Gnade) das dreifaltig-göttliche Leben und lassen es nach außen hervortreten.

Die Bedeutung der Dreieinigkeit für die geistigen Geschöpfe liegt darin, »daß die göttlichen Personen durch *ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit und Wirkungsweise ihre innern Verhältnisse und Bezüge nach außen ausdehnen und weiterführen bzw. nachbilden und reproduzieren und dadurch eine Ordnung der Dinge hervorrufen, die als eine reale Entfaltung und Offenbarung des innern Kernes jenes Mysteriums erscheint und nur in und aus demselben gründlich und vollkommen verstanden werden kann*«. ⁵

Die Ordnung der Gnade wurzelt in der Dreifaltigkeit.

»Wenn die Trinität aber eine wahrhaft lebendige Wurzel ist, dann muß sie nicht nur jene Ordnung aus sich hervorgehen lassen und sie tragen; dann muß sie sich auch in dieselbe hineinleben, ihre Äste in sie hineinverzweigen, sie nach allen Seiten hin durchdringen [...] indem sich in der Gnadenordnung eine Fortführung der ewigen Produktionen und Ausgänge und eine reale Einführung der ewigen Produkte derselben in die begnadete Kreatur darstellt.« ⁶

Wenn die Trinität zur Gnadenordnung, die durch Inkarnation und Gnade konstituiert ist, in Beziehung gesetzt wird, nimmt sie – mit Scheebens Worten – die Funktion einer »Wurzel« ein, während letztere eine »Pflanze« darstellt, die aus dieser Wurzel hervorwächst.

Die eucharistische *Communio*, die zugleich eine *Incorporatio in Christum*, eine *Communicatio spiritus* und eine *Communio ecclesiae* ist, findet in den Hervorgängen und Sendungen der Trinität ihre Möglichkeitsbedingung. Die »neue Geburt« auf dem Altar und in den Herzen der Gläubigen korrespondiert mit der Zeugung des Sohnes und dessen Sendung in der Inkarnation. Und die Kraft, die die Gaben – und auch den Menschen, der in den Leib Christi eingehen soll – in der Wesensverwandlung wandelt, kommt mit der Hauchung des Geistes und dessen Sendung, die die Gnade zu den Menschen leitet, überein.

⁵ Vgl. ebd., § 24, 115.

⁶ Ebd., § 26, 125.

3. Die Ökonomie des Gottmenschen

Die stärkste Beziehung zwischen der Eucharistie und der Sendung einer göttlichen Person liegt in der Inkarnation. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Ökonomie des Gottmenschen. Diese gott-menschliche Ökonomie führt dann zu dem benachbarten Thema der Eucharistie. Es lassen sich in ihr nämlich drei Momente unterscheiden:

- a) die Hypostatische Union
- b) die Rekapitalition der Menschheit in Christus (durch die Annahme der individuellen menschlichen Natur in der Inkarnation) und
- c) die sakramentale Inkorporation in Christus (durch die Aufnahme der Gläubigen in den mystischen Leib Christi in der Taufe)

Dies sei im Folgenden kurz erläutert. Zu a) Im Gottmenschen nimmt die menschliche Natur in höchstem Maße an der Qualität der göttlichen Natur teil (Idiomenkommunikation) – eine Teilnahme, die nicht – wie bei Adam – auf der freien Gnadengabe beruht, sondern gerade aus jener Natur resultiert, die einer göttlichen Person eigen ist. Gott vermag es in seiner Allmacht, eine geschaffene Natur so an sich zu ziehen, »daß er sie seine eigene nennen kann, ohne irgendwie an sie gebunden zu sein«. ⁷ Die ganze Fülle der Gottheit des Logos wohnt in der Menschheit Jesu, so dass sie in leibhafter Verbundenheit mit ihm lebt.

»[...] kraft der hypostatischen Union vermag die Menschheit Christi namentlich ihre eigenen übernatürlichen Vorzüge auch für andere ohne Zahl zu erwerben und in ihnen zu bewirken. Die ihr zur Ausstattung gegebene Gnade ist eine überfließende, fruchtbare, sich selbst mitteilende Gnade, was bei Adam nicht der Fall war. [...] Der Gottmensch hingegen ist in seiner Menschheit im eigentlichen Sinne ein quellenhaftes Prinzip der Gnade.«⁸

Kurz gesagt: Die Inkarnation ist die Verlängerung des trinitarischen Lebens in die außergöttliche Sphäre.

Zu b) Christus ist sowohl das Haupt der Menschheit wie des gesamten Universums. Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass die Menschheit nicht nur eine Spezies, sondern ein stark verästelter Baum ist, weil sie aus einem gemeinsamen Prinzip hervorgegangen ist: Adam.⁹ Das bedeutet, dass der generative Ursprung der Menschheit auf die Form der Einheit hinweist, die der Menschheit eigen ist. Die Funktion Christi als des Hauptes der gesamten Menschheit hat deren generative Einheit zur Voraussetzung. Christus ist Haupt aller Menschen, da er die im Ursprung vereinte menschliche Spezies durch die unendliche Macht, die aus seiner göttlichen Person hervorkommt, an sich zieht:

»Diese Stellung hatte Adam dadurch, daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging und, von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat sie dadurch, daß er das ganze Geschlecht, obgleich es nicht von ihm selbst ausgegangen, durch seinen Eintritt in dasselbe in sich aufnahm, mit sich verband und sich aneigne-

⁷ Vgl. ebd., § 50, 267.

⁸ Ebd., 275.

⁹ Vgl. ebd., § 56, 303.

te. Adam war Haupt des Geschlechtes, weil und insofern er die Ursache der natürlichen Einheit desselben war; der Sohn Gottes eignet sich durch die unendliche Anziehungskraft seiner göttlichen Person dieses so geeinte Geschlecht in seinem ganzen Umfange an.¹⁰

Scheeben vergleicht diese Beziehung Christi zur Menschheit mit einer Hochzeit. Damit möchte er zum Ausdruck bringen, dass es sich bei der Beziehung zwischen Christus als dem Bräutigam und der ganzen Menschheit um eine »virtuelle Vermählung« handelt.¹¹

Zu c) Das dritte und intensivste Moment ist bei der sakramentalen Inkorporation in Christus verwirklicht, die zugleich mystisch und real ist. Warum muss die erste Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit durch die sakramentale Einheit fortgeführt und übertroffen werden? Scheeben hält die erste »virtuelle Hochzeit« für eine noch »tote Einheit«. Durch den Glauben (des einzelnen) wird sie lebendig, durch die Taufe »organisch«, durch die Eucharistie »substantial«.¹² Bei diesem dritten Schritt führt die Einheit mit Christus als dem Haupt der Menschheit zur realen und substantialen Kommunikation mit dem inneren göttlichen Leben, die eine höhere Form der Kindschaft Gottes einleitet, in der die erste Kindschaft, die auf einer Adoption beruhte, übertroffen wird, denn in ihr erweist sich Gott der Vater als der Vater in dem Sinn, in dem er auch Vater der angenommenen Menschheit seines Sohnes ist. Dies läuft aber – in der Terminologie Scheebens – auf eine Ausdehnung der trinitarischen Vaterschaft auf die Menschen hinaus.

Die Hineinnahme (*recapitulatio*) in Christus durch eine reale Inkorporation ist der zentrale Begriff in Scheebens Konzeption von Gnade, Inkarnation und Eucharistie. Deren Implikationen für die Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer sollen im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen. Die Bedeutung der Hauptes-Funktion Christi liegt zuerst in der Konstitution und Vollendung der Gotteskindschaft, sodann in der Mitteilung des göttlichen Lebens wie in der Berufung zur Verherrlichung Gottes. Das Opfer des Gottmenschen, um das es nun gehen soll, bildet den Höhepunkt der latreutischen Verehrung Gottes.

III. Das Opfer der Messe

1. Das Verständnis des Opfers Christi

1.1 Die Überwindung einer verengten Perspektive

In der neuscholastisch geprägten Handbuch-Dogmatik tritt, wie Scheeben zeigt, eine ungenügende Auffassung des Opfers zutage. Vom 16. Jahrhundert an leidet die Fassung des Opferbegriffs an einer Übergewichtung des destruktiven Aspektes, indem man hervorhebt, dass die Gaben, die der Mensch Gott im Opfer darbringt, in

¹⁰ Ebd., § 56, 304.

¹¹ Vgl. ebd., § 56, 311.

¹² Vgl. ebd., §56 / 57, 310–327.

dessen Vollzug genichtet oder zerstört wird (Destruktionstheorien). Auf diese Weise würde durch das Opfer zum Ausdruck kommen, dass die geschaffenen Wirklichkeiten, einschließlich des Menschen selbst, vor Gott nichtig sind. Doch hierin liegt eine unnötige und zu überwindende Restriktion der ursprünglichen christlichen Idee des Opfers, sowohl was den Inhalt wie was die Form betrifft.¹³

An den Stellen, wo Scheeben dieses Themas behandelt, benutzt er – vor allem in seiner »Dogmatik« – Konzepte wie »Transmutation« und »Transfiguration« (Verklärung). Ähnlich wie vor ihm Augustinus¹⁴ konzipiert er das Opfer als die Spitze der Ausübung von Religion überhaupt, bei der es darum geht, Gott aufs Höchste zu verherrlichen. Das Opfer verwandelt den Menschen im Sinne der Transfiguration und Heiligung und führt ihn so zur Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. Daher ist für Scheeben das primäre Ziel des Opfers nicht Sühne für die Sünden, auch nicht der Erhalt von Segen und Gnade; vielmehr liegt er darin, das Opfersubjekt in den Stand zu setzen, ganz für Gott zu leben und so die eigene Seligkeit zu finden. Daher verwendet er für die positive Fassung des Opfers den Begriff der »immutatio perfecta«. Als Beispiel mag das Feuer dienen, das die Dinge, die es verzehrt, zu einer höheren Form des Seins führt, die im Vergleich mit der früheren als die vollkommene erscheint.

1.2. Das Opfer Christi

Nach dem Konzil von Trient ist das Opfer der Messe mit dem Opfer Christi am Kreuz identisch.¹⁵ Aus diesem Grunde ist es notwendig, sich zuerst mit dem Opfer Christi zu befassen, um sich dann der Eucharistie, in der dieses Opfer gegenwärtig und als *oblatio* der Kirche vollzogen wird, zu zuwenden.¹⁶ Ausgehend von dem eben skizzierten positiven Opferverständnis, situiert Scheeben das Kreuz Christi innerhalb des ursprünglichen Heilsplanes, den Gott mit der Menschheit hatte.

»Dieses typische Verhältnis der ersten Schöpfung erstreckt sich aber auf Christus nicht abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Leidenstod, sondern ganz konkret auf Christus als denjenigen der durch seinen *Opfertod* das Heil und die Vollendung der Menschheit begründen sollte. [...] ist in concreto der durch sein Kreuz in sich selbst vollendete und die Welt vollendende Christus als Inhalt der ursprünglichen schöpferischen Intention Gottes zu denken, wie auch das Kreuzesopfer Christi [...] zugleich als die konkrete Form der höchsten Vollendung der Welt und der höchsten Offenbarung Gottes in der Welt intendiert ist.«¹⁷

Um das hier Gesagte nachvollziehen können, muss man sich vor Augen halten, dass der eigentliche Sinn des Opfers nicht in erster Linie darin besteht, die Sünde zu eliminieren, sondern darin, Gottes Leben in die Menschheit einzuführen und die

¹³ Vgl. dazu F.-J. Bode, *Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Joseph Scheeben*, Paderborn 1986, 198–208.

¹⁴ Vgl. Augustinus, *Civ. Dei* I, 10, c. 6.

¹⁵ Vgl. DH 1743.

¹⁶ Vgl. M. J. Scheeben, *Dogmatik V / 2 (Erlösungslehre)*, hrsg. von C. Feckes, Freiburg ²1954, nr. 1507.

¹⁷ Ebd., nr. 1384.

höchste Form der Gottesverehrung und –Verherrlichung, und zwar von der geschaffenen Welt her, zu begründen.¹⁸

Beim Opfer Christi lässt sich die Gabe, die geopfert wird, vom Subjekt der Opferhingabe unterscheiden: Die Gabe bei diesem Opfer ist – alle prächristlichen Opfer überholend – lebendiges menschliches Fleisch, das in der Person dessen, der opfert, als eine geistliche und vernünftige (*rationabilis*) Gabe hypostatisch eingeschlossen ist. Aus diesem Grund besitzt dieses Opfer im Hinblick auf den Menschen, in dessen Namen das Opfer vollzogen wird, eine reale (und nicht bloß symbolische) Stellvertretungsfunktion. Was das Subjekt des Opfers angeht, so schreibt Scheeben:

»Dasselbe göttliche Prinzip, welches als geistliches Öl Christum in seinem menschlichen Geiste zum *erhabensten Priester* weiht, weihte ihn ebenso auch zum *erhabensten Altare*, der sein Opfer tragen sollte, und sei zugleich das *geistige Altarfeuer*, wodurch sein Opfer verklärt und belebt werden sollte [...] wie in Christus der durch seinen menschlichen Geist persönlich handelnde *Logos*, als der eigene Sohn Gottes, *selbst der Priester* ist, so ist auch *derselbe göttliche Logos* als hypostatischer Träger des Fleisches Christi in und mit seinem menschlichen Geiste der Altar, auf welchem das Opfer [...] in den Schoß Gottes gebracht wird.«¹⁹

Der göttliche Logos kann »Priester«, »Altar« und »Feuer« genannt werden, da er personal durch den menschlichen Geist handelt, den er ja zusammen mit dem gleichfalls in ihm hypostasierten »Fleisch« Christi, trägt, geistlich verklärt und lebendig macht.

Die blutige Hinopferung Christi wird als eine *immutatio* (eine Metamorphose) aufgefasst, die durch das Altarfeuer (den Logos) bewirkt wird. Dieses Konzept stellt eine Analogie mit der Auferstehung her. Daher weist die *immutatio* auf den geistlichen Charakter der eucharistischen Opferwandlung.²⁰ Christus selbst besaß eine übernatürliche, geistliche Macht über sich selbst. Anders als bei der Opferung von Tieren bei den alten Opfern vollzieht sich die *immolatio* Christi durch die positive und geistliche Macht seines Willens, in der Hingabe seines Blutes und Lebens. Christus gibt sein Leben so hin, dass er es sich auch wieder zurückgeben kann.

»Die Selbstopferung als effektive Vollziehung der Hingabe seines Blutes und Lebens wurde vielmehr von Christus vollzogen durch die positive und direkte, zugleich rechtliche und physische, geistige Gewalt seines Willens über sein Blut und Leben, vermöge deren er den äußeren materiellen Einfluß wirksam werden ließ und hierbei über sein Leben in wirksamer Weise so verfügte, daß er selbst von innen heraus es ‚setzte‘ oder ablegte (Is 53, 10; vgl. Jo 10,17) und es mit seinem Blute in aktiver Weise verströmte oder ausgoß, d. h. sich desselben ›entleerte‹.«²¹

¹⁸ Damit baut Scheeben auf einem patristischen Fundament auf, vor allem auf Cyrill von Alexandrien. Vgl. dazu Bode, 242ff.

¹⁹ M. J. Scheeben, Dogmatik, nr. 1472.

²⁰ Vgl. ebd., nr. 1475: »Bei der verklärten Belebung des Opferleibes Christi in der Aufstehung, wie auch in der eucharistischen Opferwandlung, ist der geistliche Charakter der Immutation offenbar.« Vgl. auch ebd., 1476: »Der durchaus geistliche Charakter der blutigen Opferung Christi tritt am deutlichsten hervor, wenn sie, wie überhaupt der ganze sakrifikale Einfluß, den Christus kraft seiner priesterlichen Gewalt auf seine Opfergabe übt, unter dem Gesichtspunkte der auf dem Altare durch das Altarfeuer stattfindenden Immutation aufgefaßt wird.«

²¹ Ebd., nr. 1475.

Der geistige Charakter seiner blutigen Hinopferung wird sogar noch klarer, wenn das Opfer aus dem Blickwinkel der *immutatio*, wie sich durch das Altarfeuer – auf dem Altar – vollzieht, d. h. in ihrem pneumatologischen Aspekt, betrachtet wird. Die Hingabe seines Lebens kann als Auflösung und Metamorphose (Verklärung) durch das geistige Feuer auf dem Altar aufgefasst werden, weil die grausame Hinrichtung durch seine Verfolger zu einem Opfer der Selbsthingabe wird, indem das Feuer des Geistes es von innen her als Liebe Christi durchglüht.

»Wie der lebendige Leib Christi im Gegensatz zu den rein animalischen Opfern von vornherein kraft seiner Aufnahme in die Person des Priesters eine von diesem Gott dargebrachte lebendige und vom Hl. Geiste beseelte Ischeh oder Feuerspeise ist, so geschieht jede sakrifikale Verwendung und Umgestaltung desselben auf Grund und infolge des ihn beseelenden göttlichen Feuers, wie sie auch eben diesem Feuer ihre konsekratorische Kraft und Bedeutung entlehnt.«²²

Christus ist – da er vom Heiligen Geist belebt wird – von Anfang an »Feuerspeise«. Dies steht in engem Zusammenhang mit zwei anderen Handlungen seiner priesterlichen Vollmacht, nämlich mit der verklärenden Belebung seines Leibes in der Auferstehung und der verklärenden Belebung jener Gaben, die von Kirche durch die Verwandlung der Spezies von Brot und Wein bei der Eucharistie präsentiert werden. In diesen beiden Akten vollendet Christus sowohl seine Selbsthingabe wie die Opferung, die seine Kirche vollzieht. Der zweite Aspekt – die Darbringung der Kirche – zeigt die große Bedeutung der Epiklese im eucharistischen Opfer an. An der Stelle, wo die Messe in ihren wesentlichen Momenten der Darbringung (*oblatio*) und Epiklese (*Epiclesis*) behandelt wird, soll darauf noch genauer eingegangen werden (2.2. und 2.4.). Mit dieser Vergeistigung des Konzepts von »Opfer« geht Scheeben über frühere Messopfertheorien, die zu sehr auf die Immolation als solche fixiert waren, hinaus.²³

Der folgende Blickpunkt verleiht dem über die Inkorporation der Menschheit in Christus Gesagten mehr Relief: Es geht beim Opfer Christi um Stellvertretung, nicht nur des dreifaltigen Gottes, den Christus in seine Opfer repräsentiert, wodurch die Ausgießung seines Blutes im Namen der Menschheit zu einer erlösenden Gabe seines Blutes von Gottes Seite wird, sondern auch der Menschheit, da Christus, indem er das menschliche Fleisch, die Gabe der Darbringung, in seine eigene Person aufnimmt, alle Menschen in vollkommener Weise als deren Haupt repräsentieren kann. Der priesterliche Charakter Christi in seinem Kreuzesopfer tritt besonders in seiner göttlichen Selbstbestimmung zu seiner Hingabe (*oblatio*) und in dem Umstand hervor, dass die Verbrennung der alten Opfertgaben ihre Vollendung in dem verzehrenden Feuer des Heiligen Geistes, der die glühende Liebe Christi anfeuert, ihre Vollendung findet.

²² Ebd., nr. 1478.

²³ Zu diesen »Opfertheorien« vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg ²1996, 707.

2. Die Lehre von der Messe als Opfer

2.1. Das Problem der nachtridentinischen Messopfertheorien

Nach dem Konzil von Trient besteht eine Identität zwischen dem Opfer der Messe und dem Kreuzesopfer – beide sind lediglich »offerendi ratione diversa«.²⁴ Eine überzeugende Begründung der Identität des Messopfers mit dem Opfer am Kreuz konnte das Konzil – über die Feststellung hinaus – nicht liefern. Es handelt vom Opfercharakter in einem von der Behandlung sakramentaler Zeichen verschiedenen Kontext. Das sichtbare Opfer, das von der Kirche vollzogen wird, stellt einen eigenen Darbringungsakt (*oblatio*) dar, der von jenem am Kreuz numerisch verschieden ist. Dabei ist der liturgische Akt der Darbringung²⁵ ein Akt der ganzen Kirche.

Genau diese Differenz zwischen dem Oblationsakt, den die Kirche ausübt, und dem einen Opfer Christi ist es, die einen gewissen Problemüberhang bildet, der weitere Fragen generiert und schließlich zur Entstehung einer Reihe von sogenannten »Messopfertheorien« mit der für sie typischen Trennung von Sakrament und Opfer führt.²⁶

2.2. Das Messopfer als *oblatio*, *sacrificium* und *transsubstantiatio*

Das zentrale Moment der Heiligen Messe ist die Darbringung (*oblatio*): »Quam oblationem [...]«. In der Messe wird das *eine* Opfer Christi dem himmlischen Vater dargebracht. Doch wie kann dies geschehen? Kann die Kirche in der Messe den Opferakt vollziehen? Kann sie wirklich das Opfer Christi – als ihr eigenes Opfer Gott darbringen? Oder kann sie das einzige Opfer, dessen Opfersubjekt Christus ist, nur von Gott empfangen?

Das primäre Ziel der Wandlung bei der Messe besteht nicht darin, einfach die Realpräsenz herbeizuführen. Die Kirche opfert nicht lediglich Brot und Wein, um es in den Leib und das Blut Christi verwandeln zu lassen, so dass die Gläubigen sie dann als Sakrament empfangen können. Sie geht vielmehr in das Opfer Christi – dem *idem offerens* des Tridentinum – ein und bringt es dem Vater dar, indem sie ihm auf unblutige Weise dasselbe Opfer von Kalvaria vergegenwärtigt. Für Scheeben besitzen die folgenden Momente für die Erklärung, wie die Kirche selbst einen Akt vollziehen kann, der die Selbsthingabe Christi – als *repraesentatio et recapitulatio* des Kreuzesopfers – repräsentiert, größte Bedeutung:

Das Opfer korrespondiert mit der innertrinitarischen und ökonomischen Selbstverherrlichung. »Doxa« und »latreia« bestimmen den Horizont des Messopfers. Es

²⁴ Vgl. DH 1743.

²⁵ Dieser kommt zum Ausdruck in dem Gebet »Unde et memores« im römischen Messkanon, wo es heißt: »Offerimus praeclarae majestati tuae [...] Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam.«

²⁶ Vgl. dazu J. Wohlmuth, Opfer, Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs, in: A. Gerhards / K. Richter (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186) Freiburg u. a. 2000, 100–127. Schon am Ende der Patristik hatte Isidor von Sevilla in der Westkirche das *sacrificium*, d. h. die aktuelle Präsenz des Opfers Christi in der Eucharistie, vom *sacramentum* als der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den eucharistischen Gestalten, getrennt.

handelt sich um die höchste Form der Annahme, Danksagung, Anbetung und Lobpreis. Es ist auf die Vereinigung mit Gott durch Verklärung, die den Menschen ganz in das Leben Gottes eingehen lässt, als seinem Ziel ausgerichtet. So kann Scheeben in seinen »Mysterien« sagen:

»Man erkennt sie [sc. Die Erhabenheit des Messopfers] nur dann, wenn man ein-
sieht, daß die Verherrlichung, die der Mensch Gott darzubringen hat, eine Fortset-
zung und Ausbreitung jener unendlichen Verherrlichung ist, die Gott nicht als
Schöpfer, sondern als Vater in seinem Schoße von dem ihm wesensgleichen Sohne
empfängt. Diese konnte von den Kreaturen nachgebildet werden, wenn sie durch die
Gnade zur Teilnahme an der Natur [...] des Sohnes Gottes berufen wurden. Aber
fortgesetzt und ausgebreitet wird sie nur dann, wenn die begnadigte Kreatur dem
Sohne Gottes einverleibt wird.«²⁷

Daher ist das konstitutive Prinzip des eucharistischen Opfers nicht Destruktion,
sondern Liebe – eine Liebe, die den Menschen befähigt, Gott in der höchsten Weise
Ehre, Lobpreis und Verherrlichung entgegen zu bringen.

Die Messe ist an erster Stelle *oblatio*: Die Kirche bringt – unter ihrem eulogischen
Gebet – Gott ihre Gaben dar, und in diesen Gaben bringt sie sich selbst Gott dar – ei-
ne Bewegung, die durch den Anschluss an die Selbsthingabe Christi an den Vater
vollzogen wird. Die Gaben der Kirche, besonders jene von Brot, repräsentieren sie
selbst als die Gemeinschaft von Gliedern, die durch die Liebe zusammengeschie-
det wurden. Doch die vorkonsekrationische Oblation bezieht sich auf diese Gaben, in-
sofern sie in den Leib und das Blut Christi transsubstantiiert werden.²⁸ Das zentrale
Moment des eucharistischen Opfers ist die Wandlung. Diese ist der eigentliche Op-
ferakt, denn darin kommt es zur Aneignung der Gaben durch Gott, wodurch sie
allerst »Leib« werden.

»Denn seine Opfergabe, d. h. sein menschliches Fleisch, ist eben eine vom Volke
ihm dargebotene und von ihm angenommene Gabe, aber eine Gabe, die als wahre
und homogene und zugleich höchste Frucht des Volkes dieses selbst in lebendiger
Wirklichkeit repräsentiert.«²⁹

Nicht das Brot als solches, sondern der Leib Christi, ist – und dies ist jedoch ent-
scheidend – die eigentliche Opfergabe:

»Aber dieser Leib ist wird erst dadurch eigentlich Opfer *der Kirche*, daß die Kir-
che ihn aus sich selbst durch die Wandlung des Brotes in ihn Gott entgegenbringt und
durch dieselbe Wandlung die Hingabe ihrer selbst an Gott verpfändet und darstellt.
Und wenn diese Opfergabe nicht bloß einfach Gott offeriert und mit Beziehung auf
eine bereits geschehene Opferhandlung dargestellt, sondern durch eine neue, wirkli-
che Opferhandlung offeriert werden soll, so muß als solche die Wandlung einer an-
dern Gabe in diese herbeigezogen werden.«³⁰

²⁷ M. J. Scheeben, Die Mysterien, § 71, 407.

²⁸ Vgl. M. J. Scheeben, Studien über den Messkanon II § 1 (hrsg. und kommentiert von Michael Sticklebroeck, Regensburg 2011), 88.

²⁹ M. J. Scheeben, Dogmatik, nr. 1482.

³⁰ M. J. Scheeben, Die Mysterien, § 72, 420.

Gerade das, was natürlicherweise »ein Leib mit uns« (durch Alimentation) werden kann – das Brot –, wird durch die Wandlung zum Leib Christi.³¹ An dieser Stelle wirkt sich nun die These Scheebens, dass die sich im Opfer vollziehende Wandlung eine *conversio in melius* sei, aus: »Da die Opferhandlung hier in einer Immutation liegt, wodurch das Niedere in ein Höheres übergeht, so hat sie in ihrem Wesen mehr Analogie mit der Vollziehung der hypostatischen Union und der Auferstehung des Leibes Christi als mit der Immolation desselben am Kreuz.«³²

Bei der Transsubstantiation geht es nicht darum, dass die Gaben vernichtet werden; sie gehen in eine pneumatische Seinsweise über. Es ist der Heilige Geist als *calor verbi*, als Verwandlungskraft, die schon bei der Inkarnation präsent ist, durch den die Wandlung des Brotes und zugleich damit auch die Wandlung der anwesenden Gläubigen, die dem durch Kreuz und Tod in seine Herrlichkeit hindurchgegangen Christus verähnlicht werden, zustande kommt. Diese Verwandlung, die auf ontologischer Ebene liegt, führt zu einer tieferen Inkorporation der Gläubigen als Glieder Christi in dessen Leib und zur Teilnahme an dessen Opfer: Nur wenn das Feuer des Heiligen Geistes im innersten Wesen der Elemente wirkt, ist eine wahre Einverleibung der vielen in Christus möglich, so wie sich Christus, indem er in die Kommunion eingehend, aus ihnen einen Leib bildet. Transsubstantiation und Opfer (*sacrificium*) als *immutatio* sind unmittelbar mit der wirksamen Inkorporation verbunden, durch die Gottes Mitteilungswille an sein Ziel kommt.

2.3. Vollkommene Einverleibung (Inkorporation) in Christus

Die eucharistische Inkorporation in Christus liegt in der Verlängerung der Inkarnation und korrespondiert mit der *transsubstantiatio*³³ – nicht nur als Verwandlung des Brotes, sondern als »Einschmelzung« der Gläubigen in Christus, der »uns in sich hineinpflanzen, uns in sich selbst Wurzel schlagen lassen« will, »wie er bei der Inkarnation in unserem Geschlecht Wurzel geschlagen; und das tut er gerade dadurch, daß er die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib wandelt, um in ihr und durch sie unsern Leib selbst als einen Rebzweig in sich als den Weinstock aufzunehmen«.³⁴

Hier findet auch die nächste Sinnbestimmung dieser Mysterien ihre Erfüllung: nämlich, Christus und seinen (mystischen) Leib, jene, die in ihm sind, zu dem einen Opfer zu vereinigen, in dem Gott seine höchste Verherrlichung findet.

So dient also die Transsubstantiation nicht einfach als Mittel, um die sakramentale Realpräsenz Christi herbeizuführen, so dass die Gläubigen ihn in der Kommunion empfangen können. Vielmehr zielt sie auf die höchste Form der Kommunikation mit Christus und die Teilnahme der Kirche an seinem Opfer. Sein Opferakt

³¹ Vgl. ebd.: »und nur dann bringt die Kirche sich selbst in dem Leibe Christi Gott dar, wenn sie das Brot, welches als das edelste Aliment ihrer Glieder die Leiber derselben repräsentiert, in den Leib Christi wandelt und durch diese Konsekration des Brotes ihre Glieder Gott hingibt und konsekriert.«

³² Ebd., 421.

³³ Vgl. ebd., 412: »Demnach ist die Transsubstantiation ebenso – wenn nicht noch mehr – eine wesentliche Bedingung zur vollständigen Durchführung der erhabenen Idee unserer Inkorporation in Christus, wie die substantiale Gegenwart seines Leibes überhaupt.«

³⁴ Vgl. ebd., 413.

führt zum Darbringungsakt der Kirche, die zugleich voll und ganz in ihn inkorporiert wird.³⁵

Um dies zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass nicht Destruktion, sondern Transfiguration das Wesen des Opfers ausmacht:

»Die Umwandlung unserer geistigen Substanz ist zwar keine solche, daß diese selbst ihr wesenhaftes Seins verlöre; es ist keine Vernichtung, sondern eine Verklärung derselben, eine Transformation derselben von Klarheit zu Klarheit [2 Kor 3,18]. [...] Sie findet also auch ein entsprechendes Ideal in jener Verwandlung, durch welche die Substanz des Brotes mit der Vernichtung ihres eigenen Wesens in die unendlich höhere und vollkommener Substanz des Leibes Christi übergeht.«³⁶

Aus diesem Grunde hat die Transsubstantiation zunächst mit der Aktualpräsenz Christi, der durch sein Kreuz zur Auferstehung und Verherrlichung hindurchgeht, zu tun. Und so gibt es eine Analogie zwischen diesem entscheidenden Moment der Eucharistie und der Hypostatischen Union wie der Auferstehung.³⁷

Die Kirche, die mit Christus vereint und ihm als ihrem Haupt eingegliedert ist, kann mit ihm zu einer lebendigen Opfergabe werden; sie wird wirklich mit ihm mitgeopfert.

»Denn wie das Brot real in den Opferleib Christi übergeht, so sollen auch wir nicht zwar durch substantielle Verwandlung, aber doch durch substantielle Vereinigung mit Christus sein Opferleben und seinen Opfertod in uns nachbilden.«³⁸

Nachdem die Bedeutung der Inkorporation der Glieder der Kirche in Christus im Zusammenhang mit der Teilnahme an seinem Opfer hervorgehoben wurde, soll nun die anfangs gestellte Frage wieder aufgegriffen werden; nämlich: Wie kann die Kirche bei der Eucharistie eine Darbringung vollziehen, die ihre eigene ist? Man könnte für die Lösung dieses Problems in die folgende Richtung weisen:

Die Eucharistie ist ein Opfer der Kirche. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, dass sie in einer leiblichen (substantiellen) Einheit mit Christus steht. Wenn man die *oblatio* der Kirche auf diese Weise konzipiert, dann kann diese kein zweites, selbstständiges, von Christus unabhängiges Opfersubjekt sein. Trotzdem kann sie in das Opfer Christi, mit dem sie eine solche leibliche Einheit (wie zwischen den Gliedern und dem Haupt ihres Leibes) bildet, eingehen. Freilich kann dies nur so geschehen, dass der *idem offerens*³⁹ des Konzils von Trient nichts von seiner personalen Bestimmtheit verliert.

Der eigentliche Opferakt, der von den Gliedern der Kirche (mit)vollzogen wird - konstitutiv ist dabei der *in persona Christi* handelnde Priester -, kann nur darin bestehen, sich in die Selbsthingabe Christi an den Vater unter dem Antrieb des Heiligen Geistes einzufügen zu lassen.

In der Eucharistie verbindet Christus die teilnehmenden Glieder seiner Kirche so mit sich selbst, dass sie in das eine vollkommene Opfer eingehen und so - mit ihm

³⁵ Vgl. ebd., 415ff.

³⁶ Vgl. ebd., 414f.

³⁷ Vgl. ebd., 421.

³⁸ Ebd., 417.

³⁹ Vgl. DH 1743.

und in ihm – eine lebendige Opfergabe werden, die der Verherrlichung des Vaters dient.

2.4. Eucharistie als Epiklese

In seinem Aufsatz »Studien über den Messkanon« (1866) bezieht sich Scheeben auf den Regens des Erländer Priesterseminars Ludwig Augustin Hoppe, der in seiner Dissertation⁴⁰ den Stellenwert der nachkonsekrationen Epiklese im Römischen Kanon, die im Hinblick auf die Konsekration einige Probleme aufgibt, behandelt hat. Hoppe trachtet unter Beweis zu stellen, dass dieser Teil des eucharistischen Kanons zur Tradition der ersten (apostolischen) Zeit gehört, zumindest, was dessen Substanz angeht. Während sie im Römischen Kanon nicht ausdrücklich erwähnt wird, enthält die römische Liturgie für Scheeben doch diese Epiklese, u. z. in den drei Gebeten: *Unde et memores, Supra quae und Supplices te rogamus*, die auf die Konsekration folgen.⁴¹

Welche Bedeutung kommt, so kann man fragen, der in dem Gebet »*Supplices*« erwähnten »*perlatio in sublime altare tuum*« zu? Nach der von Scheeben vorgestellten Deutung ist muss man beachten, dass Christus selbst als der fleischgewordene Logos *in sinu Patris* ewig präsent ist:

»Die Menschheit Christi, bzw. das Fleisch und Blut Christi, ist darum eigentlich das auf dem himmlischen Altare befindliche Opfer, das nicht erst dahin gebracht werden soll, sondern seit seiner vollständigen Erhebung in der Auferstehung und Himmelfahrt sich auf demselben befindet.«⁴²

Und trotzdem heißt es im Kanon: »*Jube haec perférri per manus sancti angeli tui in sublíme altare tuo, in conspéctu divínitatis tuae.*« Obwohl der *angelus Sanctus* entweder Christus oder den Heiligen Geist meinen kann, wird die Wandlung natürlicherweise – per appropriationem – mit dem Heiligen Geist, der in diesem Moment (so wie auch schon bei der Inkarnation und Auferstehung) zugleich als Heiligmacher und Lebendigmacher wirkt, in Verbindung gebracht. Daher repräsentiert die Oratio »*Supplices*« für Scheeben nichts anderes als eine Epiklese.⁴³ Also gibt es auch im römischen Kanon eine Epiklese auch nach der Konsekration.

Aber warum gibt es diese Epiklese nach der Konsekration? Was ist der Grund dafür? Zur Erklärung, warum jetzt noch eine Epiklese notwendig ist, muss man den ei-

⁴⁰ L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationenkanon, Schaffhausen 1864. Hoppe hatte sich einige Schwierigkeiten mit der römischen Indekongregation, die sein Buch indizieren wollte, eingehandelt. Scheeben, der die Studie Hoppes in ihrem Wert sehr hoch veranschlagte, hat mit einem Brief an seinen Lehrer Kleutgen für Hoppe interveniert, so dass die Indizierung schlussendlich nicht vorgenommen wurde. Vgl. Th. Marschler, Scheeben und Kleutgen – ihr Verhältnis im Spiegel zweier unveröffentlichter Briefdokumente, in: N. U. Buhlmann / P. Styra (Hrsg.) Signum in Bonum. FS für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag, Regensburg 2011, 459–484, hier 468ff.

⁴¹ Lateinische Theologen haben seit dem 12. Jahrhundert dafür die Erklärung gegeben, dass der reale Leib Christi in diesem Moment mit seinem mystischen Leib, repräsentiert durch den ersteren, identifiziert werde, und für diesen seien die Orationen nicht unpassend.

⁴² Scheeben, Studien über den Messkanon I, (Ed. Stickelbroeck, 68). Die *oblaciones fidelium* sind identisch mit den *dona ac data* der Oration »*Unde et memores*«, in der das Opfer Gott dargeboten wird.

⁴³ Vgl. ebd. (Ed. Stickelbroeck, 71).

genen Akt der Kirche beim eucharistischen Opfer ins Spiel bringen – ein Akt, der mit der Tätigkeit Gottes organisch verbunden, aber nicht im selben Augenblick und in einem Atemzug mit dieser gesetzt werden kann. Es gibt hier eine Korrespondenz mit der zweifachen Funktion des Priesters, der einerseits Christus vergegenwärtigt, dann aber auch die Kirche, die den Sohn in den Händen hält. Die miteinander verbundenen Tätigkeiten Gottes und der Kirche verlangen liturgisch zwei Aussagen:

a) Die Kirche lässt das Werk Christi nicht einfach durch ihre Vermittlung geschehen, sondern sie lässt es durch ihre eigene Aktivität zu einer Begegnung mit ihm kommen. Nur indem das Gut tatsächlich erstrebt wird, verändert sich dessen bloß passives Empfangen in ein lebendiges, aktives und sich selbst hingebendes Ergreifen von Seiten der Kirche.

b) Die klassische konsekratorische Terminologie am Ende des Kanons (*per quem haec omnia bona creas...*) weist auf die Tatsache, dass die Effektivität des Geistes nie von den Gaben getrennt werden darf. Der Konsekrationsakt dauert durch das Wirken des Geistes, der in jedem Moment angerufen werden muss, fort.

Ferner sind der Leib und das Blut Christi zuerst »eine Gabe der Kirche an den Vater« (anabatischer Aspekt) und erst an zweiter Stelle »eine Gabe Gottes an die Kirche«. ⁴⁴ Die Wandlung ist der eigentliche Opferakt, wobei in diesem Moment jedoch die Initiative Christi eine größere Aufmerksamkeit erhält als das Handeln der Kirche. Daher ist es notwendig, klarwerden zu lassen, dass es bei der Eucharistie immer auch um eine Darbringung der Kirche geht. In der auf die Wandlung folgenden Oblation können der Leib und das Blut Christi nur insofern dargebracht werden, als sie aus jenen Gaben, die die Kirche Gott weihet und ihm durch ihre Wandlung übergibt, hervorkommen. Die Kirche handelt hier nicht als bloßes »Organ Christi«, sondern opfert auch selbständig – als seine Dienerin und Braut. ⁴⁵

Das Opfer der Kirche kann nur in dem Opfer Christi, das im Himmel perpetuiert wird, bestehen. Daher bildet die »Übertragung ihrer Opfergabe in den himmlischen Leib Christi [...] demnach den objectiven, oblatorischen Act, wodurch das Opfer der Kirche wirklich [...] vor Gott hingebacht wird«. ⁴⁶ Die Kirche bittet um die reale Elevation (Hinaufnahme) in das Opfer Christi, um die *perlatio per manus sancti Angeli* – den Heiligen Geist selbst, der die »Verbindung zwischen Christus in seinem

⁴⁴ Vgl. Scheeben, Studien II (Ed. Stichelbroeck, 87).

⁴⁵ Vgl. ebd. (Ed. Stichelbroeck, 89): »Wenn nämlich die Kirche hier nicht bloß als einfaches Organ Christi, Sondern auch selbstständig als seine Dienerin und Braut opfern soll, dann muß ihre Oblation ganz von dem in der Epiklese ausgesprochenen Geiste durchdrungen sein. [...] Sie sieht also ein, daß sie ihre Opfergabe mit dem himmlischen Opfer vereinigen, oder vielmehr in dasselbe übergehen lassen müsse, damit sie auf jenen himmlischen Altar gebracht und dort in odorem suavitatis von Gott dem Vater angenommen werde. Diese Übertragung ihrer Opfergabe in den himmlischen Leib Christi bildet demnach den objectiven, oblatorischen Act, wodurch das Opfer der Kirche wirklich in der Weise vor Gott hingebacht wird, wie es gebracht werden soll.« Vgl. Studien I (Ed. Stichelbroeck, 79): »Nicht darin allein, daß die Tätigkeit Gottes hier nicht nach ihrer ganzen Fülle in dem Augenblicke, wo sie gesetzt wird, ausgesprochen werden kann, Sondern darin, daß die in der Epiklese ausgesprochene That der Kirche, welche mit der durch sie vermittelten Tätigkeit Gottes einen lebendigen Organismus bildet, nicht in demselben Augenblicke, wie diese, gesetzt in einem Athemzuge vollzogen werden mag, kann und muß die Rechtfertigung und Motivierung der Epiklese gesucht werden.«

⁴⁶ Vgl. Studien II (Ed. Stichelbroeck, 89).

himmlischen Hohepriesterthum und seiner priesterlichen Braut hier auf Erden« vermittelt.⁴⁷

Mit anderen Worten: In der nachkonsekrationischen Epiklese intendiert die Kirche, ihre eigene Opfergabe mit der objektiven »*perlatio*« des himmlischen Christus zu verbinden. Dabei ist der Heilige Geist das Opferfeuer, das die Opfergabe der Kirche in das Opfer Christi »umschmilzt«. ⁴⁸

»[...] der Leib und das Blut Christi werden auf den himmlischen Altar gebracht, nicht als ob sie früher nicht da gewesen wären, sondern weil sie in der Wandlung aus etwas hervorbracht worden, was nicht auf dem himmlischen Altar war. Wie der Leib Christi in der Consecration aus dem Schooße der Kirche gleichsam neugeboren, so wird er auch durch die Hand der Kirche zunächst auf ihrem Altare Gott dargereicht, aber dergestalt, daß er eben deßhalb, weil er an und für sich auf dem himmlischen Altare existirt, durch die Identität mit sich selbst auf dem irdischen Altare, auch auf jenem Gott dargebracht wird.«⁴⁹

Die prinzipielle Idee, die den ganzen Opferakt erklärt, ist die der Einheit zwischen der kirchlichen Darbringung auf Erden und der himmlischen.⁵⁰ Wann immer die Kirche ihr Opfer darbringt, wird mit ihrer äußeren Darbringung die innere Hingabe ihrer selbst repräsentiert:

»Denn die geistige Bedeutung der Oblation und Consecration des Brotes geht ganz darin auf, daß, wie das Brod in dem Leibe Christi vollkommen offerirt und consecrirt wird, so auch die Kirche sich selbst als den mystischen Leib im Anschlusse an und in der Einheit mit dem realen Leibe Christi Gott darbringt.«⁵¹

In der Eucharistie opfert sich die Kirche mit Christus. Die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Heiligen Messe besteht darin, sich in das Opfer Christi hineinnehmen zu lassen. Dabei muss nachdrücklich hervorgehoben werden, dass es eine tiefe Vereinigung mit Christus gibt, die über jede nur moralische Verbindung hinausgeht. Die Kirche ist ermächtigt, mit ihrem Tun als Pendant Christi zu wirken, wie es im epikletischen, für die Kirche als solche gültigen Charakter der Eucharistie zum Ausdruck kommt.

Die Feier der Heiligen Messe zielt darauf ab, die Inkorporation in Christus und die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist zu intensivieren. Das Wirken des Geistes für die Kirche versichert diese, dass sie wirklich am Opfer Christi teilnimmt. Auf diese Weise ist ein reales *Mitopfer* der Kirche in ihren Gliedern möglich. Wegen der ständigen Beziehung auf den Heiligen Geist, wie sie in der epikletischen Umrahmung der Wandlung zum Ausdruck kommt, muss der christozentrische Blickpunkt zu einer pneumatologischen Sichtweise ausgeweitet und durch eine trinitarische Rückbin-

⁴⁷ Vgl. ebd. (Ed. Stichelbroeck, 91).

⁴⁸ Vgl. ebd.: »In der Bitte um die Herabkunft des heiligen Geistes als eines verzehrenden Feuers und eines vermittelnden Gesandten, der ihre Gaben in das vom odor suavitatis erfüllte Gabe umschmelzen und zu Gott in den Himmel emportragen soll, führt die Kirche ihre persönliche Oblation in sinniger, ausdrucksvoller Weise fort und schließt dieselbe ab.«

⁴⁹ Ebd. (Ed. Stichelbroeck, 95ff).

⁵⁰ Vgl. ebd.; vgl. auch Scheeben, Dogmatik V / 2, nr. 1495ff.

⁵¹ Studien II (Ed. Stichelbroeck, 97).

dung vertieft werden: Die Kirche gründet auf dem Willen Gottes, hinter dem die ganze Dreifaltigkeit steht, sich in der Inkarnation und Geistsendung selbst mitzuteilen. Diese Selbstmitteilung Gottes will den Menschen in die gottmenschliche Gemeinschaft hineinführen. Diese radikalisiert sich in der Eucharistie, die uns für die wirkliche personale Kommunion mit ihm öffnet:

»Schon durch die Inkarnation sind wir nicht mehr bloße Adoptivkinder Gottes, sondern in den natürlichen, eingeborenen Sohn Gottes durch seine Menschheit als seine Glieder mit aufgenommen und partizipieren als seine Glieder auf ähnliche Weise wie seine eigene Menschheit an seiner persönlichen Stellung zum Vater. [...] Aber das tiefste Element der Zeugung, der substantiale Zusammenhang zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, würde hier fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in seiner Substanz sich mit uns vereinigte und uns in seine Substanz aufnahm. Beides geschieht in der Inkarnation, welche in der Eucharistie sich fortsetzt. In der Eucharistie empfangen wir nicht nur das Leben von Gott, sondern empfangen es durch substantiale Vereinigung mit seinem Sohne. [...] Die eucharistische Kommunion mit Gott vertritt zugleich die Zeugung und Nahrung der Kinder Gottes.«⁵²

⁵² Scheeben, *Die Mysterien*, §71, 405.

Heiligsprechung ohne Wunder?

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

Presseberichten zufolge beabsichtigt der Heilige Vater Franziskus demnächst, den seligen Johannes XXIII. heiligzusprechen, ohne dass das geforderte Wunder vorliegt. Unbeschadet des Respekts, den ein Katholik dem Inhaber des Petrusamtes entgegenbringt, möchte der Autor dieses Beitrags von einem solchen Verfahren abraten. Damit soll nicht – um es ausdrücklich zu betonen – das vorbildlich christliche Leben des Roncalli-Papstes in Frage gestellt werden, sondern nur der Verzicht auf das Wunder, der einer Heiligsprechung eher einen negativen Beigeschmack beimischt.

Das Wunder in der Tradition der kirchlichen Kanonisationen

Im Altertum war der Märtyrer der Heilige katexochen. Die Kirche glaubte, dass er »beim Herrn« (vgl. 1 Thess 4,17; Phil 1,24; 2 Kor 5,8) sei. Ignatius von Antiochien († nach 109) verlangte deshalb nach dem Martyrium, damit er »zu Jesus Christus gelangt« (Ign. Röm 5,3). Für den Märtyrer nahm man nach dem Tod die Gemeinschaft mit Christus an (vgl. Apg 7,58). Als aber die Verfolgung aufhörte und Wüstenmönche das Leben eines entschiedenen Christen führen wollten, stellte sich immer mehr die Frage nach der Anerkennung der Nicht-Märtyrer wie des Mönchsvaters Antonius, dessen Biographie der hl. Athanasius verfasste, oder des Bischofs Martin von Tours. Ferner kannte man große Theologen wie Augustinus und seine großartige Mutter, die hl. Monnika, den Mönchsvater Benedikt und seine Schwester Scholastika und schließlich die bekannten Missionare Europas, die ihr Vaterland England verließen und – wie Jesus den Vater verlassen hat und Mensch geworden ist – auf die Pilgerschaft um Christi willen gegangen sind. So gab es immer Gläubige, denen das Volk eine vorbildliche Lebensführung zuerkannte, die deswegen weite Verehrung fanden, und von denen man überzeugt war, dass sie auch nach ihrem Tod, wenn sie zu Jesus Christus heimgegangen sind, den Menschen auf Erden nahebleiben und um ihre Fürsprache bei Gott angegangen werden können. Ihre Gräber wurden von Pilgern in den verschiedensten Anliegen aufgesucht.

So bildete sich die Gruppe der – später so zusammengefassten – vierzehn Nothelfer heraus. Sie waren allesamt Märtyrer, denen man zutraute, dass sie bei Jesus immer ein offenes Ohr finden, da sie doch aus Liebe zu ihm in den Tod gegangen sind. An ihre Seite trat dann die große Schar der Nichtmärtyrer, die vom Volk verehrt wurden.

Aber kann und darf man sie alle den Märtyrern an die Seite stellen? Gibt es für diesen Ehrenplatz Kriterien? Die Notwendigkeit einer Festlegung, einer Untersuchung wurde empfunden. So stellte eine römische Synode die Verehrungswürdigkeit des hl. Ulrich fest – es war sozusagen der erste Kanonisationsprozess in der Geschichte der Katholischen Kirche.

Aber eine solche Entscheidung bedarf überzeugender Kriterien. Das waren – damals wie heute – das heiligmäßige Leben und die Verehrung durch das Volk. Innozenz IV. (1243–1254) verfügte, dass zur Kanonisation der Glaube und das herausragende Leben sowie die Existenz eines Wunders erwiesen sein müssten. Das Wunder wird deshalb verlangt, weil das Leben des Betroffenen insgeheim doch nicht so streng gewesen sein könnte wie es die Zeugen behaupteten. Das Wunder galt also als Bestätigung der Heiligkeit durch den Himmel.

Resch¹ vertieft dann die Wunderforderung durch einen Rekurs auf Prospero Lambertini, dem späteren Benedikt XIV. (1740–1758). Nach Prospero Lambertini erlaubt an sich das Martyrium ein sicheres Urteil über die Heroizität der Tugenden, doch besagt ein Wunder die göttliche Bestätigung. Prospero Lambertini zitiert Thomas²: »Gott wirkt die Wunder zum Nutzen der Menschen ... einmal zur Bestärkung der verkündeten Wahrheit, sodann zum Erweis der Heiligkeit eines Menschen, den Gott den Menschen als Vorbild der Tugend empfehlen will.«

Im Anschluss an diese Darlegungen werden von Resch noch weitere Änderungen durch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. genannt, um den Anforderungen der kritischen Wissenschaft besser zu entsprechen. Die Änderungen betreffen das Sachverständigengremium, das bei Heilungen aus Ärzten besteht, und die Erhebung des Verfahrens, die in der Kompetenz der Diözesanbischöfe (*iure proprio!*) liegt.

Als Fazit aus den bisherigen Darlegungen sei festgehalten: Jahrhunderte lang hielt sich die Kirche an den Brauch, zur Selig- und Heiligsprechung Wunder als Voraussetzung und zur Bestätigung der Kanonisation durch den Himmel zu verlangen. Ein Absehen von dieser Forderung zöge folgende Konsequenzen nach sich: 1.) Wenn die Kirche weiterhin an der Praxis festhalten will, aber bei Johannes XXIII. nur eine Ausnahme machen will, fiele ein Schatten, ein negatives Licht auf seine Gestalt, denn in der Geschichtsschreibung würde neben der allgemeinen Regel immer auch die Ausnahme Erwähnung finden. Das wäre keine Ehrung. 2.) Wenn bisher in einem Kanonisationsverfahren ein Wunder als Bestätigung des Himmels (gegen einen möglichen Irrtum) gegolten hat, kann ein Ausbleiben des Wunders nur als Ausbleiben der Bestätigung verstanden werden. Bei vielen Dienern Gottes blieb deshalb die Seligsprechung und bei vielen Seligen die Heiligsprechung aus. In diesen Fällen könnte nun durch die Ausnahme bei Johannes XXIII. eine erneute Diskussion, nicht nur über vergangene Fälle, sondern auch bei zukünftigen ausbrechen. 3.) Obwohl die Kirche rechtlich ohne weiteres die von ihr erlassenen Gesetze ändern und abschaffen kann – es handelt sich hier nicht um *leges divinae* –, darf doch gefragt werden, ob die Kirche ohne Selbstwiderspruch ihre Argumentationslinie verlassen kann, nämlich, dass ein Wunder die Bestätigung ihres Tuns durch den Himmel besagt und das Fehlen zum gleichen Tun berechtigt. 4.) Bei diesem Schritt scheint die Begründung der

¹ Vgl. Resch, Andreas; *Wunder der Seligen 1991–1995*, Innsbruck 2007, 1f. *Et fit regulariter haec canonizatio, quando per probationes constat de fide et excellentia vitae et mira culis eius, qui petitur canonizari [...] Et oportet tantam esse excellentiam vitae et talia esse miracula, quod sint ultra vires et potentiam naturae [...] Vitam tamen sine miraculis crederem sufficere quoad virtutem, tamen ecclesia non debet tales canonizare propter hoc: quia in secreto potuerunt laxiorem vitam ducere.*

² STh. 2.2 quest 178 art. 2.

Ausnahme zu fehlen. Einen Hinweis auf die Popularität des Konzilspapstes könnte bei Kritikern des Zweiten Vatikanums mit dem Hinweis auf die fehlende Bestätigung durch den Himmel begegnet werden. Eine solche Auseinandersetzung dürfte niemandem nützen. 5.) Viele religiöse Gemeinschaften haben, etwa zur Kanonisation ihres Gründers, Novenen für seine Heiligsprechung gebetet und vorgeschlagen; vielleicht schenkt der Himmel das erhoffte Wunder. Wäre dies nicht auch ein Weg in Bezug auf Johannes XXIII.

Die Bedeutung von »Kanonisationswundern« für die Wunderfrage

Die Herausnahme des Wunders als unbedingte Voraussetzung für eine Kanonisation könnte der erste Schritt zum allgemeinen Verzicht auf diese Forderungen sein. Das wäre ein verhängnisvoller und gefährlicher Schritt, denn die Wunderberichte des Neuen Testaments finden ihre stärkste Glaubwürdigkeitsstütze in den Kanonisationswundern. Das Wort gilt: Es gibt Wunder, weil sie für jede Heilig- und Seligsprechung in der Katholischen Kirche nicht nur verlangt, sondern auch nachgewiesen werden, und zwar in einem kritischen und allgemein nachprüfaren Untersuchungsverfahren. Solche Untersuchungen befassen sich nicht mit jahrtausendalten Ereignissen, sondern mit heutigen, von medizinischen Apparaten festgehaltenen Geschehnissen. A. Resch zeigt klar die Geschäftsordnung, den Untersuchungsvorgang und die vorsichtige Ergebnisfindung der Ärztekommision bzw. der *consultae medicae*³. Es ist schade, dass die Exegese von den klaren Beschreibungen keine Kenntnis nimmt. Sie wäre dann wohl in ihren Kreisen gestört.

Im Hintergrund der heutigen Leugnung von Wundern, vor allem der sog. Naturwunder, steht wohl der Deismus, d.h. die Auffassung, dass Gott zwar die Welt geschaffen und sie sich dann selbst in ihrem naturgesetzlichen Ablauf überlassen hat. Die biblischen Wunder werden dann als charismatische Überwältigungsphänomene aufgrund der Ausstrahlung der Jesusgestalt verstanden.

Gerade für die Stützung der Glaubwürdigkeit der biblischen Aussagen sind solche Heilungsberichte aus heutiger Zeit wichtig. Dabei müssen die Profanwissenschaftler, in der Regel Ärzte, kein Bekenntnis zum Wunder ablegen – diese Feststellung macht eine Kommission von Theologen bzw. die Versammlung von Kardinälen und Bischöfen –, sondern nur die Unerklärbarkeit einer Heilung vom derzeitigen Stand ihrer Wissenschaft konstatieren. A. Resch bemerkt zur »Art der Heilung«⁴: »Das Urteil über die Art der Heilung, d.h. gerade darüber, dass der Kranke geheilt wurde, wengleich dies wissenschaftlich gesehen gar nicht möglich war, bildet den Kernpunkt in der Beurteilung einer sogenannten Wunderheilung«⁵. Resch nennt dann einige der plötzlichen Heilungen: Wiedereinsetzen der Sehkraft, Stillstand starker, unstillbarer Blutungen, Verschwinden von angeborenen Missbildungen der Fußkno-

³ Vgl.: Op. cit. von FN 1 und: ders., Die Wunder von Lourdes 67 anerkannte Heilungen, Innsbruck 2009.

⁴ Das Wunder der Seligen, 15.

⁵ Ebd.

chen, Rückkehr des Bewusstseins bei klinisch toten Personen oder Patienten in tiefem zerebralen Koma. »Die Plötzlichkeit der Heilung wurde durch Röntgenaufnahmen dokumentiert, die das Verschwinden von Geschwülsten, Knochenverletzungen oder tuberkulösen Kavernen innerhalb weniger Stunden zeigen«. Z. T. handelt es sich also klar um Naturwunder.

Der Deismus mit seinem innerweltlich abgedankten untätigen Gott kann solche Geschehnisse nicht anerkennen und muss sie ignorieren. Er führt zum A-Theismus, d. h. zur Leugnung des Theismus als personaler Gottesauffassung⁶, einer biblischen Grundvoraussetzung. Der unter deistischen Voraussetzungen verständlichen Skepsis gegenüber den biblischen Wunderberichten kann mit den bestens belegten Heilungsberichten bei Kanonisationen Widerstand geleistet werden. Deshalb soll man ihnen theologisch und pastoral mehr Aufmerksamkeit zuwenden und sie keineswegs durch Ausnahmen abwerten.

Heiligenverehrung und Wunderfrage

Zwischen Gebetserhörung und Wunder bestehen Unterschiede und Gemeinsamkeiten: Eine Gebetserhörung spielt sich mehr im persönlichen, subjektiven Rahmen ab. Sie wird in der Regel nicht durch eine kirchliche Beglaubigung gesichert. Dafür sieht der Erhörte keinen Anlass oder keine Beweismöglichkeit. Er ist aber fest überzeugt von der Erhörung: Das Überraschende und Erstaunliche ist nicht das Ergebnis einer günstigen Zufallskonstellation, sondern der Erhörung durch Gott. Bei der Erhörung sind die Zweitursachen stärker beteiligt; so kann eine Heilung durch den Arzt geschehen und durch Gott, der über den Arzt wirkt, und der Geheilte kann Zurecht Gott danken. Das Wunder dagegen ist von den natürlichen und bekannten Ursachen her nicht zu erklären. Die Annahme einer übernatürlichen Ursache liegt näher oder ist notwendig. Das Geschehen kann beglaubigt werden. Die Gemeinsamkeiten von Wunder und Gebetserhörung liegen im Wirken des personalen Gottes, das vom Deismus und von den Wunderleugnern abgelehnt wird.

Der Gläubige vertraut auf die Fürsprache der Heiligen bei Gott. Im dritten Hochgebet der Hl. Messe ist von den »Heiligen, auf deren Fürsprache wir vertrauen« die Rede und in der Präfation von den Hirten der Kirche heißt es: »Seine (ihre) Fürbitte erwirkt uns Schutz und Hilfe.« Die Heiligen werden als in der Liturgie als Fürsprecher verehrt. Vor allem dieser Fürbittcharakter wird in der Allerheiligenlitanei deutlich. Bei der Verehrung der Heiligen ist das Vertrauen auf ihre Fürsprache etwas Wesentliches, obwohl zu bedauern ist, dass das Lob Gottes, das in den Präfationen genannt wird, in der Frömmigkeit des Volkes nicht an erster Stelle steht. Das Vertrauen auf die Erhörung unserer Gebete durch die Fürsprache der Heiligen kennzeichnet die katholische Heiligenverehrung. Besonders gefestigt wird dieses Vertrauen durch Wunder, in denen der Selige/Heilige seine Fürbitt-Kraft mit Gottes Hilfe erkennen lässt.

⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974.

Zum Abschluss dieser Überlegungen sei das Wort Leo Scheffczyk erteilt⁷: »Der Gläubige lebt aus dem Vertrauen, dass die Fürbittkraft des Heiligen vor Gott nicht auf das durch die innerweltlichen Möglichkeiten und Wirkungen fixierte Maß begrenzt ist, sondern dass sie auch das diese Möglichkeiten Transzendierende erfasst und ausschöpft. Der Glaube an die Fürbittkraft der Heiligen enthält, wie wiederum auch die katholische Frömmigkeitsgeschichte ausweist, in seinem Kern die Überzeugung von der wundermächtigen Fürbitte der Heiligen.

Freilich ist an dieser Stelle erst der entscheidende Gedanke einzufügen, der die Verbindung zwischen diesem latenten Wunderglauben innerhalb der Heiligenverehrung und der behaupteten Unabdingbarkeit der Wunder im Heiligsprechungsprozess herstellt. Dazu ist festzustellen: Der hier aktuierte Wunderglaube ist beim einzelnen Christen ein individueller und privater. Es ist nicht der Glaube der ganzen Kirche, an dem der Christ sonst in seinem Heilsleben Anteil hat. Ein solcher privater Glaube ist auf die subjektive Gewissheit gestellt, die mit dem Bewusstsein der Schwächen des eigenen Urteils und der Irrtumsmöglichkeit zusammengeht. Auf die Dauer könnte sich ein solcher privater Glaube an die auch das Wunder herabrufende Fürbitte des Heiligen nicht halten, wenn er nicht durch objektive Beweise gestützt würde, die den letzten Grund für einen solchen Glauben durch das kirchliche Zeugnis legen. M. a. W.: Der in der Heiligenverehrung angelegte latente Wunderglaube bedarf einer Vergewisserung durch die Kirche. Diese kann selbstverständlich nicht für jeden einzelnen Fall einer von vom Gläubigen angenommenen wunderbaren Erhöhung vermittelt eines Heiligen gegeben werden. Aber sie muss grundsätzlich gegeben und erfolgt sein, d.h. dass die Kirche einmal und an entscheidender Stelle im Heiligsprechungsprozess unter Einsatz der päpstlichen Lehrautorität erklärt: der betreffende Diener Gottes hat seine wundererwirkende Fürbittkraft eingesetzt und bewährt.«

Scheffczyk sagt nicht, dass bei jedem Heiligen diese »wunderwirkende Fürbittkraft« gezeigt werden muss; denn, wie er später ausführt, »ein genereller Verzicht auf den Wunderbeweis im Heiligsprechungsprozess müsste den Erwartungshorizont der Gläubigen wesentlich einschränken, wenn nicht gänzlich aufheben.« Der fürbittenden Form der Heiligenverehrung mit ihrer Bereitschaft zur Annahme des Wunders wäre das Fundament entzogen. Doch kann man aus diesen Überlegungen in Bezug auf den Wunderverzicht bei der Heiligsprechung von Johannes XXIII. sagen, dass dieser Heiligsprechung etwas fehlt, nämlich die bei anderen Fällen erfolgte Anerkennung der wundererwirkenden Fürbittkraft.

L. Scheffczyk hat somit über die traditionelle Erklärung der Wunderforderung (Bestätigung durch den Himmel!) hinaus eine weitere Begründung aufgewiesen: Das Wunder steht in einem inneren Zusammenhang mit der Erfahrung der Gläubigen, dass die Heiligen Fürsprecher sind.

Diese Überlegungen lassen nur – um nicht zwei Klassen von Heiligsprechungen einzuführen – die Möglichkeit, zu warten und den Himmel um die Ermöglichung einer Heiligsprechung inständig zu bitten. Schon viele Selige wurden nicht Heilig gesprochen.

⁷ Wunder und Heiligsprechung, MThZ 32 (1981), 292-303; hier 296.

Bibliographie von
Prof. Dr. phil. Lic. theol. Lic. iur. can. Kurt Krenn
emeritierter Diözesanbischof von St. Pölten
(28. Juni 1936 – 25. Januar 2014)

1. Teil¹

Zusammengestellt von Wolfgang F. Rothe

1. Wissenschaftliche Publikationen

1.1. Monographien

- 1.1.1. Vermittlung und Differenz? / Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin (= Analecta Gregoriana, 121 [Series Facultatis Philosophicae / sectio B, 10]), Rom 1962, 320 Seiten.
- 1.1.2. Die Stunde des Laien / Laie und Priester zwanzig Jahre nach dem Konzil (= Sinn und Sendung, 1), St. Ottilien 1987, 208 Seiten (zusammen mit Liminski, Jürgen / Thomas, Hans / Cordes, Paul Josef / Gutiérrez, José Luis).
- 1.1.3. Priesterausbildung und Tiefenpsychologie, München 1990, 111 Seiten (zusammen mit Möde, Erwin).

1.2. Sammelwerke (als Herausgeber / Mitherausgeber)

- 1.2.1. Wesen und Weisen der Religion / Ehrengabe für Professor Dr. Dr. Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag, München 1969, 320 Seiten (zusammen mit Hörgl, Charlotte / Rauh, Fritz).
- 1.2.2. Der einfache Mensch in Kirche und Theologie (Linzer Philosophisch-Theologische Reihe, 3), Linz 1974, 269 Seiten.
- 1.2.3. Die wirkliche Wirklichkeit Gottes / Gott in der Sprache heutiger Probleme (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religionen und Ökumenik – Neue Folge, 30), Paderborn / München / Wien 1974, 188 Seiten.

1.3. Zeitschriften (als Herausgeber / Mitherausgeber)

- 1.3.1. Archiv für Religionspsychologie 13 (1978) bis 21 (1994) (zusammen mit Keilbach, Wilhelm: 14 [1980] bis 15 [1982]; zusammen mit Petri, Heinrich / Hirschlehner, Stefan: 17 [1985] bis 20 [1992]; zusammen mit Petri, Heinrich / Roth, Gottfried: 21 [1994]).

¹ Der zweite Teil der Bibliographie umfasst die pastoralen Publikationen sowie die Sammelwerke und erscheint im nächsten Heft dieser Zeitschrift.

- 1.3.2. Forum Katholische Theologie ab 1 (1985) (zusammen mit Scheffczyk, Leo / Ziegenaus, Anton: 1 [1985] bis 18 [2002]; zusammen mit Scheffczyk, Leo / Stickelbroeck, Michael / Ziegenaus, Anton: 19 [2003] bis 21 [2005]; zusammen mit Stickelbroeck, Michael / Ziegenaus, Anton: 22 [2006]; zusammen mit Hauke, Manfred / Stickelbroeck, Michael / Ziegenaus, Anton: ab 23 [2007]).

1.4. Artikel und publizierte Vorträge

- 1.4.1. »Theologie der Welt« und »Politische Theologie«:
Münchener Theologische Zeitschrift 20 (1969), 60–64.
- 1.4.2. Die Gottesfrage einer ametaphysischen Epoche:
Hörgl, Charlotte / Krenn, Kurt / Rauh, Fritz (Hg.): Wesen und Weisen der Religion (s. 1.2.1.) 248–266
- 1.4.3. Zur Vierten Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie in Würzburg (vom 8.9.–12.9.1969):
(1) Münchener Theologische Zeitschrift 21 (1970), 71–74;
(2) Archiv für Religionspsychologie 10 (1971), 325–331 (erweiterte Fassung).
- 1.4.4. Der simulierte Gott / Die Ingerenz von Simulation und Denkbareit in der Gottesfrage:
Münchener Theologische Zeitschrift 21 (1970), 359–363.
- 1.4.5. Mögliche Wandlungen des Monotheismus?:
Münchener Theologische Zeitschrift 21 (1970), 237–240.
- 1.4.6. Kritik der politischen Theologie / Anmerkungen zu einer kritischen Schrift von Hans Maier:
Münchener Theologische Zeitschrift 23 (1972), 367–373.
- 1.4.7. Umwelt und modernes Strukturbewusstsein / Grundsätzliches zu Technologie, Wachstum, Fortschritt und Planung / Interdisziplinärer Grundsatzentwurf (zusammen mit Krenn, Hilmar):
Informatika / Öffentlichkeitsorgan der Lehrkanzel für Statistik, angewandte Informatik und Bildungsökonomie der Johannes-Kepler-Hochschule in Linz 5 (1974), Nr. 9 (Dezember), 1–21.
- 1.4.8. Der springende Punkt / Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?:
(1) Krenn, Kurt (Hg.): Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (s. 1.2.3.), 159–185.
(2) Capax Dei (s. 3.2.), 37–73.
- 1.4.9. Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten:
Krenn, Kurt (Hg.): Der einfache Mensch in Kirche und Theologie (s. 1.2.2.), 249–269.

- 1.4.10. Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit / Thomas von Aquin zum Gedenken: *Theologie und Glaube* 64 (1974), 411–429 (1. Teil), und 65 (1975), 99–123 (2. Teil).
- 1.4.11. Probleme der Gesundheitserziehung aus theologischer Sicht / Vortrag gehalten anlässlich der österreichischen Schulärzte-Fortbildungstagung 1974: *Österreichische Ärztezeitung* 30 (1975), Nr. 7 (10. April), 453–454 und 463–466.
- 1.4.12. Soziologie, Theologie, Anthropologie: *Archiv für Religionspsychologie* 11 (1975), 160–168.
- 1.4.13. Ein neuer Weg / Überlegungen zu zwei Büchern von Walter Simonis: *Theologie und Glaube* 65 (1975), 220–226.
- 1.4.14. Geschichtsphilosophien und Utopien als Formen religiöser Verführung: (1) Reikerstorfer, Johann (Hg.): *Befreiter Mensch / Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung*, Wien 1976, 35–51. (2) *Capax Dei* (s. 3.2.), 263–287.
- 1.4.15. Eine profane Beschreibung des Bösen: *Archiv für Religionspsychologie* 12 (1976), 202–219.
- 1.4.16. Das »Systematische« in der Theologie / Versuch einer Kosten-Nutzen-Analyse: (1) *Theologie und Glaube* 66 (1976), 300–312. (2) *Capax Dei* (s. 3.2.), 133–150.
- 1.4.17. Überlegungen zur Frage der Normenfindung in der Ethik heute: Papenfuss, Dietrich / Söring, Jürgen (Hg.): *Transzendenz und Immanenz / Philosophie und Theologie in der veränderten Welt / Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie / Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn-Bad Godesberg veranstaltet vom 12. bis 17. Oktober 1976 in Ludwigsburg, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977*, 441–447.
- 1.4.18. Das Grundlegende der religionspsychologischen Konzeption Wilhelm Keilbachs / Darstellung und Reflexion: *Archiv für Religionspsychologie* 13 (1978), 11–20.
- 1.4.19. Es geht um die Menschen ...: (1) Breid, Franz (Hg.): *Vom Passivraum zum Hoffnungsgebiet / Festschrift »10 Jahre AKOM«*, Linz 1979, 26–33; (2) Regionalverein Donau-Böhmerwald (Hg.): *Mühlviertel / Zwischen Donau und Böhmerwald / Der Bezirk Rohrbach*, Rohrbach 2001, 143–152.
- 1.4.20. Das christliche Menschenbild / Vor Lehrern besprochen (Jahresversammlung des CLV des Bezirks Rohrbach): *Informatika / Öffentlichkeitsorgan des Instituts für Systemwissenschaften* 9 (1980), Nr. 16 (Dezember), 1–24.

- 1.4.21. Seele und Gewissen:
 (1) Archiv für Religionspsychologie 14 (1980), 37–44.
 (2) Capax Dei (s. 3.2.), 75–87.
- 1.4.22. Philosophische und theologische Reflexionen zum Menschenbild der Enzyklika »Redemptor hominis«:
 (1) Auer, Johann / Mußner, Franz / Schwaiger, Georg (Hg.): Gottesherrschaft – Weltherrschaft / Festschrift für Bischof Dr. Dr. h. c. Rudolf Graber zum Abschied von seiner Diözese Regensburg, Regensburg 1980, 159–170.
 (2) Capax Dei (s. 3.2.), 187–212.
- 1.4.23. Jeder Mensch ist einmalig und unwiederholbar / Festvortrag / gehalten anlässlich der 7. Tagung der hausapothekenführenden Ärzte Österreichs, Bad Mitterdorf 1981:
 Österreichische Ärztezeitung 36 (1981), Nr. 20 (25. Oktober), 1293–1301.
- 1.4.24. Katholizismus und die Philosophie des deutschen Idealismus:
 Langner, Albrecht (Hg.): Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland, Paderborn / München / Wien / Zürich 1982, 9–25.
- 1.4.25. Ein neuer Weg zu religiöser Erfahrung in der Enzyklika »Redemptor hominis« von Johannes Paul II.:
 Archiv für Religionspsychologie 15 (1982), 45–57.
- 1.4.26. Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie / Zur Notwendigkeit der Erfahrung:
 (1) Courth, Franz / Schäfer, Philipp / Ziegenaus, Anton (Hg.): Veritati Catholicae / Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, Aschaffenburg 1985, 63–88.
 (2) Capax Dei (s. 3.2.), 151–185.
- 1.4.27. Die Frage nach der Wirklichkeit / Die ursprüngliche Einheit von Ethik und Wissenschaft im Menschen:
 (1) Beran, Helmut / Pichler, Franz (Hg.): Beiträge zur Systemforschung / Von den humanistischen Naturwissenschaften zur Renaissance des Integralen Humanismus (= Linzer Universitätsschriften / Festschriften, 4), Wien / New York 1985, 155–167.
 (2) Capax Dei (s. 3.2.), 17–36.
- 1.4.28. Die Sünde im Licht der personalen Gottesbeziehung des Menschen / Die theologischen Grundlinien des Apostolischen Schreibens »Reconciliatio et poenitentia« von Papst Johannes Paul II.:
 Klerusblatt 65 (1985), 189–196.
- 1.4.29. Das Verhältnis von instrumenteller und wesentlicher Vernunft als das Problem der Metaphysik in der Theologie / Ein Beitrag zum Studium der Philosophie im Theologiestudium:
 Forum Katholische Theologie 1 (1985), 264–285.

- 1.4.30. Was prägt und was verändert Papst Johannes Paul II. am theologischen Bewußtsein in der Kirche?:
Theologisches 15 (1985), 6327–6336.
- 1.4.31. Volkskirche und Service-Gesellschaft:
Lebendige Seelsorge 37 (1986), 218–225.
- 1.4.32. Gemeinsamkeit der Würde – Verschiedenheit des Dienstes / Zur theologischen Rationalität des Unterschiedes von Priester und Laie:
Liminski, Jürgen / Thomas, Hans / Cordes, Paul Josef / Krenn, Kurt / Gutiérrez, José Luis: Die Stunde des Laien / (s. 1.1.2.), 107–145.
- 1.4.33. Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie / Festvortrag für Bischof Josef Stimpfle am 29.10.1988 in Augsburg:
Forum Katholische Theologie 5 (1989), 51–65.
- 1.4.34. Des Menschen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung als theologisches Paradigma Mariens:
Coreth, Anna / Fux, Ildefons (Hg.): Servitium Pietatis / Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer zum 70. Geburtstag, Maria Roggendorf 1989, 68–88.
- 1.4.35. Zur Situation heutiger Theologie angesichts einer Neuevangelisierung Europas (= Vortrag gehalten am 30. August 1989 im Rahmen der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises in Aigen):
(1) Der 13. 5 (1989), Nr. 10 (13. Oktober), Beilage;
(2) Breid, Franz (Hg.): Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums / Neuevangelisierung / Referate der Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises, St. Ottilien 1990, 239–277.
(3) Capax Dei (s. 3.2.), 215–239.
- 1.4.36. Die wissenschaftliche Ausbildung des Priesters von heute (= Vortrag gehalten am 26. Januar 1990 im Priesterseminar der Erzdiözese Wien):
Krenn, Kurt / Möde, Erwin: Priesterausbildung und Tiefenpsychologie(s. 1.1.3.), 7–31.
- 1.4.37. Überlegungen zur Wirklichkeitsfähigkeit einer wissenschaftlichen Religionspsychologie (= Vortrag gehalten am 12. Dezember 1985 im Rahmen der Eröffnungstagung des »Instituts für Psychosymbolik und Ausbildungsstätte für Religionspsychologen IPV e. V.« in München):
ebd. 35–46.
- 1.4.38. Die Auferstehung der Kirche in Osteuropa und ihre Kenosis:
(1) Der 13. 7 (1990), Nr. 6 (13. Juni), 10, Nr. 7/8 (13. Juli), 8–11, und Nr. 9 (13. September), 4–5;
(2) Una Voce Austria (Hg.): »Et portae inferi non praevalent adversus eam« (Mt 16, 18) / Festschrift 25 Jahre Una Voce Austria, Mannswörth 1992, 12–22;

- (3) Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität in Lublin / Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein (Hg.): *Ethos / Sonderausgabe Nr. 1* 1993, Lublin 1993, 115–129.
- 1.4.39. Der theologische Begriff der Schuld:
Kaluza, Hans Walter / Köck, Heribert Franz / Schambeck, Herbert (Hg.): *Glaube und Politik / Festschrift für Robert Prantner*, Berlin 1991, 41–52.
- 1.4.40. »Wer sie hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus und ihn, der Christus gesandt hat« / Gedanken zu Weihe und Amt des Bischofs:
Kleindienst, Eugen / Schmuttermayr, Georg (Hg.): *Kirche im Kommen / Festschrift für Bischof Josef Stimpfle*, Frankfurt am Main / Berlin 1991, 531–552.
- 1.4.41. Die theologischen Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung:
Unio Cor Jesu (Hg.): *Siehe dieses Herz / Studentagung über die Herz-Jesu-Verehrung (= Cor ad Cor / Schriften im Dienst der Herz-Jesu-Verehrung, 2)*, Maria Roggendorf 1993, 11–25.
- 1.4.42. Unus in Christo / Johannes Paul II. 15 Jahre im Dienst der Kirche als Statthalter Christi und Nachfolger des hl. Petrus (= Vortrag gehalten am 22. Oktober 1993 an der Katholischen Universität Lublin):
Der 13. 10 (1994), Nr. 2 (13. Februar), 23–26, Nr. 3 (13. März), 17–18 und Nr. 4 (13. April), 19–20.
- 1.4.43. Freiheit und Gehorsam in der Kirche:
Rovira, German (Hg.): *Maria / Gehorsam und Freiheit im Urbild der Kirche*, Aschaffenburg 1994, 61–72.
- 1.4.44. Das genuine Jesus- und Kirchenbild und seine heutigen Verzerrungen (= Vortrag gehalten am 28. August 1996 im Rahmen der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996 des Linzer Priesterkreises in Aigen):
(1) Breid, Franz (Hg.): *Die Kirchenkrise / Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 1996, 198–217;
(2) *Der 13.* 12 (1996), Nr. 9 (13. September), 2–3, Nr. 10 (13. Oktober), 2–3, Nr. 11 (13. November), 2, und 13 (1997), Nr. 1 (13. Januar), 2–3.
- 1.4.45. Die Gottesfrage im Zusammenwirken von Vernunft und Entscheidung des Menschen:
Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.): *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849–1999*, Wien 1999, 147–160.
- 1.4.46. Söhne im Sohn / Zum allgemeinen Heilswillen Gottes:
Kapellari, Egon / Schambeck, Herbert (Hg.): *Diplomatie im Dienst der Seelsorge / Festschrift zum 75. Geburtstag von Nuntius Erzbischof Donato Squicciarini*, Graz / Wien / Köln 2002, 102–108.
- 1.4.47. Gemeinschaft im Handeln bedarf der Einheit in der Glaubenslehre:
(1) *Der 13.* 28 (2012), Nr. 2 (13. Februar), 23, Nr. 3 (13. März), 23–24, Nr. 4 (13. April), 24, Nr. 5 (13. Mai), 24, und Nr. 6 (13. Juni), 22.

(2) Capax Dei (s. 3.2.), 241–252.

- 1.4.48. Zum Verhältnis von Wahrheit und Freiheit / Der Begriff der Toleranz und das Lebensgefühl unserer Zeit:
Capax Dei (s. 3.2.), 89–105.
- 1.4.49. Existiert Gott? / Die wirkliche Wirklichkeit Gottes als Herausforderung der Theologie:
Capax Dei (s. 3.2.), 109–132.
- 1.4.50. Gewissen und Wissenschaft / Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Technik:
Capax Dei (s. 3.2.), 253–261.

1.5. Lexikonartikel

- 1.5.1. Kantianismus:
Rahner, Karl u. a. (Hg.): *Sacramentum mundi / Theologisches Lexikon für die Praxis, Zweiter Band (Existentialphilosophie bis Kommunismus)*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1968, 1034–1040.
- 1.5.2. Agnostizismus:
Buchberger, Edeltraud / Suk, Walter (Hg.): *Kleines Soziallexikon / 221 (2. Auflage: 236) Stichworte zu Politik und Gesellschaft, Linz 1974 (2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage: Linz 1982), 6 (2. Auflage: 8).*
- 1.5.3. Atheismus, atheistisch:
ebd., 9–10 (2. Auflage: 15–16).
- 1.5.4. Positivismus:
ebd., 79–80 (2. Auflage: 119).
- 1.5.5. Pragmatismus:
ebd., 80 (2. Auflage: 119).
- 1.5.6. Theologie:
ebd., 101.
- 1.5.7. Transzendenz:
ebd., 103 (2. Auflage: 157).
- 1.5.8. Anthropologie:
Klose, Alfred / Mantl, Wolfgang / Zsifkovits, Valentin (Hg.): *Katholisches Soziallexikon, Innsbruck / Wien / München / Graz / Köln 1980, 70–75.*
- 1.5.9. Mensch:
ebd., 1770–1776.
- 1.5.10. Menschenwürde:
ebd., 1798–1803.
- 1.5.11. Philosophie:
ebd., 2113–2123.

- 1.5.12. Spiritualismus:
ebd., 2849–2852.

1.6. Rezensionen

- 1.6.1. Holz, Harald: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik* (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie / Philosophische Reihe, 3), Mainz 1966: *Münchener Theologische Zeitschrift* 19 (1968), 135.
- 1.6.2. Splett, Jörg: *Der Mensch in seiner Freiheit* (= *Unser Glaube / Christliches Selbstverständnis heute*, 1), Mainz 1967: *Münchener Theologische Zeitschrift* 19 (1968), 140–141.
- 1.6.3. Hiller, Egmont: *Humanismus und Technik*, Düsseldorf 1966: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 116 (1968), 198.
- 1.6.4. Schlette, Heinz Robert: *Christen als Humanisten* (= *Theologische Fragen heute*, 11), München 1967: *Münchener Theologische Zeitschrift* 19 (1968), 235–236.
- 1.6.5. Seybold, Michael: *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton* (= *Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien*, 21), Paderborn 1967: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 117 (1969), 86.
- 1.6.6. Schulz, Winfried: *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis / Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung* (= *Analecta Gregoriana*, 173), Rom 1969: *Münchener Theologische Zeitschrift* 23 (1972), 306–308.
- 1.6.7. Keilbach, Wilhelm: *Religiöses Erleben / Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie* (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik / Neue Folge*, 27), Paderborn / München / Wien 1973:
(1) *Münchener Theologische Zeitschrift* 25 (1974), 76–78;
(2) *Archiv für Religionspsychologie* 11 (1975), 291–292 (erweiterte Fassung).
- 1.6.8. Pöll, Wilhelm: *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, München 1974: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975), 183–184.
- 1.6.9. Keilbach, Wilhelm: *Religion und Religionen / Gedanken zu ihrer Grundlegung* (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik / Neue Folge*, 35), Paderborn / München / Wien 1976:
(1) *Münchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978), 213–214;
(2) *Archiv für Religionspsychologie* 13 (1978), 298–299.
- 1.6.10. (So werden Ketzer zu Kirchenlehrern / Zu Hans Küngs neuem Buch über die Gottesfrage der Neuzeit) Küng, Hans: *Existiert Gott? / Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978:
(1) *Rheinischer Merkur* 32 (1978), Nr. 18 (5. Mai), 17.

(2) Theologisches 8 (1978), 2807–2811.

- 1.6.11. Moritz, Carl Philipp u. a. (Hg.): *Gnothi sauton / oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, zehn Bände, Berlin 1783–1793 (neu herausgegeben von Bennholdt-Zhomsen, Anke / Guzzoni, Alfredo, Lindau 1978–1979) (zusammen mit Keilbach, Wilhelm): *Archiv für Religionspsychologie* 14 (1980), 305–306.

1.7. Verschiedenes

- 1.7.1. Vorwort des Herausgebers:
Krenn, Kurt (Hg.): *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie* (s.1.2.2.), 5–6.
- 1.7.2. Vorwort:
Krenn, Kurt (Hg.): *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes* (s. 1.2.3.), 7–10.
- 1.7.3. Wilhelm Keilbach zum siebzigsten Geburtstag / Vorwort:
Archiv für Religionspsychologie 13 (1978), 5–8.
- 1.7.4. Zum Geleit:
Rovira, German: *Die Erhebung des Menschen zu Gott / Christliches Gottesbild und christliches Menschenbild*, Salzburg / München 1979, 7–8.
- 1.7.5. Hjalmar Sundén zum siebzigsten Geburtstag / Vorwort (zusammen mit Keilbach, Wilhelm):
Archiv für Religionspsychologie 14 (1980), 5–6.
- 1.7.6. Vorwort (zusammen mit Keilbach, Wilhelm):
Archiv für Religionspsychologie 15 (1982), 5–6.
- 1.7.7. In memoriam Wilhelm Keilbach / Vorwort des Herausgebers:
(1) *Archiv für Religionspsychologie* 16 (1983), 6–10.
(2) *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), 49–53.
- 1.7.8. Zum Geleit:
Archiv für Religionspsychologie 17 (1985), 7–9.
- 1.7.9. Ein Offener Brief an die Verfasser und Unterzeichner der »Kölner Erklärung«:
(1) *Wiener Kirchenzeitung* 141 (1989), Nr. 5 (5. Februar), 11;
(2) *Der 13.* 5 (1989), Nr. 2 (13. Februar 1989), 8–9;
(3) *Theologisches* 19 (1989), 115–117.
- 1.7.10. Vorwort:
Archiv für Religionspsychologie 20 (1992), 5–7.
- 1.7.11. Die »Gemeinsame Erklärung« / Stellungnahme:
Der 13. 16 (2000), Nr. 11 (13. November), 15.
- 1.7.12. Glückwunsch an Leo Scheffczyk (zusammen mit Ziegenaus, Anton):
Forum Katholische Theologie, 17 (2001), 1.

Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her

Eine Münchener Tagung zur Ekklesiologie Joseph Ratzingers

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Erzbischof Gerhard Ludwig Müller, der jetzige Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, hat im Jahr 2010 – in Verbindung mit dem Regensburger »Institut Papst Benedikt XVI.« – zwei umfangreiche Teilbände der »Gesammelten Schriften« Joseph Ratzingers (JRGS) herausgegeben. Die beiden Teilbände enthalten alle Veröffentlichungen des heutigen Papstes zum Thema »Kirche« aus den Jahren zwischen 1956 und 2005.¹ Anlässlich der Publikation dieser beiden Bände über die ekklesiologischen und ökumenischen Arbeiten Joseph Ratzingers fand in der Katholischen Akademie in München ein Symposium statt. Christian Schaller, der Stellvertretende Direktor des Regensburger »Institut Papst Benedikt XVI.«, hat die Vorträge dieser Tagung publiziert.² Im Vorwort des Buches betont Schaller, dass Joseph Ratzinger mit seinem Engagement für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der einen Kirche Jesu Christi »entscheidende Etappen im ökumenischen Gespräch mit den evangelischen, anglikanischen und orthodoxen Christen vorbereitet«³ hat. Den »Kulminationspunkt« der Ekklesiologie Ratzingers könne man in seiner programmatischen Aussage »Kirche ist Volk Gottes vom Leib Christi her« aus dem Jahr 1963 entdecken. Damit wird das Wesen der Kirche als Universalkirche, Ortskirche und kultische Versammlung sichtbar.

1. Biblische und systematische Zugänge zum Thema

Im ersten Teil der Publikation (15–219) werden biblische und systematische Zugänge zur Thematik »Kirche ist Volk Gottes vom Leib Christi her« aufgegriffen: Der Bochumer Neutestamentler Thomas Söding macht in seinem Aufsatz »Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische Analyse« (16–42) darauf aufmerksam, dass Ratzinger die Evangelien – seinem Ansatz einer kanonischen Exegese entsprechend – im Horizont der Gottesgeschichte Israels und des Glaubens der Kirche liest. Die Schlüsselbegriffe sind dabei folgende: das Leben der Gläubigen, das Zeugnis der Wahrheit und die Gemeinschaft des Dienstes. Ratzingers Beiträge zur Ekklesiologie sind »im argumentativen Kern durchwegs Exegese« (23). Der emeritierte Papst treibt – wie vom Zweiten Vatikanum vorgezeichnet – in theologischer Absicht »ei-

¹ Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Erster und Zweiter Teilband (JRGS Bd. 8/1 und 8/2), Freiburg 2010.

² Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger, (RaSt 4), Regensburg 2011. (Direkte Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Publikation.)

³ Chr. Schaller (Hg.), Kirche (Anm. 2), 9–13, hier 11.

genhändige Exegese«. Das macht seine Ekklesiologie »theologisch haltbar und ökumenisch fruchtbar«. ⁴ Wer mit so klaren Worten wie Joseph Ratzinger der Bedeutung der Exegese proklamiert, weckt – so Söding – hohe Erwartungen an eine hermeneutisch reflektierte, kirchlich engagierte Exegese. Ratzingers neutestamentlicher Ansatz von Kirche besteht darin, dass er die Kirche von Christus, das Amt von der Diakonie, die Liturgie vom Sakrament her versteht. Die Ekklesiologie des emeritierten Papstes ist eine eucharistische Ekklesiologie. ⁵

Joseph Ratzinger verweist – so der Eichstätter Neutestamentler Lothar Wehr in seiner Abhandlung »Die Werke der Barmherzigkeit in Mt 25,31–46 und die Frage nach dem Heil für die Nichtchristen« (43–54) – häufig auf die Darstellung des Weltgerichts in Mt 25. Diese Perikope dient Ratzinger als biblische Grundlage für die kirchliche Lehre vom »votum ecclesiae«, also von der unbewussten Ausrichtung des Menschen auf Christus hin, die sich in Werken der Liebe zeigt. An anderer Stelle sieht Joseph Ratzinger in dieser Schriftstelle einen Aspekt ausgesagt, der nach dem Neuen Testament den Christen ausmache. Christ ist derjenige, der die Liebe verwirklichte. Zum Christen gehört auch die Bereitschaft, seine eigene Begrenztheit anzuerkennen und sich von Christus mit seiner Gnade beschenken zu lassen. Wehr weist darauf hin, dass die Perikope in der Exegese umstritten ist. »Es wird bezweifelt, dass sie überhaupt von einem allgemeinen Weltgericht handelt, und behauptet, sie spreche von einem Gericht nur über Christen« (44). Es gebe gute Gründe für die Annahme, dass es sich um einen »katechetisch orientierten Gerichtsdialog« handelt. Der Text gebe nicht her, dass es neben dem Bekenntnis zu Christus einen zweiten Heilsweg für Nichtgläubige im alleinigen Tun von Mitmenschlichkeit gebe. Positiv formuliert: Die Glaubenden werden auf Gedeih und Verderb auf Mitmenschlichkeit verpflichtet. Wehr stellt fest, dass dieser Gerichtsdialog innerhalb seiner ursprünglichen Kommunikationssituation »keine Reflexion über mögliche Wege der Heiden zum ewigen Heil« (53) darstellt. Er will vielmehr Christen zu Werken der Barmherzigkeit motivieren. Die Matthäus-Gemeinde war eine »missionarische Gemeinde«. Heute können wir – so die These Wehrs – den Gerichtsdialog in Mt 25 für die Frage einer möglichen Hinordnung von Nichtglaubenden auf Christus »in Anspruch nehmen, indem wir die bei Matthäus vorhandenen Ansatzpunkte weiter ausziehen« (53).

Walter Kardinal Kasper kommentiert in seinem Beitrag (55–66) die von Joseph Ratzinger 1960 veröffentlichte Abhandlung »Die christliche Brüderlichkeit«. ⁶ Bei dieser Studie handelt es sich »bei aller Gelehrtheit um einen jugendlichen Text, der einen wachen Geist zeigt« (55). Das Thema der christlichen Brüderlichkeit eignet sich wie kaum ein anderes, um »Identität als Universalität zu behandeln« (57). Der vor über 50 Jahren verfasste Beitrag enthält ein »lohnendes Gesprächsangebot« und kann »noch immer grundsätzliche wie praktische Probleme ansprechen« (66).

⁴ Th. Söding, in: Schaller, Kirche (Anm. 2), 23. – Vgl. auch Kurt Koch, Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI., (RaSt 3), Regensburg 2010, 146–158.

⁵ Vgl. auch K. Koch, Eucharistie – Sakrament der Liebe. Hinweise zum Nachsynodalen Schreiben von Papst Benedikt XVI., in: ders. (Hg.), Das Geheimnis (Anm. 4), 289–293.

⁶ Jetzt in: JRGS Bd. 8/1, 37–101.

Paul Josef Kardinal Cordes stellt in seinem Aufsatz »Das Charisma der neuen geistlichen Bewegungen in der Sicht Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI.« (67–101) den Aufbruch neuer geistlicher Gemeinschaften in den Mittelpunkt seiner Ausführungen und beschreibt damit einen Weg, der für die Kirche eine neue, zusätzliche Form ihres Apostolats eröffnet. Für Joseph Ratzinger beinhaltet vitales Glaubensleben zwingend Erneuerung und Wandlung. Die Idee kirchlicher Erneuerung verbindet sich in unserer Zeit zunehmend mit dem Begriff der »Neuevangelisierung«, der zu einem Schlüsselwort im Pontifikat Johannes Pauls II. geworden ist. Hans Urs von Balthasar, der beste Kenner theologischer und spiritueller-heilsgeschichtlicher Strömungen, konstatierte 1985 Grundsätzliches und Aktuelles zum Aufbruch der geistlichen Bewegungen. Johannes Paul II. gelangte zu der Einsicht, dass die geistlichen Bewegungen stärkerer Förderung bedürfen. Aufgrund bestimmter »Kinderkrankheiten« dieser Bewegungen gab es auf Seiten von Bischöfen einige Reserven ihnen gegenüber. Kardinal Ratzinger hat in zwei wichtigen Veröffentlichungen die Theologie und das pastorale Gewicht der geistlichen Bewegungen durchleuchtet (z. B. Neukatechumenat, »Communione e Liberazione«, »Charismatische Erneuerung«). Im Rahmen von Theologie und kirchlicher Struktur haben die neuen Bewegungen inzwischen – so Kardinal Cordes – ihren Platz gefunden.⁷

Erzbischof Gerhard Ludwig Müller erläutert in seinem erhellenden Beitrag »Kirche Jesu Christi – verwirklicht in der katholischen Kirche« (102–117) auf der Grundlage der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (»Lumen gentium«, Nr. 8) das berühmt gewordene »subsistit in«. Der katholische Kirchenbegriff besagt, dass die Kirche in Christus universales Sakrament des Heils ist.⁸ Der reformatorische Kirchenbegriff hingegen bringt zum Ausdruck, dass die Kirche Kreatur des Wortes Gottes ist. Damit haben wir es mit »zwei nur schwer kompatiblen Ansätzen« (104) zu tun. Das Problem im ökumenischen Gespräch zwischen Katholiken und Evangelischen besteht in der Frage der Zuordnung von Kirche als unsichtbarer Gnadengemeinschaft und Kirche als der sichtbaren hierarchischen Gesellschaft. Luther geht aus von der inneren Erfahrung der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott im persönlichen Gewissen und im Glauben. Die Rede von der sakramentalen Struktur der Kirche erscheint ihm als die Begründung eines klerikalen Herrschaftssystems, das die Heilsmittelbarkeit der Christen in Frage stellt. Die Kirche geht – so der Reformator – je neu hervor aus dem Wort und Geist Gottes. Das katholische Kirchenverständnis hingegen setzt bei der Inkarnation an. Es geht »nicht nur um die Rechtfertigung des Sünders als dem alleinigen Konstruktionspunkt des Gottesverhältnisses, sondern um das Gesamtverhältnis der Menschheit zu Gott als Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung« (109). Christus bleibt immer der einzige Mittler der

⁷ Ich verweise auch auf folgende Publikation: Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien*, München 2007.

⁸ Vgl. Josef Kreiml, *Die Kirche als sacramentum mundi*, in: Peter Hofmann u. a. (Hg.), *Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Paderborn 2013, 77–86.

Gnade,⁹ während der geweihte Diener Christi (Bischof und Priester) das sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit der Kirche mit Christus und den Gläubigen einer Ortskirche (Bistum) und Pfarrei darstellt.¹⁰ Die unterschiedlichen Ansätze im Verständnis des Wesens der Kirche führen im ökumenischen Gespräch zu unterschiedlichen Konzepten von der Einheit der Kirche. Innerhalb des reformatorischen Kirchentypus gibt es das Modell der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bei bleibender Getrenntheit im Bekenntnis und in der Kirchenverfassung. Da die sichtbare Kirche – nach katholischem Verständnis – die Gemeinschaft mit Gott durch ihre sakramentalen Vollzüge vermittelt, ist die Einheit in Lehre, Leben und Verfassung notwendiger Ausdruck der Sendung der Kirche.¹¹ Zu den konstitutiven Elementen der Kirche gehören die Heilmittel von Wort und Sakrament und der Sendungsauftrag an die Apostel und ihre Nachfolger. Der Anfang der Einheit ist – so der Präfekt der Glaubenskongregation – »schon sakramental gegeben, aber er wird sich erst vollenden, wenn wir auch im eucharistischen Mysterium und in der apostolischen Gestalt der Kirche zusammenfinden« (117).

Der Frankfurter Dogmatiker Siegfried Wiedenhofer weist in seinem Aufsatz »Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger« (118–152) darauf hin, dass das Kirchenthema zu den theologischen Fragen gehört, mit denen sich Ratzinger am intensivsten auseinandergesetzt hat. Die Kirche ist als Gemeinschaft der Glaubenden Heilssakrament Gottes für die Welt. Der junge Ratzinger erkennt die Defizite der neuzeitlichen Apologetik und greift deshalb auf ein biblisch-patristisches Kirchenverständnis zurück. Kirche ist das wirksame Zeichen und Zeugnis der schöpferischen, erlösenden und vollendenden Nähe Gottes in Jesus Christus und seinem Heiligen Geist. In der Nachkonzilszeit plädiert Ratzinger – so Wiedenhofer – für eine wirkliche Erneuerung der Kirche, die etwas anderes bedeutet als oberflächliche Modernisierung. In einer Zeit gravierender Umbrüche ist die Unterscheidung der Geister notwendig. Da nach Ratzingers Einschätzung viele Reformbemühungen in eine falsche Richtung zu gehen drohen, muss die Frage nach der Identität des Christlichen gestellt werden. Eine wirkliche Kirchenreform hat mit einer Anpassung an den Zeitgeist nichts zu tun. Joseph Ratzinger stellt in den Jahren nach dem Konzil verstärkt die Frage nach der Identität, der Kontinuität und dem Wahrheitsanspruch des Glau-

⁹ Vgl. auch Christoph Kardinal Schönborn, Zu den Quellen des christologischen Denkens im Werk von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., (RaSt 6), Regensburg 2013, 93–108 und Helmut Hoping, Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers, in: Michaela Christine Hastetter / ders. (Hg.), Ein hören-des Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., (RaSt 5), Freiburg 2012, 62–73.

¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Kündler des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes, (JRGS Bd. 12), Freiburg 2012.

¹¹ Vgl. auch Bernhard Körner, Übereignung an die Kirche als Grundakt der Glaubenserkenntnis. Joseph Ratzinger im Vergleich mit Max Seckler, in: M. Heim / J. C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie (Anm. 9), 63–78.

bens.¹² Er warnt vor einer fortschreitenden Horizontalisierung des Kirchenverständnisses. Wiedenhofer verweist auch auf die »innere Lebendigkeit« des Kirchenbegriffs bei Ratzinger.

Der Würzburger Fundamentaltheologe Wolfgang Klausnitzer zeigt in seiner Abhandlung (»Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers«; 153–195) in genauen Textanalysen, wie Ratzinger die Spitzenaussagen des katholischen Dogmas zum Papstamt (in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Pastor aeternus« von 1870) interpretiert. Ratzinger versucht – innerhalb eines breiten Konsenses heutiger katholischer Theologie – den Primat des Bischofs von Rom nicht durch die Exegese einzelner isolierter neutestamentlicher Primatstexte, sondern durch die Reflexion auf die Stellung des Petrus im Neuen Testament insgesamt biblisch zu begründen. Die theologischen Aussagen Ratzingers zum Wesen und Inhalt des päpstlichen Primats finden sich vor allem in seiner Stellungnahme zu Kapitel 3 von »Lumen gentium«. Der emeritierte Papst gehört – so Klausnitzer – zu den Konzilstheologen, die während des Zweiten Vatikanums und unmittelbar danach am wirksamsten eine *Communio*-Ekklesiologie und den Gedanken der bischöflichen Kollegialität vertreten haben. Der »Kern des Papst- und des Bischofsamtes« (185) besteht für Joseph Ratzinger im Zeugnis für Jesus Christus und seine Botschaft.

Der irische Theologe Vincent Twomey, emeritierter Professor am St. Patrick's College in Maynooth, weist in seinem Beitrag »Zum Primat des Bischofs von Rom« (196–201) darauf hin, dass beim Regensburger Professor Joseph Ratzinger drei Doktoranden über das Thema des päpstlichen Primats gearbeitet haben. Als gemeinsames Ergebnis dieser Studien hält Twomey fest, dass das Petrusamt nicht nur als Garant für die Lehre der Kirche zu verstehen ist, sondern auch als »Garant für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche dem Staat gegenüber« (197).

Der römische Theologe Achim Buckenmaier untersucht in seinem Aufsatz den theologischen Status der Bischofskonferenzen im Licht der *Communio*-Ekklesiologie (202–219): Gegen eine theologische Aufwertung der Bischofskonferenz als »Zwischeninstanz« zwischen Ortsbischofen und Papst wurden oft die Einwände vorgebracht, damit könnten nationalkirchliche Strömungen gefördert und die singuläre Verantwortung des bischöflichen Amtes als einer Einrichtung göttlichen Rechts untergraben werden. *Communio* als Leitgedanke übersetzt das Faktum der gemein-

¹² Wichtige Gesichtspunkte dazu nennt auch Maximilian Heim OCist, *Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Streiflichter auf die Theologie Joseph Ratzingers, in: ders. / J. C. Pech (Hg.), *Zur Mitte der Theologie* (Anm. 9), 165–194. – Vgl. jetzt auch Joseph Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Formulierung – Vermittlung – Deutung. Erster und Zweiter Teilband (JRGS Bd. 7/1 und 7/2), Freiburg 2012. – Vgl. außerdem Ralph Weimann, *Hermeneutik der Reform als Erneuerung in Kontinuität*, in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 4, Regensburg 2011, 59–82; auch Ralph Weimann, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger*. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012 und Peter Hofmanns Besprechung dieser römischen Dissertation in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 5, Regensburg 2013, 121–124. – Verwiesen sei auch auf Matthias Eller, *Veritas creatrix incarnata*. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers, Münster 2011 und meine Besprechung dieser römischen Lizentiatsarbeit in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 5, Regensburg 2013, 129–132.

schaftlichen Sendung der Apostel durch Jesus ins Heute. Nach dem *Motu proprio* »Apostolos suos« (1998) ist die Bischofskonferenz ein adäquates Instrument, um die Bischöfe und das Kirchenvolk in Gemeinschaft mit der universalen Kirche zu halten. Buckenmaier verweist besonders auf die Dimension des Personalen in der Ekklesio-logie. In der Bischofskonferenz kommen primär nicht Funktionsträger, sondern Bischöfe als glaubende Personen zusammen. Für die Bischofskonferenz gilt das Kriterium der Einmütigkeit. Diese ist als theologische Qualität nicht durch endlose Diskussionen zu erreichen, sondern nur »durch Konzentration aller auf das, was die Kirche tun soll« (218).

2. Beiträge und Anfragen zur ökumenischen Fragestellung

Der zweite Teil der Publikation (»... dass wir nicht selber machen wollen, was nur der wiederkehrende Christus machen kann«; 221–414) enthält Beiträge und Anfragen im ökumenischen Kontext: Der evangelische Münchener Systematiker Gunter Wenz kommt in seinem Beitrag »Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation« (222–253) zu dem Ergebnis, dass der emeritierte Papst seit seiner Dissertation über Augustins Lehre von der Kirche (1951)¹³ immer wieder »mit leidenschaftlicher Emphase« (225) den leibhaften Zusammenhang betont, der die Kirche mit dem Leib Christi verbindet und sie zum Sakrament des Seins Gottes in der Welt werden lässt. In der Feier der Eucharistie ist der Leib Christi wirklich gegenwärtig und die Kirche selbst wahrhaft Leib Christi, durch welchen die Kirchenglieder zum Volk Gottes zusammengefügt werden. In seinem berühmten gewordenen Grazer Vortrag von 1976¹⁴ hat Ratzinger die These vertreten, die Trennung von orthodoxer Ostkirche und katholischer Westkirche habe »die kirchliche Einheitsstruktur nicht zerstört« (230). Ratzingers Ton gegenüber der Orthodoxie sei »bei allen Unterschieden auf Ausgleich gestimmt«. Die Trennung zwischen Katholiken und Protestanten müsse jedoch als »eine Kirchentrennung unter den Bedingungen eines strukturellen Prinzipiengegensatzes« (235) beurteilt werden. Zur altkirchlichen Grundform gehört nach Ratzinger das bischöfliche Amt apostolischer Nachfolge, »welches kraft sakramentaler Weihe die Einheit mit dem Ursprung verkörpert« (236). In einem weiteren Schritt versucht Wenz, das innere Verhältnis zwischen Gottesdienstgemeinde, bischöflich verfasster Einzelkirche und universalkirchlicher Einheit zu klären.

Wolfgang Thönissen, Professor für ökumenische Theologie in Paderborn, macht in seinem Aufsatz (»Katholizität als Strukturform des Glaubens. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche«; 254–275) darauf aufmerksam, dass Ratzinger »zu den ökumenisch wir-

¹³ Vgl. jetzt: Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, (JRGS Bd. 1), Freiburg 2011.

¹⁴ Jetzt in: JRGS Bd. 8/2, 717–730 (unter dem Titel »Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus«).

kungsvollsten katholischen Theologen der Gegenwart«¹⁵ gehört. Das Traditionsprinzip ist für den emeritierten Papst das Formalprinzip, durch das die Kirchenbindung der Heiligen Schrift, also ihre Katholizität zum Ausdruck kommt. Die Bindung an die Tradition dient einzig dem Zweck, die Schrift als Offenbarung Gottes an die Verkündigung in der lebendigen Kirche (Sendung und Vollmacht) zu binden. Die Einheit der Kirche ist nach Ratzinger ein zentrales Element der aus der Offenbarung hervorgehenden sakramentalen Gemeinschaft mit Gott. Benedikt XVI. sieht eine fundamentale ökumenische Aufgabe darin, das nur Menschliche in den Trennungen zu erkennen und zu überwinden. Eine schwierige Frage des ökumenischen Miteinanders besteht darin, unterscheiden zu lernen zwischen eigenen Ideen und dem, was aus der Offenbarung empfangen wurde und deshalb nicht manipuliert werden kann. Bezüglich der angestrebten Einheit mit den orthodoxen »Schwesterkirchen« stellt Ratzinger fest, dass der Plural von Kirchen in ein richtiges Verhältnis zum Singular »die Kirche« zu bringen ist. Bezugspunkt für eine evangelisch-katholische Verständigung müssen die lutherischen Bekenntnisschriften sein. Der emeritierte Papst sieht ein Problem in der von Luther und anderen Reformatoren vorgenommenen »Absolutsetzung der religiösen Erfahrung« (270), die das objektive Bekenntnis der Kirche als Norm für den Glauben in Frage stellt. In seinem ökumenischen Grundentscheid hält Joseph Ratzinger die richtige Verhältnisbestimmung von Wort Gottes, Zeugnis des Glaubens und Zeugenschaft in der Kirche und ihrem Amt für unverzichtbar.

Theodor Dieter, der Direktor des Instituts für ökumenische Forschung in Strassburg, weist in seiner Abhandlung (»Die Eucharistische Ekklesiologie Joseph Ratzingers – eine lutherische Perspektive«; 276–316) darauf hin, dass bereits der Doktorand Ratzinger mit einer »erstaunlichen Sicherheit im theologischen Urteil« die Aporien in der Ekklesiologie seiner Zeit durch den Rückgriff auf das Zeugnis der Schrift und der Kirchenväter zu überwinden suchte. Dieter vertritt die These, dass sich Ratzingers Eucharistische Ekklesiologie mit der Ekklesiologie Luthers berührt. Luther ist »weit davon entfernt, Kirche auf Ortsgemeinde zu reduzieren; vielmehr legt er immer wieder ebenso selbstverständlich wie energisch die universale Dimension der Kirche dar« (293). Ratzinger könne sich bei seiner Interpretation, wonach das reformatorische Verständnis der Gottesdienst feiernden Gemeinde aktualistisch und antiinstitutionell zu verstehen sei, zwar auf führende evangelische Theologen

¹⁵ W. Thönissen, in: Schaller, Kirche (Anm. 2), 255. – Zum katholisch-orthodoxen Dialog vgl. JRGS Bd. 8/2, 753–807, zum katholisch-evangelischen Dialog JRGS Bd. 8/2, 809–981 und zum katholisch-anglikanischen Dialog JRGS Bd. 8/2, 984–1018. – Zu den ökumenischen Begegnungen Papst Benedikts XVI. in Erfurt (mit den evangelischen Christen) und in Freiburg im Breisgau (mit den orthodoxen und orientalischothodoxen Christen) vgl. Josef Kreiml, *Wo Gott ist, da ist Zukunft. Die Reise Papst Benedikts XVI. nach Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung*, (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 3), Regensburg 2012, 198–243, hier 216–226. – Im März 2013 wurde der »Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland« (ZOCD) gegründet (vgl. Michaela Koller, *Einsatz mit Leib und Seele*, in: *Die Tagespost* Nr. 92/01.08.2013, 3). In Deutschland leben heute ca. 1,6 Millionen orthodoxe und orientalische Christen; etwa 200.000 von ihnen gehören einer altorientalischen Kirche an. – Vgl. auch Kurt Koch, *Mit Petrus Christus erkennen, anerkennen und bekennen. Wie Papst Benedikt XVI. seinen Dienst an der Einheit versteht*, in: ders. (Hg.), *Das Geheimnis* (Anm. 4), 255–265.

des 20. Jahrhunderts berufen, die »eine bestimmte Rezeption« reformatorischer Aussagen vorgelegt haben. Luthers »terminologische Verschiebung von Kirche zu Gemeinde« sei jedoch – so Dieter – nicht als gegen die Universalkirche gerichtet zu verstehen. Der Strassburger Theologe versucht in seiner Luther-Interpretation Aspekte aufzuzeigen, die belegen, dass das Glaubensverständnis des Reformators sehr »komplex« ist.¹⁶

Der 2012 verstorbene Münsteraner Theologe Vinzenz Pfnür betont in seinem Beitrag »Die Bedeutung der Confessio Augustana für den ökumenischen und speziell für den lutherisch-katholischen Dialog in der Sicht von Joseph Ratzinger« (317–332), dass Ratzinger wohl als einziger Dozent der katholischen Theologie schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Seminar über die »Confessio Augustana« gehalten hat. In seiner Bonner Zeit war Ratzinger auf katholischer Seite »der Kristallisationspunkt« (317) des Gesprächs mit der Evangelischen Theologie. Ratzinger hat – so Pfnür – im ökumenischen Dialog immer für »die Stärkung des Bekenntnisses und der ekklesialen Wirklichkeit« (328) votiert. Die »Confessio Augustana« sieht der emeritierte Papst als »Kristallisationspunkt der Suche nach evangelischer Katholizität«. Mit seiner klar ausgesprochenen grundsätzlichen Bejahung des evangelischen Bekenntnisses und der Ausrichtung des Dialogs auf die ekklesiale Realität und die Bekenntnisgrundlagen hat Ratzinger »eine entscheidende Umorientierung« (332) des katholisch-lutherischen Dialogs bewirkt.¹⁷

Der Trierer Fundamentaltheologe Walter Andreas Euler macht in seiner Abhandlung (»Die Kirche und die Vielfalt der Religionen. Die ekklesiologisch-religionstheologischen Studien von Joseph Ratzinger«; 365–384) deutlich, dass bei Ratzinger die alte Frage nach dem Heil der Nichtchristen in Verbindung mit derjenigen nach dem Heildienst der Kirche »eine neue Wendung«¹⁸ bekam. Die Kirche ist das öffentlich aufgerichtete Zeichen für den Heilswillen Gottes mit der Welt. Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche dient nicht dazu, den Gliedern der Kirche »den Status von selbstgerechten, arroganten Heilsbesitzern im Gegenüber zu verlorenen Nichtchristen zuzusprechen« (370). Vielmehr ist der einzelne Christ als Glied der Kirche gewürdigt, am Stellvertretungsdienst Christi teilzuhaben. Christsein bedeutet den je neuen Schritt vom angeborenen Egoismus des Seins-für-sich-selbst zum Sein-für-die-Anderen. Euler hält es für falsch, sich im gesellschaftlichen Raum

¹⁶ Vgl. auch Juan Antonio Martinez Camino SJ, Joseph Ratzinger im Gespräch mit der evangelischen Theologie. Die Kirche als *locus theologicus*, in: M. Heim / J. C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie (Anm. 9), 149–164.

¹⁷ Vgl. auch Werner Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen, Leipzig 2010; auch meine Besprechung dieses Werkes in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 3, Regensburg 2010, 122–129.

¹⁸ W. A. Euler, in: Schaller, Kirche (Anm. 2), 365; vgl. auch Josef Kreiml, Rez. von: Joseph Kardinal Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, in: Leb-Zeug 60 (2005), 70–74 und Josef Kreiml, Rez. von: Joseph Kardinal Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, in: FKTh 21 (2005), 75–77; auch Michael Stickelbroeck, Christus und die Religionen. Der Anspruch der christlichen Offenbarung im Hinblick auf die Religionen der Welt, in: Josef Kreiml (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 1), Regensburg 2010, 66–103.

zu ducken, »um nicht anzuecken«. Damit würden wir immer mehr das Spezifische der kirchlichen Sendung aus den Augen verlieren. Im Blick auf die nichtchristlichen Religionen stellt Ratzinger fest, dass Glaube und Liebe den Menschen zu Gott führen. Die Religionssysteme als solche sind kein Weg zum Heil. Benedikt XVI. weist – mit dem Fundamentaltheologen Max Seckler – darauf hin, dass verschiedene katholische Autoren der 1960er Jahre dem religionstheologischen Pluralismus den Boden bereitet und damit der missionarischen Verbreitung des christlichen Glaubens die Legitimation geraubt haben. Die Religionen sind immer »ambivalent«. Eine verlässliche Norm zur Unterscheidung der Geister in den Religionen kann nur Christus selbst sein. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ist für Ratzinger »Versöhnung« die entscheidende Kategorie.

Der Moskauer Theologe Philip Riabych, Vertreter des Moskauer Patriarchats bei den europäischen Institutionen, betont in seinem Aufsatz »Papst Benedikt XVI. und der Dialog der Römisch-Katholischen Kirche mit den Orthodoxen Kirchen« (385–398), dass von Benedikt XVI. »seriöse Schritte« gesetzt wurden zur Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom und der Orthodoxie. Die intensive Beschäftigung des emeritierten Papstes mit dem Denken der Kirchenväter »eröffnet eine reale Möglichkeit, dass die Orthodoxen und die Katholiken gemeinsame Mittel finden zur Prüfung der noch strittigen Fragen«. ¹⁹ Riabych legt einen besonderen Akzent auf das spirituelle Leben und das missionarische Zeugnis der Kirchen. Mit seinen Aussagen über die Würde und Rechte des Menschen leistet Benedikt XVI. einen »mutigen Dienst«.

Nikolaus Wyrwoll, der Stellvertretende Leiter des Ostkirchlichen Instituts in Regensburg, regt in seinem Beitrag »Bemerkungen zum Begriff der Schwesterkirchen« (399–414) im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen eine neue Form des Dialogs als Ausdruck der *Communio* von »Schwesterkirchen« an. Die *Communio* mit den orthodoxen Schwesterkirchen ist »wesentlich als ein Teilen und Mitteilen des Kirchenseins selbst« (403) zu gestalten. Wyrwoll warnt vor gewissen Entfremdungen gegenüber den Kirchen des Ostens.

Christian Schaller, der am 26. Oktober 2013 – zusammen mit dem Londoner anglikanischen Neutestamentler Richard A. Burridge – den »Premio Benedetto« der »Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger – Benedetto XVI« erhalten hat, macht in diesem Band ²⁰ wichtige Vorträge einer hochkarätig besetzten Tagung einer interes-

¹⁹ Ph. Riabych, in: Schaller, *Kirche* (Anm. 2), 390. – Vgl. auch Joan Moga, *Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers. Ein orthodoxer Standpunkt*, in: M. C. Hastetter / H. Hopping (Hg.), *Ein hörendes Herz* (Anm. 9), 149–160 und Andrei Marga (Hg.), *Gott heute denken. Zur Philosophie und Theologie Joseph Ratzingers*, (RaSt 7), Regensburg 2013.

²⁰ Der dritte Teil der Publikation Schallers (415–426) enthält zwei Rezensionen – aus der Feder von Walter Kern (1960) und Max Seckler (1961) – zu Joseph Ratzingers Schrift »Die christliche Brüderlichkeit« (1960). Kern kommt zu dem Ergebnis, dass Ratzinger »in kraftvollen Zügen« die sachlichen Gehalte der christlichen Brüderlichkeit entwirft. Die Grundlage dieser Brüderlichkeit ist die im Glauben erfasste und in den Sakramenten angeeignete Gottessohnschaft Christi und, durch Christus vermittelt, der Christen. Seckler stellt fest, dass Ratzinger »mit sicherer Hand« die wichtigsten geschichtlichen Typen des Bruderbegriffs aufgreift und eine christliche Theologie der Brüderlichkeit entwickelt. Ratzingers These, dass die christliche Brüdergemeinde »nicht gegen, sondern für das Ganze« stehe (Zwei-Brüder-Theologie), erweise sich als überaus fruchtbar.

sierten Leserschaft zugänglich. Die Referenten zeigen mit beachtlicher Klarheit, wie fruchtbar die ekklesiologischen und ökumenischen Grundaussagen des emeritierten Papstes in den letzten Jahrzehnten gewesen sind.²¹ Sie enthalten auch entscheidende Grundlinien für die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Der künftigen Ratzinger-Forschung gibt diese Münchener Tagung entscheidende Impulse.

²¹ Vgl. auch J. Kreiml (Hg.), *Christliche Antworten* (Anm. 18) und ders., *Kirche in der Sicht Romano Guardinis*, in: *FKTh* 28 (2012), 251–265; auch Peter Hofmann (Hg.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008 und meine Besprechung dieses Bandes in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 2*, Regensburg 2009, 128–139.

Kirche aktuell

Veit Neumann/Josef Kreiml (Hg.): *Konzil und Medien. Über den Glauben reden in einer veränderten Welt.* (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Herausgegeben von Josef Kreiml und Michael Stickelbroeck, Bd. 5), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013, ISBN 978-3-7917-2540-6, 19,95 Eur, 174 S.

Der 50. Jahrestag des Beginns des II. Vatikanischen Konzils ist Anlass der hier in Buchform vorliegenden Vorträge eines Studententages im Oktober 2012 zum Thema *Medien* an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Zusätzlich in den Band aufgenommen wurde ein Vortrag des österreichischen Bundesministers für Wissenschaft und Forschung, Prof. Dr. Karlheinz Töchterle, an eben dieser Hochschule im Frühjahr 2013. Die Vorträge kommentieren die neue Situation der Kirche, dass sie die Frohe Botschaft hineinsagen muss in eine Welt mit dem Risiko der doppelten Verschattung derselben: Die *eine* Botschaft hat es mit immensen *Vielstimmigkeiten* zu tun: Die Konzilsväter sind wie noch nie vorher mit einer medialen Performance der Wirklichkeit konfrontiert worden, konkret des Erwartungshorizonts, in den die Botschaft hineingesagt werden soll, das ist die erste Verschattung; nicht weniger vielstimmig ist dann die Veröffentlichung der Konzilsbeschlüsse im Echo der Medien auch 50 Jahre nach seinem Beginn geraten, die sog. Verheutigung der Botschaft in Kirche und Welt. Die Vermittlung, letztlich des Fleisch gewordenen Wortes, an seine Hörschaft, weniger an den einzelnen Hörer (!), war noch nie unproblematisch. Aber das vermittelnde Medium zwischen Wort und Hörschaft ist von einer Komplexität gekennzeichnet, die ihresgleichen sucht. Dabei ging es dem Konzil noch nicht einmal um die Präzision des Wortes, das hatten Konzilien davor schon geleistet, sondern wahrhaftig nur um seine Vermittlung, sein Hineinsagen in eine, eben auch so von Medien geschaffene und bestimmte Welt. Die sieben Vorträge des Buches widmen sich in unterschiedlicher Perspektivität diesem Thema. Der Dominikaner Wolfgang Spindler des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (Bonn) geht noch von einem Ordo der Massenmedien aus und hält diesen einer unhinterfragten freien Verkündigung entgegen: *Freie Verkündigung und naturrechtliche Ordnung der Massenmedien. Zu einer elementaren Unterscheidung des Dekrets über die sozialen Kommunikationsmittel »Inter mirifica« des Zweiten Vatikanischen Kon-*

zils. Clemens Breuer, Sozialethiker am Rudolphinum in Regensburg, greift eine schon in der Wirkungsgeschichte des Konzils stehende Verlautbarung über die Medien heraus. Er nennt seinen Vortrag: *»Im Auftrag des II. Vatikanischen Konzils«. Einordnung der Pastoralinstruktion »Communio et progressio« über die Sozialen Kommunikationsmittel (1971) in den Umgang der Kirche mit den Medien.* Der St. Pöltener Fundamentaltheologe Josef Kreiml verfolgt die Wirkungsgeschichte kirchlicher Stellungnahmen zu den Massenmedien in den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. vor allem anhand der jährlichen Welttage der sozialen Kommunikationsmittel und thematisiert u. a. das Missverhältnis zwischen christologischem Urbild der Kommunikation *»Mitteilung seiner selbst in Liebe«* (S. 74) und den zeitgenössischen Medien (S. 79), die vielfach sogar das Gegenteil des Wahren, Guten und Schönen (vgl. Töchterle S. 168) verbreiten. Sein Beitrag lautet: *Denkanstöße Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel.* In seinem Beitrag *Was kann für die Kirche neu sein an neuen Medien? Zur möglichen Konvergenz von Funktionalität und Personalität in der Mediengesellschaft* thematisiert der St. Pöltener Pastoraltheologe Veit Neumann das spannende Thema *»quantifizierende Forschung in den Medienwissenschaften und das Bedürfnis nach personenorientierten Antworten der Pastoraltheologie«.*

Haben die »alten« Medien der Kirche noch eine Zukunft? Herausforderungen für die katholische Kommunikationsstrategie in Zeiten des Medienwandels und der Veränderung von Religiosität und Kirchenbindung. Unter dieses Thema stellt der Eichstätter Journalistikdozent Christian Klenk eine weitere Metamorphose modernen Mediengebrauchs, vor allem die krisenhafte Entwicklung herkömmlicher kirchlicher Medienarbeit.

Der Münchener Kommunikationswissenschaftler Christian Nuernbergk und der österreichische Bundesminister für Wissenschaft und Forschung runden mit ihren Beiträgen zu moderner Internetnutzung *Medien im Wandel* und zur *Bildung in der globalisierten Mediengesellschaft* die vielschichtige Themenpalette der Vorträge in St. Pölten ab. Das Konzil ist in seiner Wirkungsgeschichte an vielen Brennpunkten der Moderne auch nach 50 Jahren noch an kein Ende gekommen. Es bedarf weiterer Klärungen, wie die Botschaft des Evangeliums in eine aus allen Fassungen geratene Welt hinein gesagt werden kann, damit das Menschsein in seinem Spielfeld zwischen Himmel und Erde weiter gelingen kann. Helmut Müller, Vallendar

Kanonistik

Müller, Georg: *Sedes Romana impedita/Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz (Dissertationen/Kanonistische Reihe, 23), St. Ottilien (EOS Verlag) 2013, ISBN 978-3-8306-7578-5, 14,95 Euro, 221 S.*

»Was geschähe, wenn ein schwer kranker Papst nicht sterben, sondern auf Jahre hinaus handlungs- und kommunikationsunfähig darniederliegen würde?« (9) Die gegenständliche Lizentiatsarbeit, in der ihr Verfasser diese Frage aus kirchenrechtlicher Perspektive zu beantworten versucht, entstand bereits im Jahr 2012, hat aber durch den überraschenden Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. im Frühjahr 2013 eine zuvor schwerlich zu erahnende Aktualität erfahren. Denn dieser Amtsverzicht, der immerhin erste seiner Art seit mehr als einem halben Jahrtausend, wäre ohne die noch immer sehr lebendigen Eindrücke aus der letzten Phase des Pontifikats Papstes Johannes Pauls II. schwerlich vorstellbar, als dieser ganz offenkundig, wenn nicht vollständig, so doch zumindest nahezu handlungs- und kommunikationsunfähig war.

Insofern »das Papstamt« zu der Zeit, als die gegenständliche Arbeit entstand, »nach gängigem Verständnis ein Amt auf Lebenszeit« (10) war, kann es nicht anders denn als mutig bezeichnet werden, sich mit der Frage zu befassen, wie von Seiten des Kirchenrechts »mit der Situation eines auf unabsehbare Zeit völlig behinderten Papstes umzugehen« wäre, »der eben nicht mehr rechtzeitig die vom Gesetz her mögliche Resignation hat erklären können« (ebd.). Diese Frage ist umso berechtigter, als in can. 335 § 2 CIC zwar ausdrücklich mit der Möglichkeit »völliger Behinderung des römischen Bischofsstuhls« gerechnet wird, die »besonderen Gesetze«, die besagtem Kanon zufolge in diesem Fall zu beachten seien, jedoch bis dato noch gar nicht existieren.

Nach Vorwort (5), Inhaltsverzeichnis (7–8) und Einleitung (9–11) skizziert der Verfasser in einem ersten, vergleichsweise breit angelegten Kapitel die »Theologisch-kanonistische Entwicklung des Papstamtes seit dem 1. Vatikanum« (13–39). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Frage nach dem Umgang mit einem in seiner Amtsausübung vollständig behinderten Papst in Anbetracht der diesem zukommenden Autorität und Bedeutung umso dringlicher einer Beantwortung harrt. Mittels eines daran anschließenden Exkurses über »Die Alzheimer-Krankheit« (41–45) gelingt es ihm zu verdeutlichen, dass das Eintreten einer solchen Situation keineswegs undenkbar ist und gegebenen-

falls mit einer nicht unerheblichen Dramatik einherginge.

Im zentralen Kapitel seiner Arbeit untersucht der Verfasser »Die Frage nach der ›sedes impedita‹« (47–84) unter systematischem Aspekt. Dabei thematisiert er unter anderem die in der Kanonistik seit dem Mittelalter diskutierten »Rechtsfiguren des ›papa haereticus‹ und des ›papa idioticus‹« (65–83). Er kommt zu dem Ergebnis, dass »ein theoretisch als möglich erachteter Fall päpstlicher Häresie den Amtsverlust ipso facto nach sich zöge« und folglich die Vakanz des Apostolischen Stuhls von selbst einträte, während »im Fall von (Geistes-) Krankheit« der Apostolische Stuhl »nicht als vakant, sondern als behindert anzusehen« (84) wäre. Bis dato bieten aber weder die kirchliche Rechtslage noch die Kanonistik eine sichere Handhabe dafür, wie in diesem Fall um des Wohls der Kirche und des Papsttums willen vorgegangen werden könnte und sollte.

In einem zweiten Exkurs setzt sich der Verfasser mit dem »Dekret ›Haec sancta‹ des Konzils von Konstanz« (85–91) auseinander, durch das seinerzeit das so genannte Große Abendländische Schisma bereinigt wurde und das verschiedentlich als historischer und kanonistischer Bezugspunkt für die Schaffung einer Art Notstandsrecht für den Fall im Gespräch ist, dass die Absetzung eines amtsbehinderten Papstes geboten erschiene. Derartigen Bestrebungen erteilt der Verfasser jedoch unter Verweis auf den besonderen historischen Kontext des Dekrets eine klare Absage: »Für die Lösung der Situation der Behinderung kann ›Haec sancta‹ insofern nichts beitragen, da es für eine andere Situation gemeint und formuliert ist. Eine Notsituation in der Kirche, die einen erkrankten, aber gültig gewählten und amtierenden (also legitimen) Papst hat, muss anders angegangen werden.« (91)

Wie eine solche Situation nach Meinung des Verfassers angegangen werden könnte, erläutert er in Form von »Handlungsmöglichkeiten« (93–109). Dabei plädiert er für die naheliegendste Möglichkeit: »Da der Verweis auf ein Spezialgesetz ohnehin bereits im Gesetz verankert ist, der Gesetzgeber also anscheinend auch eine Regelung für die Situation der Behinderung vorgesehen hatte, müsste ein Papst dieses Spezialgesetz ausführen, so wie es eine feste Papstwahl- und Vakanzordnung gibt. Dieses Gesetz würde einmal erlassen, etwa in Form einer Apostolischen Konstitution, und könnte dann immer wieder den Verhältnissen angepasst werden.« (105–106) Konkret plädiert er dafür, dass für den Fall vollständiger Handlungs- und Kommunikationsunfähigkeit des Papstes (analog zum Fall der durch den Tod eines

Papstes eintretenden Vakanz) dem Camerlengo die Aufgabe und Vollmacht zukommen sollte, den Apostolischen Stuhl (nach Einholung medizinischer Gutachten) für dauerhaft behindert zu erklären. »Die Erklärung zum Eintritt der Vakanz könnte durch den Camerlengo, den Kardinalstaatssekretär, den Dekan des Kardinalskollegiums oder auch durch den Kardinalvikar der Erzdiözese Rom ‚pro urbe et orbi‘ erfolgen.« (109)

Der zuletzt zitierte Vorschlag macht freilich deutlich, dass die Vorschläge des Verfassers insgesamt noch etwas unausgegoren wirken: So könnte etwa keinesfalls der Kardinalstaatssekretär den Eintritt der Vakanz des Apostolischen Stuhls bekanntgeben, da er sein Amt mit dem Eintritt der Vakanz bereits verloren hätte. Ähnlich unausgegoren erscheint auch ein alternativer Vorschlag des Verfassers: »Der Gesetzgeber [könnte] jeden neugewählten Papst verpflichten, individuell zu Beginn seiner Amtszeit zu klären, wie im Fall der ‚Sedis Romanae impeditae‘ vorzugehen wäre.« (105) Dabei übersieht er freilich, dass es gar keinen kirchlichen Gesetzgeber oberhalb des Papstes gibt und folglich auch kein kirchliches Gesetz geeignet wäre, einen amtierenden Papst zu was auch immer zu verpflichten.

Ungeachtet dessen ist es dem Verfasser gelungen, eine wahrlich brisante Frage auf ebenso stringente wie behutsame Weise aufzugreifen und so zumindest deutlich zu machen, dass sie der weiteren Diskussion und Beantwortung bedarf. Seine Arbeit, die mit einem »Literaturverzeichnis« (111–119) und »Abkürzungsverzeichnis« (120–121) schließt, bietet, was für eine kanonistische Untersuchung alles andere als selbstverständlich ist, in jedem Fall spannende und allein schon dadurch empfehlenswerte Lektüre.

Aufgrund ihrer Aktualität bemerkenswert sind die Schlussworte des Verfassers: »Bei allen kritischen Fragen, die hinsichtlich eines ‚papa emeritus‘ bestehen, scheint mir, dass der rechtzeitige Rücktritt eines geistig noch zurechnungsfähigen Amtsinhabers stets einer noch so ausgefeilten anderen Prozedur vorzuziehen wäre. [...] Auf der anderen Seite sollte man aber im Fall von Alter und Krankheit auch nicht vorschnell nach Rücktritt rufen: Die Gebrechlichkeit von Papst Johannes Paul II. in der Spätzeit seines Pontifikats hatte etwas tief Beeindruckendes. An dem leidenden Papst, der aber trotzdem weiter sein Amt trug, wurde etwas von der Kreuzesdimension des christlichen Glaubens ansichtig, was er selbst auch so verstand.« (109) Dessen ungeachtet gilt jedoch: »Die Kirche sollte gerüstet sein.« (ebd.)

Wolfgang F. Rothe, München

Patristik

Vinzenz von Lérins, *Commonitorium*. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold, Carthusianus Verlag, Mülheim/Mosel 2011, 368 S., gebunden, ISBN 978-3-941862-04-3, EUR 36,90.

Vinzenz von Lérins gehört zu den klassischen Autoren der theologischen Erkenntnislehre durch sein im Jahre 434 entstandenes »Commonitorium« (Merkbuch), das unter anderem den sogenannten »Kanon« des Vinzenz enthält: katholische Lehre ist das, was überall (*ubique*), immer (*semper*) und von allen (*ab omnibus*) in der Kirche als Glaubenslehre bezeugt wird. Vinzenz betont dabei durchaus die Notwendigkeit einer Entwicklung der Glaubenslehre, die freilich keine substantielle Veränderung erfährt, sondern in ihrem Sinngehalt gleich bleibt. Die dogmatisch wohl bedeutendste Rezeption des »Commonitorium« findet sich auf dem Ersten Vatikanum und bildet ein feierlich definiertes Dogma: »Wer sagt, dass den von der Kirche vorgelegten Lehrsätzen einmal entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft ein anderer Sinn zuzuschreiben sei als der, den die Kirche gemeint hat und meint: der sei mit dem Anathem belegt« (Konstitution *Dei Filius*, Kap. IV, Kanon 3: DH 3043). In den Lehrkapiteln wird diese Aussage mit einem Zitat aus dem »Commonitorium« erklärt: »So wachse denn und gedeihe in reichem und starkem Maße im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit sowohl in einem jeden als auch in allen, sowohl im einzelnen Menschen als auch in der ganzen Kirche: aber lediglich in der ihnen zukommenden Weise, nämlich in derselben Lehre, demselben Sinn (*eodem sensu*) und derselben Auffassung« (Commonitorium 23,3; DH 3020).

Michael Fiedrowicz, der unter anderem bereits mit einem brillanten Werk über die »Theologie der Kirchenväter« hervorgetreten ist (2007, übersetzt ins Italienische und Polnische), bietet mit der vorliegenden Veröffentlichung erstmals eine muster-gültige Ausgabe des »Commonitorium« mit dem lateinischen Text und einer deutschen Übersetzung, mit zahlreichen Fußnoten zur Erklärung (S. 179–311). Die Fußnotenzeichen finden sich gleichermaßen im lateinischen Text und in der deutschen Übersetzung, eine Prozedur, die für zweisprachige Textausgaben eigentlich zum Standard werden sollte. Eingeleitet wird die Edition von einer umfangreichen theologischen Studie, die ungefähr die Hälfte des Bandes umfasst (S. 7–177). Sie befasst sich mit dem Autor, mit Gehalt und Intention des

»Commonitorium«, mit der Theologie dieser Schrift sowie mit der Rezeptionsgeschichte. Der Titel »Commonitorium« ist erst seit dem 17. Jh. üblich, entspricht aber durchaus dem Sprachgebrauch des Vinzenz selbst. In den Handschriften findet sich das Incipit: *Tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates* (vgl. S. 25–27). Zur Interpretation der Schrift verwendet Fiedrowicz auch die »Excerpta« des Vinzenz, und er bietet einen Überblick zu »dubia« und »spuria« (vgl. S. 18–23). In Vinzenz findet sich eine Neigung zum später verurteilten Semipelagianismus, der den allein von Gott gewirkten gnadenhaften Anfang des Glaubens ablehnt. Er teilt die zu seiner Zeit im südlichen Gallien verbreiteten Vorbehalte gegenüber der Gnaden- und Prädestinationslehre des hl. Augustinus, die von manchen Kreisen in radikalierter oder verzerrter Form dargestellt wurde. Wie Fiedrowicz in einer ausführlichen Behandlung nachweist, kann das »Commonitorium« aber »nicht als verdeckt gegen Augustinus selbst gerichtete Kampfschrift bezeichnet werden« (S. 76).

Bezüglich der »Theologie des *Commonitorium*« (S. 79–123) widmet sich Fiedrowicz vor allem dem sogenannten (ersten) »Kanon« des Vinzenz. Die drei Kriterien sind im wesentlichen auf zwei zurückzuführen, den synchronen und den diachronen Konsens (*universitas, antiquitas*). Die Kriterien sind dabei sukzessiv einzusetzen: wenn eines der beiden Kriterien nicht ausreicht, ist das andere zu beanspruchen. Der erste Kanon lässt sich nicht im negativ-exklusiven Sinne auf den expliziten Glauben beziehen, sondern beinhaltet einen Wachstumsprozess (den »zweiten« Kanon), worin das von Anfang an Angelegte im Laufe der Zeit zur vollen Entfaltung gelangt. Dabei gibt es einen Fortschritt (*profectus*), aber keine Veränderung (*permutatio*). Von der Sache her findet sich bei Vinzenz ansatzweise schon die spätere scholastische Unterscheidung zwischen *fides explicita* und *fides implicita* gegeben. »All das gehört mit Sicherheit zum *Depositum fidei*, was überall oder immer oder von allen ausdrücklich geglaubt wurde. Im negativ-exklusiven Sinne besitzt der Kanon hingegen nur eingeschränkte Geltung. Was dem Konsens von Gegenwart oder Vergangenheit bezüglich expliziter Lehren widerspricht (*contra*) oder sich darin nicht integrieren lässt (*praeter*), ist nicht katholisch« (S. 107). Nach dem »Kanon« des Vinzenz behandelt Fiedrowicz auch die Frage der Dogmenentwicklung (S. 114–121) sowie die Quellen und Vorgänger des Traditionsprinzips (Tertullian, Augustinus, das Konzil von Ephesus, Cassian) (S. 121–123).

Gründlich und interessant ist auch die umfangreiche Rezeptionsgeschichte (S. 125–177). Eingee-

gangen wird dabei auf die theologischen Kontroversen im Gefolge der Reformation, aber auch auf das 19. Jh. mit den einschlägigen Diskussionen auf dem Ersten Vatikanum sowie in dessen Vorfeld. Während das Erste Vatikanische Konzil das »Commonitorium« im oben angedeuteten Sinne ausdrücklich rezipiert, galt Vinzenz manchen Mitgliedern in der Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanums als »persona non grata«, vermutlich »weil man ... Elemente wie Dynamik, Historizität, Wachstum und Veränderung verstärkt betonen wollte« (S. 173). Der Hinweis auf den gleichbleibenden Sinn der Glaubenswahrheiten findet sich freilich, dank des päpstlichen Haustheologen L. Ciappi OP, in der Eröffnungsrede von Johannes XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*, aber auch (mit schwachen, aber eindeutigen Anklängen) in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum* 8) (S. 170–172). Die deutlichste Zitierung des vinzentinischen Traditionsprinzips findet sich unter den nachkonziliaren Äußerungen des Heiligen Stuhls in der Antwort der Glaubenskongregation auf Zweifel bezüglich der Gültigkeit des Apostolischen Schreibens *Ordinatio Sacerdotalis* zur Priesterweihe der Frau (*Responsum ad dubium*, 1995). Zu erwähnen ist unter anderem auch eine Erklärung der Internationalen Theologenkommission über »Die Interpretation der Dogmen« (1989), die aber nicht unter den Titel »lehramtliche Verlautbarungen« erwähnt werden sollte (vgl. S. 174f), denn es geht hier nur um das Vorfeld für eventuelle spätere lehramtliche Verlautbarungen.

Fiedrowicz betont am Ende seiner Studie, »dass insbesondere die zweite Regel des Vinzenz, derzufolge jeglicher theologischer Fortschritt in eindeutiger Kontinuität zum überlieferten Glauben stehen müsse, zu einem festen Grundsatz katholischer Dogmenentwicklungslehre geworden ist«. »Die Vielzahl und Bedeutsamkeit der Rekurse, aber auch Kontroversen, die das *Commonitorium* die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart erfahren hat, dokumentieren eindrucksvoll den wichtigen Stellenwert, den Vinzenz von Lérins in der Geschichte des christlichen Denkens besaß und immer noch besitzt« (S. 177).

Im Anhang der Edition finden sich neben der Bibliographie (Quellen und Literatur) auch die nötigen Register zur praktischen Arbeit mit dem patristischen Standardwerk (Bibelstellen, Personen und Autoren, Sachen, lateinische Stichwörter). Dem Verlag gebührt Lob für die gediegene Ausstattung und das gelungene Layout. Die von Claudia Barthold erstellte deutsche Übersetzung des lateinischen Textes ist genau und gleichzeitig flüssig lesbar. Die hervorragend kommentierte und eingelei-

tete Ausgabe des »Commonitorium« sollte in keiner theologischen Fachbibliothek fehlen. In einer Zeit des Umbruchs weist sie auf die bleibenden Gehalte des Glaubens, aber auch auf den Fortschritt der Lehrformulierung in Kontinuität mit der Überlieferung.

Manfred Hauke, Lugano

Theologie der Gegenwart

Blanco Sarto, Pablo, Joseph Ratzinger, Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2012, 95 S., ISBN 978-84-220-1579-6.

Pablo Blanco Sarto, Professor für Systematische Theologie an der Universität von Navarra (Pamplona), hat einen Überblick über Joseph Ratzingers bzw. Benedikt XVI. zentrale theologische Begriffe vorgelegt: »un mapa de sus ideas«. Blanco Sartos verschiedene vorgängige Veröffentlichungen zur Theologie Joseph Ratzingers würdigt Jesús Sanz Montes OFM, Erzbischof von Oviedo, bereits im Vorwort (S. IX). Nun aber geht es bei der vorliegenden Veröffentlichung um einen Mittelweg zwischen fachwissenschaftlich und popularisierend.

Um den Weg auf dieser »Roadmap« der theologischen Vorstellungswelt bei Ratzinger gangbar zu machen, geht Blanco Sarto von den Quellen (»fuentes«) aus. Die hier anzusprechenden und in theologischer Hinsicht prägsamen Bezugspersonen werden in jeweils knapp gehaltenen Unterkapiteln vorgestellt, die die Länge von zwei Seiten selten überschreiten: die Lehrer der Antike, die Lehrer des Mittelalters, die Lehrer der Moderne, die zeitgenössischen Lehrer und schließlich die Heiligen (die »Lehrer der Ewigkeit«: »maestros eternos«). Auf deren Bedeutung im theologischen Raum sei Ratzinger nicht zuletzt durch den Kontakt mit Hans Urs von Balthasar gekommen: »Außer dass Balthasar ihn (Ratzinger, d.V.) zu einem entschiedenen Verfechter der ästhetischen Dimension der Wirklichkeit werden ließ, führte er ihn auch in die Schule der Heiligen – der wahren Lehrer – ein, und zwar dadurch, dass er ihm die Bedeutung der Einheit aus Theologie und Spiritualität erschloss« (S. 13). Bereits an solchen Passagen des vorliegenden Bandes zeichnet sich ab, dass es sich um keine tieferschürfenden Traktate zur Analyse sowie Vertiefung zentraler Begriffe bei Ratzinger handelt, sondern vielmehr um die Möglichkeit synthetischen Überschauens theologischer Entwicklungen und Zusammenhänge. Das zweite Kapitel (»principios«) fährt mit der Beschreibung der theologischen Prin-

zipien bzw. Glaubensartikel bei Ratzinger fort, die unterteilt werden in die Kategorien »zentral« und »(unter)stützend«. Als »zentral« werden genannt sowie mit kurzen Strichen entwickelt: Christus, Liturgie, Schrift, Kirche und Maria. Zu den »Stützpfeilern« (»pilares«) zählen: Person, Liebe, Wahrheit, Schönheit und Hoffnung.

Auf die Darlegung der Quellen und Grundbegriffe folgt das Kapitel »Acción«, was mit dem Begriff der »Praxis« übersetzt werden könnte. Hier unterscheidet Blanco Sarto zwischen der Verkündigung und der Mission. Unter »Verkündigung« fasst er Glaube, Vernunft, Theologie, Katechese und Predigt. Dagegen fallen Eucharistie, Amt, Ökumene, Religionen, Evangelisierung und Welt unter den Punkt »Mission«.

Man mag sich an die großen denkerischen Synthesen bei Hans Urs von Balthasar erinnern fühlen, wenn das letzte Kapitel V (»Síntesis«, Überblick) betrachtet wird: Vernunft, Herz, Schöpfung, Anbetung/Gebet, Jesus Christus im Zentrum, Kirche und Schönheit. So lauten hier die »Wegweiser« dieser »theologischen Roadmap« auf dem Weg zum Verständnis der theologischen Anliegen Joseph Ratzingers bzw. Benedikt XVI. Tatsächlich mag es riskant erscheinen, zu Beginn des Kapitels »Synthese« dessen Theologie insgesamt auf gerade wenig mehr als zwei Seiten darzustellen (S. 55 ff.). Blanco Sarto schreibt: »In der Theologie Joseph Ratzingers erkennen wir demnach eine reife Zusammenführung der Ergebnisse, die die Bibelbewegung, die Liturgische Bewegung, das neue Verständnis für die Patristik und die Ökumenische Bewegung, die auf die Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückgehen, hervorgebracht haben, mitsamt der besten Theologie des 20. Jahrhunderts. In seinem theologischen Denken nehmen die Prinzipien der Schrift und der Liturgie, der Person und der Kirche, der Vernunft und der Theologie der Väter (darunter einige, die erst vor kurzer Zeit wiederentdeckt wurden) einen zentralen und auch bezüglich der Struktur maßgeblichen Platz ein« (S. 55). Die Aussagen zu den o.g. Zentralbegriffen im Kapitel V erstrecken sich dann über kaum mehr als jeweils eine Seite. Angehängt finden sich schließlich noch das Verzeichnis der Werke Joseph Ratzingers sowie zahlreicher Werke, die über seine Theologie verfasst und vorgelegt wurden.

Zu einer solchen Vorstellung der Theologie Joseph Ratzingers eignet sich die spanische Sprache durch ihre Klarheit sowie in vielerlei Hinsicht auch Einfachheit auf ihre Weise. Aber nicht nur sprachlich, sondern auch der Sache nach entwickelt Blanco Sarto die Einsichten *einfach* im besten Sinne des Wortes. Alles in der deutschen Sprache der Tendenz

nach noch eher Mehrdeutige oder doch zumindest nach verschiedenen Seiten hin Ausdeutbare findet sich auf Spanisch in die Klarheit der West-Romania eingebunden. Es versteht sich, dass dies mit der Klarheit Ratzingerscher theologischer Aussage sowie Argumentation bestens zusammengeht.

Pablo Blanco Sarto, der als Mitglied des Ausschusses zur Herausgabe der gesammelten Schriften Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. auf Spanisch (Comisión editora de las obras completas de Joseph Ratzinger en castellano) fungiert, hat ein gut lesbares Überblickswerk über die Theologie Joseph Ratzingers vorgelegt, das bei aller Knappheit mehr ist als ein »Reader« zu dessen Kernthemen. Vielmehr ordnet er diese angemessen ein und arbeitet ihre jeweilige Entstehung, Entwicklung und vor allem Bedeutung bündig hervor. *Veit Neumann*

Gerhard Ludwig Müller, Den Horizont der Vernunft erweitern. Zur Theologie von Benedikt XVI., Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2013, 160 S., Hardcover, ISBN 978-3-451-32657-8, EUR 14,99.

Diese Publikation enthält 14 Texte des Präfekten der Glaubenskongregation aus den Jahren 2006 bis 2013, außerdem drei Rezensionen von Büchern Joseph Ratzingers, die der damalige Münchener Dogmatikprofessor in früheren Jahren verfasst hat (1991 zu *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*; 1991 zu *Zur Gemeinschaft gerufen*; 1998 zu *Vom Wiederauffinden der Mitte*).

Mit den *Gesammelten Schriften* Joseph Ratzingers werden – so der jetzige Kardinal in seinem Vorwort – »neue Zugänge eröffnet und neue Diskussionen ermöglicht, die eine intensive Auseinandersetzung mit der Theologie des emeritierten Papstes anregen« (7). Die in diesem Band zusammengetragenen Wortmeldungen von Kardinal Müller sind für unterschiedliche Anlässe entstanden. Die Texte sind in sechs Themenblöcken zusammengefasst: Glaube (11–38), Liebe (39–62), Hoffnung (63–80), Kirche (81–107), Konzil (109–144) und Liturgie (145–152). Der *Epilog* (153–159) enthält die Ansprache anlässlich der Enthüllung eines Porträts Benedikts XVI. von Michael Triegel in der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl im April 2013. Der jetzige Kardinal interpretiert das Porträt des »begnadeten Künstlers« Triegel so: »In Gesicht und Haltung des Papstes auf der Cathedra Petri spiegelt sich die Gewissheit des Glaubens und die demütige Kraft der Liebe, aber auch das Erschrecken über die dramatische Zuspitzung des Kampfes zwischen Glauben und Unglau-

ben in unserer Zeit und über die Abgründe des Bösen« (157 f).

Das Kapitel *Glaube* enthält eine Regensburger Predigt (11–20) anlässlich des siebten Jahrestages der Papstwahl von Benedikt XVI. (April 2012): Darin betont der damalige Bischof, wie wichtig es ist, »das endgültige Schicksal des Menschen zu bedenken, das eine Ewigkeit währen wird« (12). Außerdem fügt er kritisch an: »Es wäre doch so schön – so meinen manche – katholisch zu sein und gleichzeitig vollkommen eins mit dem Zeitgeist« (18). In einem weiteren – 2009 in einer spanischen Zeitschrift erschienenen – Beitrag (21–34) unterstreicht Gerhard Ludwig Müller, wie sehr bei Joseph Ratzinger die Rationalität des Glaubens im Vordergrund steht. Gegen die Diktatur des Relativismus fordert der *papa emerito* den Mut zur Weite der Vernunft. Es dürfe keine Tabuisierung religiöser Themen in der Öffentlichkeit geben.

Im Kapitel *Liebe* ist eine Reflexion Kardinal Müllers zur Enzyklika *Deus caritas est* (2005) zu finden (39–52), außerdem seine Vorstellung des Jesus-Buches Joseph Ratzingers (Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung; 2011). In diesem Vortrag vom 24. März 2011 in San Giovanni in Laterano (52–62) stellt der damalige Bischof von Regensburg fest, Benedikt XVI. habe »in einer Zeit des wachsenden Zweifels, der Unsicherheit in der Weitergabe des Glaubens, in einem an der eigenen christlichen Identität irrender Europa ohne Maß und Ziel, ohne Herkunft und Zukunft, und der krisenhaften Situation der gesamten Menschheit, dieses Buch geschrieben, damit die Menschen sich an Jesus orientieren können« (55). – Das Kapitel *Hoffnung* enthält Gedanken Bischof Müllers (63–76) zur Enzyklika *Spe salvi* (2007), außerdem die schon erwähnte Rezension zur *Eschatologie* (6. Aufl. 1990) Joseph Ratzingers (77–80).

Im Kapitel *Kirche* sind drei neuere Texte zu finden, zunächst das Vorwort Gerhard Ludwig Müllers zu Bd. 8 der *Gesammelten Schriften* Joseph Ratzingers (*Kirche – Zeichen unter den Völkern* 2010). In diesem Vorwort (81–85) betont der Präfekt der Glaubenskongregation, dass Benedikt XVI. die Kirche als *Volk Gottes vom Leib Christi* her versteht. Theologie »will Dienst sein für die Menschen in ihrer Suche nach der Wahrheit Gottes und dem Heil« (81). Ein weiteres Vorwort schließt sich an (86–95): jenes zu *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, Bd. 12 (*Künder des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* 2010). Als dritter Text (95–101) folgt ein Vortrag vom 14. März 2012 in der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl, in dem der jetzige Kardinal Bd. 1 der JRGS (*Volk und Haus*

Gottes in Augustins Lehre von der Kirche 2011) vorstellt.

Das Kapitel *Konzil* enthält drei weitere Texte: In seinem Vortrag (109–116) bei der Präsentation von Bd. 7 der *Gesammelten Schriften* des emeritierten Papstes (*Zur Lehre des Konzils* 2012) weist Gerhard Ludwig Müller darauf hin, dass allen 19 Konzilsreden des Kölner Kardinals Josef Frings »Entwürfe Ratzingers« zugrunde liegen (113). Im Anschluss daran (117–131) ist ein Gespräch des Präfekten der Glaubenskongregation mit der Journalistin Anna Artymiak abgedruckt. Der überwiegende Teil dieses Interviews ist in englischer Sprache im Magazin *Inside the Vatican* (November 2012) veröffentlicht. Es kommt – so Kardinal Müller – »darauf an, das Gute zu tun und die Wahrheit zu erkennen, und die ist nicht abhängig vom Zeitfaktor, sondern von der Bereitschaft des Menschen, sich dem Wort Gottes zu öffnen, und das Sittengesetz, das Gott uns gegeben hat, anzuerkennen und im Leben umzusetzen« (123). Zum Thema Religionsfreiheit sagt der Kardinal u. a. Folgendes: »Es ist heute in manchen Staaten ein Problem, dass man im Namen der Freiheit, der Selbstbestimmung und der Emanzipation meint, die Gläubigen zu gewissenwidrigen Handlungen zwingen zu können. ... kein Staat hat das Recht, jemanden gegen sein Gewissen zu zwingen, etwas zu tun, was er für böse, schlecht und sündhaft hält« (128 f). In seinem Beitrag *Logoshafter Gottesdienst* (132–144), der anlässlich der Vorstellung des Bandes *Theologie der Liturgie* (JRGS Bd. 11) 2008 verfasst wurde, gibt Gerhard Ludwig Müller sehr persönliche Einblicke in seine Jugendzeit: Er schildert, wie er ab 1956 – dem Jahr seiner Erstkommunion – mit der Liturgie der Kirche vertraut wurde.

Das Kapitel *Liturgie* wird eröffnet mit der Ansprache, die Bischof Müller 2008 anlässlich der Vorstellung des Eröffnungsbandes der JRGS (*Theologie der Liturgie*) bei der Vesper in der Regensburger Schottenkirche gehalten hat (145–147). Als zweiten Text enthält dieses Kapitel das Vorwort des jetzigen Kardinals zu Band 11 der JRGS (2008).

Benedikt XVI. hat den damaligen Bischof von Regensburg beauftragt, seine *Gesammelten Schriften* herauszugeben. Zu diesem Zweck hat Gerhard Ludwig Müller das *Institut Papst Benedikt XVI.* gegründet. Die vorliegende Publikation beweist ein weiteres Mal, wie tief der Kardinal in die Theologie des *papa emerito* eingedrungen ist. Eine intensive Rezeption der Werke Joseph Ratzingers wird für glaubende und suchende Menschen in näherer und fernerer Zukunft gewiss ein lohnendes Unternehmen sein.

Josef Kreiml, St. Pölten

Neuere Kirchengeschichte

Ildefons M. Fux OSB, Aufbau im Widerstand. Groërs erste Bischofsjahre 1987–1989, in: Gottgeweiht. Zeitschrift zur Vertiefung geistlichen Lebens, Beiheft 21–23, Wien 2013. ISSN 1013-4417. 159 Seiten, Titelt., EUR 12,-. Bezugsquelle: Verein »Perfectae caritatis«, A-1030 Wien, Rennweg 10

Der Autor, 45 Jahre lang mit Hans Hermann Groër bekannt, acht Jahre Bischofsvikar in der Erzdiözese Wien und durch längere Zeit Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, unternimmt es, eine Biographie des Genannten zu erarbeiten, die er in der Abfolge mehrerer Faszikel vorlegt. Bisher sind erschienen: »Zum Altar Gottes will ich treten. Groërs Weg zum Priestertum« (2011); »Die Hollabrunner Jahre. Hans Groër als Professor, Jugendseelsorger und Pfarrprovisor« (2011); »Maria am Werk. Die Monatswallfahrt. Groër und die Legion Mariens. Marienfeld. Das Kloster St. Josef. Das Aufbaugymnasium« (2011); »Der unerwartete Erzbischof. Ernennung und Weihe« (2012). Und nun also »Aufbau im Widerstand. Groërs erste Bischofsjahre 1987–1989«. Fux stützt seinen nüchternen, faktenzentrierten Text fast ausschließlich auf schriftliche Quellen, die er in einem reichlich ausgestatteten und beinahe akribisch erarbeiteten Anmerkungsapparat verbannt, um die Lesbarkeit nicht zu beeinträchtigen. Dass er sich dabei auch infolge großer zeitlicher Nähe zu noch lebenden Personen und Autoritäten manch vornehmer Beschränkung auferlegt, spricht ebenso für seine Arbeit wie die Vermeidung jeglicher Polemik. Er lässt lieber durch ausgiebige, wörtliche Zitierungen die Quellen selbst sprechen.

Dies ist umso begrüßenswerter, als eine Publikation wie die vorliegende gegen einen mächtigen »Mainstream« ankämpfen muss, gegen gewaltigen medialen, auch innerkirchlichen Druck, der den »Aktenschluss« in einem nie geführten Prozess längst verordnet hat und eine Verletzung der de facto verfügbaren *damnatio memoriae* nicht dulden will. Gegen gewollte Verfemung helfen keine Argumente, nur noch unbestreitbare Quellen.

Durch das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit wird deutlich, wie sehr der »Fall« Groër mit der Ernennung und der Weihe des »vierten Weihbischofs« von Wien, Kurt Krenn, zusammenhängt. Groër selbst hat den ausgewiesenen Professor der Theologie als seinen Auxiliär vorgeschlagen. Groër und Krenn standen an der Spitze jener, die mit allem Nachdruck die Enzyklika »*Humanae vitae*« gegen alle Widerstände verteidigten. Diese für die katholische Sexualmoral so wichtige Enzyklika führ-

te zu heftigen Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit. Vom österreichischen Episkopat wurde sie nie wirklich angenommen: »Die Lehre der Päpste über die Offenheit der Ehe und jedes einzelnen ehelichen Aktes für Nachkommenschaft ist das grundlegende Problem« (R. Stecher, S.41). Bald erfasste der antipäpstliche Affekt immer deutlicher auch die Bischofsernennungen, für die, unter formaler Bezeugung der päpstlichen Rechte, eine quasi-peblistizäre Mitbeteiligung des Diözesanvolkes gefordert wurde, obwohl Johannes Paul II. gegen eine solche »Demokratisierung« ganz klar Stellung bezogen hatte (S.46).

Groër beschränkte sich in diesem Getümmel nicht auf Abgrenzung allein; er suchte nach Wegen der Heimholung auch der Verirrten. Nicht zuletzt deshalb hatte er auch die päpstliche Initiative des »Marianischen Jahres« mit Überzeugung aufgegriffen. Es braucht Bekehrungen, und diese müssen von Maria erbeten und erbetet werden. *Ein Leben mit Maria [...] erlaubt es uns nicht, die Hoffnung aufzugeben* (S.53). Derselbe Grundsatz erfüllte ihn auch in der Ökumene: Niemand darf preisgeben, was er nicht preisgeben kann. Angesichts voreiligen Wünschens nach »schnellen« Ergebnissen sei nichts so wichtig wie Gebet und Geduld. Ökumene sei nicht einfach »machbar« (Kap. 4).

Das Innere Groërs wird nicht zuletzt sichtbar in seiner Sorge für den Stephansdom, den er in vielfältiger Weise erneuerte und würdig ausstattete, – durch die Neugestaltung des Presbyteriums etwa bzw. durch den Bau der neuen Domorgel. »*Wer den Erzbischof bei seinen häufigen Besuchen im Stephansdom beobachtet, wird staunend und dankbar feststellen, mit wie wacher Fürsorge er um die Würde und Schönheit dieses Gotteshauses bemüht ist. Ist diese diskrete Liebe zum Dom nicht ein Sinnbild für das priesterliche Wirken des Wiener Erzbischofs?*« (Schönborn, 1992).

In der Vorbereitung des zweiten Papstbesuches in Österreich (Juni 1988) zeigte sich innerhalb der Bischofskonferenz wachsende Ambivalenz in einem Ja und Nein zugleich, welch Letzteres sich in der erfolgreichen Abwehr einer Begegnung Johannes Paul II. mit dem Klerus manifestierte.

Die Kardinalserhebung, am 29. Mai publiziert und am 28. Juni 1988 realisiert, brachte Groër in noch größere Nähe zum Heiligen Vater. Der Kampf um Bischofsernennungen in Österreich wurde deshalb nicht weniger heftig, denn in Salzburg und Vorarlberg standen Neubesetzungen bevor. Selbst Kardinal König befürwortete öffentlich »einvernehmliche Lösungen«, d.h. die Anerkennung von Gremien und Gruppierungen als Ge-

sprächspartner des Papstes und der römischen Kurie (S.102). Nachdem nun Eder den Salzburger Bischofssitz und Küng jenen von Feldkirch eingenommen hatte, stand am 13. März 1989 die Wahl des Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz an, und Groër wurde mit lediglich hauchdünner Mehrheit gewählt, – ein Zeichen dafür, dass sich der Graben im Episkopat schon sehr verbreitert hatte. Auch die Feier seines 70. Geburtstages am 13. Oktober 1989 konnte Groër darüber nicht hinwegtäuschen.

In einem Anhang geht Fux dem »Benediktinischen« im Leben des Kardinals nach. Das Demutskapitel der Regula Benedicti sowie das Vorbild des Abtes von Monte Cassino als *defensor civitatis* waren für Groër maßgeblich. Stets beherrscht und vornehm in seinem Agieren und Reagieren, ließ sich Groër die Verwahrlosung in Sprech- und Umgangsformen nie aufzwingen. Ihn zeichnete allseitige Selbstbeherrschung, Glaubensgeist und Geduld aus, wie Fux dies in seiner abschließenden Würdigung des Kardinals deutlich macht.

Wer Person und Wirken Groërs Fairness und Gerechtigkeit entgegenbringen möchte, ist gut beraten, wenn er sich in die Arbeit von Fux vertieft. Er mag von ihr innerlich ergriffen werden, doch das liegt nicht in der Absicht des Verfassers. Ihm liegt an einem objektiven Urteil, und das ermöglicht er durch die Fülle an Quellen, die er in wissenschaftlich exakter Form vorlegt. »Moralische Gewissheit« genügt ihm nicht.

Friedrich Romig,
Hadersfeld bei Greifenstein

Spiritualität

Wolfgang B. Lindemann, Sprachenreden oder Zungenreden. Untersuchung eines weitverbreiteten charismatischen Phänomens, Bernardus-Verlag, Mainz 2010, 260 S., Paperback, ISBN-10: 3-8107-0092-4, ISBN-13: 978-3-8107-0092-6, EUR 14,80.

Die Glossolalie oder das Zungenreden gilt als das typischste Kennzeichen der Gebetsgruppen, die seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts im Gefolge der Pfingstbewegung entstanden sind. Sie wird oft einfachhin gleichgesetzt mit dem von Paulus im Ersten Korintherbrief als Reden in »Zungen« beschriebenen Charisma. Die Deutung der einschlägigen Phänomene der apostolischen Zeit geht freilich ebenso verschiedene Wege wie die Bewertung des »Zungenredens« in der Pfingstbewegung und

der Charismatischen Erneuerung. Angesichts dieser Situation scheint es interessant, die Überlegungen eines Arztes und Psychotherapeuten zur Kenntnis zu nehmen, der zwar kein Theologe ist, wohl aber selbst einschlägige Erfahrungen mit der Charismatischen Erneuerung (CE) gesammelt hat (speziell in der »Gemeinschaft der Seligpreisungen«) und nun darüber, mit dem Blick auf die Heilige Schrift und die Erfahrung der Kirche, kritisch reflektiert.

Lindemann möchte keineswegs einen »Generalangriff« auf die CE durchführen (S. 11), meint aber, dass diese Bewegung bezüglich des Zungenredens »am meisten auf dem berühmten Holzweg ist« (S. 12). Er vertritt die These, »dass das biblische Sprachenreden, heute gemeinhin als Zungenreden bezeichnet (...) ein völlig anderes Phänomen ist als das, was gemeinhin in charismatischen Gruppen unter dieser Bezeichnung praktiziert wird« (S. 13). Die Kritik geschieht »auch im Interesse der Neuevangelisierung: Wir dürfen den Menschen beim Weg zum Evangelium keine unnötigen Hindernisse in den Weg legen« (S. 14).

Das erste von zehn Kapiteln beschreibt das »charismatische Zungenreden« und ihren geschichtlichen Kontext (S. 15–33), ausgehend von der vorgeblichen »Taufe im Heiligen Geist« beim Wirken des Pastors Charles Fox Parham (1901) und der Aufnahme der protestantischen Pfingstbewegung an der katholischen Duquesne-Universität in Pittsburgh (1967). Die in der »Gemeinschaft der Seligpreisungen« praktizierte Glossolie erscheint Lindemann als schlicht natürlicher Lernprozess und als »Gabe«, die er jederzeit von sich aus in Gang setzen könnte (falls er es wollte) (S. 30f). Wichtig ist der Hinweis auf die Bedeutung der Auslegung des Zungenredens beim hl. Paulus (1 Kor 14,5.27f): »Ich habe es *nie* erlebt, dass irgendjemand das soeben in ›Zungen‹ Geredete auslegte, wie Paulus es in der Gemeinde von Korinth voraussetzt [...] Der Hirte fing an, singend zu lallen, die anderen fielen betend ein, der Hirte hörte wieder auf, die anderen auch. Fertig« (S. 31).

Das zweite Kapitel versucht eine anthropologische Orientierung, die sich am Lehramt der Kirche und den klassischen Aussagen des hl. Thomas von Aquin orientiert: »Die Natur des Menschen« (S. 34–68). In der Konklusion betont Lindemann, »dass es keine größere Pervertierung der Natur des Menschen geben kann, als das Erkenntnisvermögen einzuschränken oder gar ›abzuschalten‹« (S. 68), wie dies bei manchen »charismatischen« Phänomenen geschieht.

Das dritte Kapitel befasst sich mit dem Pfingstereignis als Gegenbild zur Sprachverwirrung von

Babel (S. 69–86). Lindemann betont zu Recht, dass es sich beim Sprachenwunder zu Pfingsten nicht um ein singendes Lallen gehandelt habe, sondern um ein Sprechen in fremden Sprachen (die von fremdsprachigen Hörern verstanden wurden) (S. 82).

Seine These entwickelt er dann im vierten Kapitel: »Es gibt nur einen Typ von Sprachenrede«, nämlich die Rede in fremden Sprachen, wie sie beim Pfingstfest geschah (S. 87–103). In 1 Kor 14,21f werde »dasselbe Phänomen« beschrieben »wie das in App 2, 10 und 19 beschriebene« (S. 90). Diese Erklärung findet sich schon in der alten Kirche und ebenfalls bei einigen modernen Autoren, auch wenn Lindemann die einschlägige exegetische und patristische Fachliteratur hierzu nicht zitiert. Er hätte hier fündig werden können beispielsweise in dem mehrbändigen und reich dokumentierten Kommentar zum Ersten Korintherbrief von Wolfgang Schrage: Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40) (EKK VII/3), Zürich etc. 1999, vor allem kurz gefasst S. 157–162; 197–200. Schrage weist zu Recht darauf hin, dass Paulus von »Arten des Zungenredens« spricht (1 Kor 12,10.28) (*géné glossôn*). Damit wird »angedeutet, dass Glossolie kein homogenes Phänomen ist, es vielmehr eine Pluriformität von Erscheinungsformen glossolialischer Betätigung gegeben hat« (Schrage, aaO., 160). Von daher ist es fragwürdig, jedwede Art von Glossolie ohne Weiteres mit dem Sprachenwunder des Pfingstfestes gleichzusetzen.

Richtig ist freilich die Betonung Lindemanns, dass sich die von Paulus eng beschränkte Glossolie in Korinth nicht mit einem unförmigen Lallen gleichsetzen lässt: 1 Kor 14,16 scheint vorauszusetzen, »dass der Beter selber verstand, was er sagte [...]« (S. 92). Deutlicher wäre hier der Hinweis auf 1 Kor 14,5 gewesen: »höher steht der prophetisch Redende als der in Zungen Redende, es sei denn, dass er die Auslegung gibt, damit die Gemeinde Erbauung empfangen«. Wenn der Zungenredner als Ausleger fungiert, dann ist zumindest in diesem Fall ein Verstehen seines Redens vorausgesetzt (vgl. Schrage, aaO., 389f). Wie Lindemann zu Recht erwähnt (S. 94), durften in Korinth nach den Anweisungen des hl. Paulus nur zwei oder drei Zungenredner sprechen, und zwar nacheinander und mit einer Auslegung (vgl. 1 Kor 12,27).

Im fünften Kapitel betont der Autor: »Die Sprachenredner beherrschten die Fremdsprachen aktiv« (S. 104–116). »Dem Heiligen Geist eine Fähigkeit zuzuschreiben, bei der alle Vernunft ausgeschaltet ist, heißt ihn abzuwerten und Seinen Dienst in der Gemeinde lächerlich zu machen [...]« (S. 112). »Die ›Ausleger‹ der Sprachengabe verstanden diese ebenfalls« (Kap. 6, S. 117–133). Dass es sich

beim echten Charisma der Glossolie nicht um ein Versinken in Emotionen gehen kann und ein Abschalten von Vernunft und Willen, wird in der alten Kirche schon gegen die pseudo-charismatische Bewegung des Montanismus geklärt, der die »amentia« der Ekstase zum Kriterium der »neuen Prophetie« machte (so der in die Sekte des Montanismus abgeglittene Kirchenschriftsteller Tertullian, *De anima* 5,8). Dies ist bei einer beim Neuen Testament verweilenden Exegese noch nicht ganz eindeutig, wie etwa die nicht genügend differenzierten Bemerkungen von Schrage, aaO., 158f zur Ekstase zeigen. Die Schlussfolgerung ergibt sich aber aus einer ganzheitlichen Perspektive, welche die biblischen Zeugnisse im Licht der Klärungen der Väterzeit betrachtet (bei der Überwindung des Montanismus). Auch Schrage betont, Paulus denke bei der Glossolie »nicht an ein bloßes Lallen und Stammeln mit inhaltlicher Unbestimmtheit« (Schrage, aaO., 161). Die Urchristenheit hat im Zungenreden »nicht Trümmer menschlichen Sprechens« ohne phonetische Struktur, »sondern übermenschliche Sprache vernommen« (H. Greeven, »Propheten, Lehrer und Vorsteher bei Paulus«, in *ZNW* 44, 1952–53, 1–43, hier 17, zitiert bei Schrage, aaO., 161, Anm. 262). Dies zeigt sich vor allem in dem Vergleich mit der »Sprache der Engel« (1 Kor 13,1).

Ein siebtes Kapitel widmet sich wissenschaftlichen Untersuchungen des Zungenredens (S. 134–161). Der Blick auf die Sprachwissenschaften wird von der eigenen Erfahrung ergänzt: der Autor habe »niemals selber eine Form von Zungenreden erlebt [...], das auch nur den Verdacht aufkommen ließ, es sei eine echte Sprache« (S. 138). Ein unartikulierte Zungenreden findet sich in der Antike etwa bei der Pythia, der Priesterin des Orakels von Delphi, und in der Gegenwart beispielsweise im Spiritismus (S. 138f). Die Verbindung zwischen Trance und Zungenreden ist typisch für viele heidnische Rituale, wobei Glossolie als erlerntes Verhalten erscheint (S. 140f). Neurophysische Studien zeigen, dass dabei »die willentliche Selbstkontrolle [...] teilweise »ausgeschaltet« wird und stattdessen die unteren Leidenschaften der menschlichen Psyche die Kontrolle übernehmen« (S. 146).

Das achte Kapitel behandelt das Thema der Ekstase (S. 161–182). Kennzeichnend ist hier die Zitation des hl. Thomas über die prophetische Schau: Das »Entfernen von den Sinnen« ist »bei den Propheten nicht von einer Verwirrung und Unordnung in ihrer sinnlichen Natur begleitet (wie bei den Besessenen und ähnlichen), sondern es vollzieht sich kraft einer natürlichen geordneten Ursache, [...] Schlaf, oder [...] Betrachtung [...], oder eine un-

mittelbare mit göttlicher Kraft fortreibende [...]« (STh II-II q. 173 a. 3) (S. 164). Abzulehnen ist eine Ekstase, die das Bewusstsein und den freien Willen einschränkt (S. 176). Die authentische christliche Ekstase schaltet den Verstand nicht aus, sondern erhebt ihn zur Schau einer übermenschlichen Wirklichkeit; verbunden ist sie stets mit Frieden und Ruhe (vgl. S. 178). »Statt des mehrdeutigen Wortes »Ekstase« wird für echtes katholisches prophetisches Schauen besser das Wort »Verzückung« gebraucht. In der Verzückung erhebt Gott Menschen in Seine Nähe, ohne ihre Person irgendwie zu beeinträchtigen oder aufzulösen. Satan dagegen will Menschen wie willen- und geistlose Gegenstände missbrauchen« (S. 182).

Nach der treffenden Unterscheidung von echter gottgewirkter und dämonischer Ekstase befasst sich der Autor mit »Sprachenreden und Zungenreden heute« (Kap. 9, S. 183–193). Lindemann bemerkt einen krassen Gegensatz zwischen den Anweisungen des hl. Paulus und der nach seiner Erfahrung gelebten Praxis der gegenwärtigen Charismatischen Erneuerung: »es reden alle zusammen und nicht nacheinander höchstens zwei oder drei; es ist oft, wenn nicht meistens, kein Übersetzer da« (S. 183).

Beschrieben wird dann der »Gottesdienst in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen« (Kap. 10, S. 194–226). Die Gottesverehrung muss der Leibgeistnatur des Menschen entsprechen. Wichtig ist die Wahl der liturgisch angemessenen Musik, wobei der Autor die Vorzüge des Gregorianischen Choralis herausstreicht (S. 197–207). Auch die sakrale Sprache wird betont (S. 214–223). Auf den Punkt gebracht, empfiehlt der Autor: »Gregorianischer Choral statt Zungenreden«. Für den Weg zum Glück sind aktive Betätigung und Opfer unverzichtbar.

Bei den Schlussfolgerungen (Kap. 11, S. 227–248) setzt sich Lindemann mit eigenwilligen Deutungen des Frankfurter Jesuiten und großen Freundes der CE Norbert Baumert auseinander (S. 228–233). Im Sinne des hl. Thomas betont er, »dass die »Abschaltung« des Verstandes völlig im Gegensatz zur gottgeschaffenen Natur des Menschen steht« (S. 236). Dies spüren nach Lindemann auch viele Menschen, die mit der in der CE praktizierten Glossolie in Verbindung kommen. Schwer wiegt das Zeugnis des großen Kenners der Charismen der Heiligen, Wilhelm Schamoni: Für das Zungenreden, wie es im 20. Jh. auftritt, habe er im Leben der Heiligen und in der Geschichte der katholischen Mystik nicht das geringste gefunden (S. 239). Referiert wird auch die kritische Beurteilung der CE bei Kardinal Ratzinger im Jahre 1977 (S. 240). Lindemann vergleicht am Ende die Aufgabe der Kirche

gegenüber der CE mit der Reinigung der Legionäre Christi: die Wurzel sei schlecht, aber es gelte, die glaubenstreue Substanz zu retten (S. 241). Die konkreten Vorschläge bezüglich der »Gemeinschaft der Seligpreisungen« (S. 245–247) wurden mittlerweile von Seiten der Ordenskongregation unter Kardinal Rodé in ganz ähnlicher Weise verwirklicht.

Abgeschlossen wird das Buch von Literaturangaben zur CE (S. 249–252) sowie von einem Anhang über die Zitation der Bibel und die Erklärung

medizinischer Fachbegriffe (S. 253–260). Auch wenn die fachtheologische Ausstattung ausbaufähig ist und manche Deutungen nicht differenziert genug erscheinen, so bietet das Werk doch eine hilfreiche Einführung in ein umstrittenes Phänomen. Der Arzt und gläubige Katholik Lindemann hilft den Theologen und Seelsorgern bei einer wichtigen »Unterscheidung der Geister«.

Manfred Hauke, Lugano

Anschriften der Herausgeber:

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

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

E-Mail: stickel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

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

Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Straße 38, A-3144 St. Pölten

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

DDr. Wolfgang Rothe, Lorenz-Hagen-Weg 10, 81737 München

Prof. Dr. A. Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 86399 Bobingen

B 51765

30. Jahrgang Heft 2/2014

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- François Reckinger: *Kooperative Pastoral?* 81
- Veit Neumann: *Der gebändigte Zauber des Wortes.
Sind Theologen die besseren Schriftsteller?* 99
- Wolfgang Vogl: *Schwestern im Geist – Therese von Lisieux und
Therese Neumann von Konnersreuth.* 113

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Konrad Adenauer: Der Katholik und sein Europa* 132
- Wolfgang F. Rothe: *Bibliographie von Prof. Dr. phil. Lic. iur. can. Kurt Krenn
emeritierter Diözesanbischof von St. Pölten
(28. Juni 1936 – 25. Januar 2014)* 138

BUCHBESPRECHUNGEN 153

Neuere Theologie – Hagiographie – Kirchenrecht – Kirchengeschichte

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

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.uxa@rotabene.de

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement 25,-, Preis des Einzelheftes 6,25. Porto Inland z. Zt. 2,-, Ausland 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.
Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.
Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

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

Kooperative Pastoral?

Versuch einer wohlwollend-kritischen Beurteilung

Von François Reckinger, Langenfeld (Rheinland)

Einem Beispiel von Kooperativer Pastoral bin ich um 1983/84 in Bujumbura, der Hauptstadt von Burundi begegnet – in etwa zeitgleich demnach mit dem Erscheinen des Codex Iuris Canonici von 1983. Dieser versucht die seit den sechziger Jahren zuerst mit Gruppen von Ordensfrauen in Lateinamerika gemachten Erfahrungen¹ mit seinem Canon 517 § 2 in kirchenrechtlich geordnete Bahnen zu lenken. Ich wirkte von 1982 an aufgrund eines dreijährigen Lehrauftrags als Dozent für Dogmatik und Liturgiewissenschaft im interdiözesanen Priesterseminar der genannten Stadt. In dieser Zeit wurde ich einmal gebeten, eine Messe am Sonntagvormittag in einer Pfarrei derselben Stadt zu feiern. Dabei erfuhr ich, dass diese Pfarrei keinen Pfarrer am Ort hatte, sondern faktisch von einem amtlichen Laienmitarbeiter geleitet wurde, während ein anderweitig hauptamtlich tätiger Priester, der außerhalb der Pfarrgrenzen wohnte, die Letztverantwortung für die dort zu leistende Seelsorge tragen würde. Die Messzelebranten hole sich der Laienmitarbeiter, wenn der erwähnte Priester nicht zur Verfügung stünde, wo er sie finden könne. Durch Veröffentlichungen in theologischen Zeitschriften lernte ich in der Folgezeit den oben genannten Paragraphen des CIC als Basis der erwähnten Regelung kennen.

Durch Erzählungen von Mitbrüdern in Bujumbura und teilweise auch durch eigene Anschauung bei einem Wochenendbesuch in einer Pfarrei auf dem Lande erfuhr ich, wie dort der Priestermangel bewältigt wurde – ein »Mangel«, der als solcher allenfalls dort wirkenden Europäern, wohl kaum dagegen den einheimischen Christen und ihren Seelsorgern bewusst war, da sie es nie anders gekannt hatten. Territorial sehr ausgedehnte Pfarreien umfassten, so habe ich es in Erinnerung, 20.000 bis 50.000 Katholiken. Dafür gab es eine große, zentral gelegene Kirche, mit einem Pfarrhaus, in dem zwei Priester wohnten – in der von mir besuchten Pfarrei waren es Pfarrer und Kaplan.

Daneben gab es in derartigen Pfarreien etwa fünf bis zehn weitere Gottesdienststationen, die jeweils von einem Liturgiekreis aus ehrenamtlichen, im dortigen Umfeld wohnhaften Christinnen und Christen betreut wurden. In der Zentralkirche wurden an jedem Wochenende zwei Messen gefeiert, eine am Samstagnachmittag (wegen der dort gegen 18.00 Uhr eintretenden Dunkelheit) und eine am Sonntagvormittag.

¹ Christoph Ohly, *Kooperative Seelsorge. Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz* (Dissertationen. Kanonistische Reihe 17), St. Ottilien 2002, 51.

Zu Letzterer kamen Scharen von Gläubigen weite Wege zu Fuß, ab Sonnenaufgang gegen sechs Uhr. Anschließend an die Messfeier war Markt in Kirchnähe, mit einem passenden Angebot an Imbissständen.

Im Lauf der Woche trafen sich die Verantwortlichen der Außenstationen im zentralen Pfarrhaus mit einem der beiden Priester, bereiteten mit ihm einen Wortgottesdienst für den nachfolgenden Sonntag vor und nahmen die Eucharistie für die Kommunionsspendung mit.

Sofern am Zentralort keine besondere Feier anstand, war an jedem Wochenende einer der beiden Priester auf *einer* der Nebenstationen. Dann wurde dort natürlich Eucharistie gefeiert und im Übrigen alles erledigt, was nur von einem Priester getan werden kann, wie Beichte und Krankensalbung. Sicherlich wurde auch der Fortgang des Katechumenates und anderweitiger Sakramentenvorbereitungen überprüft. Die Priester, obwohl motorisiert, rasten demnach keinesfalls herum, um möglichst viele Messfeiern im Schnellverfahren abzuwickeln. Auf diese Weise hatten sie Zeit, die Gottesdienste vor Ort vorzubereiten und im Anschluss daran mit den Menschen zu reden. Die Kirche dort hatte und hat große Probleme – jedoch keineswegs mit mangelnder Gottesdienstteilnahme aus Protest dagegen, dass nicht immer überall Messe gefeiert wird. Jedes Jahr zu Ostern gab es in den Gemeinden für uns Europäer kaum vorstellbare Mengen an Erwachsenentaufen.

Nach nahezu 30 Jahren, die inzwischen vergangen sind, hatte ich Anlass, meinen Erinnerungen wenigstens teilweise zu misstrauen und mich vor allem zu fragen, inwiefern die damaligen Gegebenheiten dort auch heute noch gelten. Deshalb fragte ich beim deutschen Provinzial der in Burundi tätigen Weißen Väter (Afrikamissionare) diesbezüglich an und erhielt eine ausführliche Antwort von einem von deren Pates. Was die *Landpfarreien* betrifft, bestätigt dessen Auskunft das von mir dargestellte Gesamtbild, korrigiert jedoch nach heutigem Stand die genannten Zahlen nach oben: nicht immer nur zwei Priester auf der Zentralstation, sondern zwei oder drei; und nicht nur 5 bis 10 Außenstationen, sondern »oft 10 bis 15«. Zudem würden auf diesen nicht nur sonntags Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung gefeiert, sondern häufig auch an Werktagen; ferner gäbe es von den ehrenamtlichen Laienmitarbeitern gestaltete eucharistische Anbetungsstunden, kirchenrechtskonform mit Re-position ohne Segen.

Was die von mir erwähnte Stadtpfarrei in Bujumbura betrifft, die damals von einem Laien verwaltet wurde, bedeutete die Antwort eine echte Überraschung: Der Absender selbst ist dort jetzt Pfarrer! Damals, in den achtziger Jahren, so erfuhr ich jetzt, waren die in diesem Stadtgebiet tätigen Weißen Väter von der Regierung ausgewiesen worden. Die Ernennung eines Laien zum Pfarrbeauftragten entsprechend Canon 517 § 2 war demnach *als vorübergehende Notmaßnahme* erfolgt – ganz im Sinn der rechten Deutung dieses Canons², wie weiter unten zu zeigen sein wird. Zuerst aber befassen wir uns mit der Kooperativen Pastoral nach demselben Canon, § 1.

² Vgl. Kongregation für den Klerus (zusammen mit sieben weiteren römischen Dikasterien), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, 15.08.1997, Praktische Verfügungen, Artikel 4, § 1 (VAS 129, 22).

Oberpfarrer / Unterpfarrer

Der zuletzt genannte Paragraph lautet: »Wo die Umstände es erfordern, kann die Seelsorge für eine oder für verschiedene Pfarreien zugleich mehreren Priestern solidarisch übertragen werden, jedoch mit der Maßgabe, dass einer von ihnen Leiter des seelsorglichen Wirkens sein muss, der nämlich die Zusammenarbeit zu leiten und dem Bischof gegenüber zu verantworten hat.«

Christoph Ohly, der den daraus sich ergebenden kirchenrechtlichen Fragen in einer umfassenden Studie nachgegangen ist, erklärt das rechtliche Ergebnis einer solchen Übertragung »in solidum« folgendermaßen: »Die Gemeinschaft der beteiligten Priester ist wesentlich anders zu charakterisieren als die zwischen Pfarrer und einem anderen Hilfspriester (Kaplan, Subsidiar) nach c. 519. Mit der Einrichtung einer solidarischen Priestergemeinschaft wird das Pfarramt ... mehreren Priestern zugleich übertragen, so dass jeder einzelne mit den dem Pfarrer von Rechts wegen zukommenden Vollmachten und Befugnissen ausgestattet ist. Dennoch können sie kirchenrechtlich nicht als »Pfarrer« bezeichnet werden, da sie das Amt des Pfarrers auf eine spezifische Weise wahrnehmen ...«³.

Leider erscheint der letztzitierte Satz in doppelter Weise kritisierbar. Die Begründung der im ersten Satzteil geäußerten Feststellung ist keineswegs überzeugend, da etwa auch die Pfarrer von Personalpfarreien ihr Amt »auf eine spezifische Weise wahrnehmen« und dennoch unbestritten als Pfarrer bezeichnet werden. Zudem ist das doppelte »sie« in dem Satz fehl am Platz, weil es sich im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satz nur auf alle betreffenden Priester, einschließlich des Leiters beziehen kann – während Letzterer, der Aussageabsicht des Autors entsprechend, *allein* mit Fug und Recht Pfarrer genannt werden kann.

Zuletzt nennt Ohly noch weitere Unterschiede zwischen dem Leitenden Priester und seinen Mitbrüdern: »Sämtliche Vollmachten und Befugnisse der anderen Priester der Solidargemeinschaft ... können nur unter seiner Leitung ausgeübt werden. Deshalb kann man folgerichtig in ihm gemäß c. 519 in Verbindung mit c. 521 § 1 den *pastor proprius* erkennen, dessen Leitung der Pfarrei(en) weitere Priester als »Mit-Pfarrer« an die Seite gestellt sind.« Es folgt der Hinweis, dass nur der Leiter durch den Ortsordinarius oder durch einen von ihm delegierten Priester »in den Besitz« der Pfarrei eingewiesen wird, die »Mit-Priester« dagegen ihr Amt durch die bloße Ernennung übertragen bekommen und es durch Ablegen des Glaubensbekenntnisses annehmen (38f). Unter Hinweis auf Canon 543 § 1 heißt es schließlich, dass Letztere ihre Befugnisse und Vollmachten nur »gemäß der Weisung des Leiters« ausüben dürfen.

Angesichts dessen müssen diese »Mit-Pfarrer« sich ernstlich fragen, wie sich ihre rechtliche Stellung und, damit zusammenhängend, ihre Wertung in der Wahrnehmung seitens der Gemeinde vom Status einer Kaplans oder eines Subsidiars abhebt. Letzterer kann sie unter Umständen dem Titel nach gar überflügeln, denn wenn er etwa Schulpfarrer ist, wird er mit Fug und Recht auch in der Pfarrei, in der er mitwirkt, als Pfarrer bezeichnet.

³ Ohly (wie Anm. 1), 37.

Die »Mit-Pfarrer« dagegen werden nach Diözesen unterschiedlich tituliert. »Pastor« heißen sie etwa im Erzbistum Paderborn, »Pfarrvikar« im Erzbistum Köln, wie ein Blick auf die Internetseiten von größeren Pfarreien innerhalb der jeweiligen Diözese unschwer erkennen lässt. Dabei ist »Vikar« in manchen Gegenden die geläufige Bezeichnung für Anfänger im Priesterberuf, die andernorts »Kaplan« genannt werden. Kein Wunder daher, wenn ein Mitbruder, der als gestandener Pfarrer Anfang 2013 in die genannte Stellung versetzt wurde und sich mir gegenüber wertend dazu geäußert hat, erklärte, dass er sich durch diese Veränderung herabgesetzt fühle.

Dass es sich dabei um kein bloßes subjektives Empfinden oder gar um übertriebene Empfindlichkeit handelt, belegt ein Blick in die Canones des CIC 1983 zur Funktion von Pfarrvikaren. Sie sollen »als Mitarbeiter des Pfarrers und Teilhaber seiner Sorge ... mit (ihm) und unter seiner Autorität im pastoralen Dienst helfen« (c. 545 § 1). »Der Pfarrvikar hat dem Pfarrer regelmäßig über vorgesehene und übernommene pastorale Vorhaben zu berichten ...« (c. 548 § 3).

Mit »Kaplan« ist dagegen im Codex eine *andere* Funktion gemeint, nämlich die eines Priesters, der »für eine unabhängig von der Pfarrstruktur umschriebene Gruppe von Gläubigen« dauerhaft als Seelsorger bestellt ist (Can. 564). Beispiele sind etwa Seelsorger von Studentengemeinden oder von Anstalten. »Der Kaplan im Sinne des Gesetzes ist nicht zu verwechseln mit dem Pfarrvikar, der im deutschen Sprachraum verbreitet Kaplan genannt wird. Während der Pfarrvikar einer oder mehreren Pfarreien zugeordnet und an die Weisung eines zuständigen Pfarrers gebunden ist, hat der Kaplan in Ausübung seines Amtes die gebotene Verbindung mit dem oder den zuständigen Pfarrern zu wahren, ist aber nicht deren Dienstuntergebener (Can. 571)«⁴.

Die vom Codex als »Kapläne« Bezeichneten sind demnach weitgehend »freie Menschen«, die »Pfarrvikare« dagegen weisungsgebunden gegenüber einem Vorgesetzten vor Ort. In dieser Situation hält man es einige Jahre (als Kaplan im landläufigen Sinn des Wortes) in jugendlicher Frische aus, zur Einübung in den Beruf. Danach aber wurde man bis vor kurzem durchweg Pfarrer und konnte »durchatmen«. Heute dagegen sollte man nur noch die Perspektive haben, lebenslang in dieser Stellung zu verbleiben – die dann auch von den Gläubigen entsprechend eingeschätzt wird!

Vielleicht mag an dieser Stelle ein Blick auf ein Randgebiet des deutschen Sprachbereichs hilfreich sein: Meine Heimatdiözese Luxemburg versteht sich als dem deutschen wie auch dem französischen Bereich zugehörig. Ihr auf Französisch erscheinender Personalschematismus benennt jeweils alle »Solidar-Priester« als Pfarrer und setzt beim Hauptverantwortlichen lediglich, durch Komma getrennt, »Moderator« hinzu. Damit ist klagestellt, dass alle als Pfarrer anzureden sind. Man versteht dort demnach das lateinische Wort »moderator« in c. 543 § 1 nicht wie in der lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC als »Leiter«, sondern sehr wohl als »Moderator«.

Mit Recht spricht im Blick auf die fragliche Rechtsfigur Pfarrer Hendrik Jolie von einem »Zwei-Klassen-Priestertum«: »Die neu errichteten ›Super-Pfarreien‹ ... ha-

⁴ Aymans – Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Wilfried Aymans, Bd. II, Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 449.

ben ... in Zukunft jeweils einen Priester erster und zweiter Klasse: einen ›leitenden Pfarrer‹, der zwar die Leitung hat, aber die konkrete Hirtensorge infolge von Überlastung gar nicht mehr wahrnehmen kann, und einen ›Seelsorgepriester‹, der zwar für die Seelsorge frei ist, dafür aber eigentlich nichts zu sagen hat«⁵.

Das trifft sich genau mit dem, was ein Leitender Pfarrer, der seit Anfang 2013 die Fusion von früher sieben Pfarreien zu einer einzigen, mit zwei »Mit-Pfarrern«, einem Diakon und mehreren amtlichen Laienmitarbeitern durchgeführt hat, mir über die Anweisungen und Empfehlungen berichtete, die er und andere Anwärtler auf dieselbe Funktion bei ihrer entsprechenden Fortbildung seitens der dafür zuständigen Ordinariumsmitarbeiter erhalten haben. Was dabei gesagt wurde, hätte er so verstanden, dass, wenn ein Mensch ihn um ein seelsorgliches Gespräch bitten würde, er dem Betreffenden erklären sollte, dafür müsste er sich an einen der »Mit-Pfarrer« wenden, er selbst hätte dafür keine Zeit.

Von daher gesehen braucht man sich dann auch nicht zu wundern, wenn ein detaillierter Bericht über die in Wien geplante Fusion der bisher 660 Pfarreien der Erzdiözese »zu weit weniger, dafür größeren Pfarreien«, mit »Teams zu drei bis fünf Geistlichen«, als Stellungnahme seitens der betroffenen Priester gegenüber den entsprechenden Plänen »alle denkbaren Reaktionen« verzeichnet: zwischen »Erleichterung« auf der einen und »negative(r) Aggression« auf der anderen Seite⁶.

Kein Wunder auch, wenn *Ohly* bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis gelangt, dass »das Verhältnis zwischen dem Moderator und den anderen Solidarpriestern ... in der Kanonistik als weiterhin diskussionswürdig gelten darf«. Die diesbezügliche Diskussion sollte aber zügig geführt werden und zu einer Änderung der beanstandeten Bestimmung führen. Denn diese kann potentielle Interessenten für den Priesterberuf mit gutem Grund abschrecken, wenn sie als Zukunftsperspektive für sich nur die Wahl haben zwischen dem Erdrücktwerden von Verwaltungsaufgaben und Sitzungen als Leitender Pfarrer einerseits und dem lebenslangen Wirken unter den Augen eines Vorgesetzten andererseits. Bisher war das Gegenteil gerade eines der Elemente gewesen, die diesen Beruf attraktiv erscheinen ließen: die Aussicht, nach Überstehen einiger weniger Kaplansjahre *ohne Vorgesetzten am eigenen Arbeitsplatz* wirken zu können.

Auch Mitchristen, die von dem Gesagten persönlich nicht betroffen sind, können sich m. E. berechtigt oder gar verpflichtet sehen, Theologiestudenten auf diese Gegebenheiten hinzuweisen. Unkritisch einfach »Berufungspastoral« zu betreiben, ist angesichts einer solchen Situation nicht mehr möglich – vor allem deshalb, weil das mögliche Unbehagen mit dem Vorgesetzten vor Ort nicht nur das persönliche Empfinden der Untergebenen betrifft, sondern auch ihre Verantwortung vor Gott als Presbyter, d. h. als Vorsteher, die sie kraft ihrer Weihe geworden sind.

Wie soll das etwa gehen mit der Nichtzulassung zum Kommunionempfang (nach freundlicher Mitteilung, mit Angebot einer Aussprache, an die Betroffenen) wegen

⁵ Hendrik Jolie, Priester erster und zweiter Klasse, in: Die Tagespost, 20.10.2007, 12.

⁶ Stephan Baier, »Wir werden weniger«. Die Strukturreform in der Erzdiözese Wien stößt bei den betroffenen Priestern auf gemischte Reaktionen, in: Die Tagespost, 18.02.2014, 6.

öffentlich bekanntem Verharren in einer schwer sündhaften Haltung⁷, wenn einer der Solidarpriester sich zu dieser Maßnahme verpflichtet sieht, die Mitbrüder und/oder der Leiter dagegen einen jeden zulassen? Wie soll es gehen, wenn einer von ihnen überzeugt ist, Kindertaufen und Erstkommunion von Kindern nur nach einer mehrmonatigen Hinführung der Eltern durchführen zu können? Ich habe beides zwischen 1973 und 2002 nacheinander an vier sehr unterschiedlichen Orten, an denen ich eingesetzt war, mit insgesamt erstaunlich guten Ergebnissen durchgeführt, ohne jeglichen Aufruhr in den betreffenden Gemeinden⁸. Aber das wäre in einer »Solidar-priester«-Situation kaum möglich gewesen, denn unter den Mitbrüdern, die ich in den betreffenden Dekanaten kennenlernte, waren nur die wenigsten zu einem ähnlichen Vorgehen bereit.

Ebenso habe ich die als katholisch eingetragenen Jugendlichen ab 12 per Brief zu einem Glaubenskurs eingeladen und dabei vermerkt, dass dieser u. a. der entfernten Vorbereitung auf die Firmung diene. Wenn der nächste Firmtermin bekannt sei, würde das nicht mehr per Brief (und noch weniger in der Zeitung) mitgeteilt, sondern nur noch im Glaubenskurs und bei der Sonntagsmesse. Daher seien sie auch zu dieser herzlich eingeladen.

Alle als katholisch eingetragenen Bewohner des Pfarrgebietes informierte ich mittels eines Pfarrbriefes, der von Mitarbeitern in die Häuser gebracht wurde, dass ich keine Bestellungen von Beerdigungen seitens der Beerdigungsinstitute annehmen würde, sondern nur in einem persönlichen Seelsorgsgespräch der bestellenden Angehörigen mit mir. Bei diesem Gespräch würde, wenn ich an der religiösen Vorbereitung des Verstorbenen auf den Tod nicht beteiligt gewesen sei, immer auch die Frage gehören, was dann in dieser Hinsicht geschehen sei. Und es folgte der Hinweis, dass nach katholischer Lehre das, was vor dem Tod unter bewusster Mitwirkung eines Sterbenden geschieht, diesem für sein jenseitiges Schicksal weitaus wirksamer helfen kann als das, was wir nach seinem Tod für ihn noch tun können⁹.

Dies so zu handhaben war und ist meiner Überzeugung nach eine schwerwiegende Gewissenspflicht. Wie aber hätte ich diese Pflicht erfüllen können in einem Solidar-Team, dessen Mitglieder in aller Regel – der faktischen bisherigen Lage nach zu urteilen – meine genannte Überzeugung mehrheitlich nicht geteilt hätten?

Da für eine Pfarrei, die nach Canon 217 § 1 mit mehreren Priestern besetzt wird, darüber hinaus in der Regel auch amtliche Laienmitarbeiter/-innen ernannt werden, ist ebenso die Frage zu bedenken, inwiefern sich darin dann die faktische Stellung der geweihten Amtsträger (Priester und gegebenenfalls Diakone) von der der nicht-geweihten unterscheiden soll. Gewiss ist es innerhalb eines solchen Gebildes sinnvoll, dass sich von Zeit zu Zeit alle Beteiligten als Gesamtteam treffen. Doch daneben gibt es ja noch den Pfarrgemeinderat, den Kirchenvorstand und vieles andere mehr, was Sitzungen erforderlich macht. Daher bleibt wohl in der Regel kaum noch Zeit dafür, dass Priester und Diakone sich darüber hinaus noch ab und zu eigens treffen. Und

⁷ Gefordert durch c. 915 CIC.

⁸ Vgl. François Reckinger, *Sakramentenpastoral geht auch anders. Erfahrungen – Ergebnisse – Theologische Reflexion*, Aachen 2007 (bes. 35–111).

⁹ Vgl. ebd. 113–148; 281–314.

doch wäre dies von der Struktur der Kirche her notwendig. Denn Presbyter sind zum Leitungsdienst geweiht, und Diakone zur dienenden Mitwirkung auf der Ebene der Leitung. Sie müssten daher in Ruhe untereinander beraten und in einem gewissen Maß mitbestimmen können, welchen Mehrheitsvoten des Gesamtteams der Leiter seine Zustimmung geben soll und welchen nicht.

Was nun die Praxis der Titulierung betrifft, werde ich natürlich immer die »Pfarrvikare« der gemeinten Art mit »Herr Pfarrer« anreden – und ich bin geneigt, dasselbe auch gegenüber jenen seltenen Mitbrüdern zu tun, die aus diesem oder jenem Grund deutlich über das gewohnte durchschnittliche Weihealter hinaus Kapläne im landläufigen Sinn des Wortes bleiben. Denn die Gleichheit der Weihe sollte m. E. den Vorrang haben vor dem Unterschied der Rangstufe.

Ein Übel, das nicht zum Wesen des Solidar-Modells gehört, vielfach jedoch damit verbunden wird, ist die Ideologie von der Angemessenheit oder gar Notwendigkeit eines ständigen Zelebrantenwechsels bezüglich der Sonntagsmessen in allen Kirchen des Pfarrbereichs. Wo dies mehr oder weniger konsequent durchgeführt wird, ergeben sich vor allem zwei pastorale Nachteile. Zuerst: Die Aufstellung und Durchführung eines Themenplanes für die Wortverkündigung wird zumindest sehr erschwert. Und doch erscheint ein solcher Plan notwendig, damit im Lauf von ca. vier Jahren die wichtigsten Inhalte der katholischen Glaubens- und Morallehre dargetan werden. Geschieht das nicht, dann braucht man sich nicht zu wundern, wenn selbst die praktizierenden Katholiken bald keine Ahnung mehr von diesen Dingen haben und sich ihre »persönliche« Meinung dazu entsprechend dem Mainstream der öffentlichen Meinung bilden. Um nicht falsch verstanden zu werden: Natürlich sollen Predigten innerhalb der Sonntagsmesse in aller Regel Homilien zu den jeweils vorzutragenden Bibeltexten sein. Doch lässt sich für die meisten der betreffenden Themen eine Beziehung zu bestimmten Perikopen finden; und für die wenigen, die übrigbleiben, kann eine thematische Predigt das eine oder andere Mal im Jahr nicht verboten sein – wie es uns die Bischöfe mit ihren zu verlesenden Hirtenbriefen ja auch vordemonstrieren.

Der zweite Nachteil eines ständigen Rotierens von Zelebranten ergibt sich aus der Tatsache, dass ein jeder von ihnen nicht nur seinen eigenen Zelebrationsstil mitbringt, sondern derzeit viele von ihnen leider auch ihren je eigenen »Ritus«: Änderungen, Auslassungen und Hinzufügungen, so dass man froh sein kann, wenn zumindest das Hochgebet unangetastet bleibt. Das Paradoxe daran ist, dass nahezu alle, die sich in dieser Weise meinen »kreativ« betätigen zu müssen, fast ein Drittel der Änderungen *ignorieren*, die das seit 1975 geltende Messbuch Pauls VI. gegenüber dem vorhergehenden von Pius V. vorgenommen hat. Es sieht so aus, als hätten die wenigsten von ihnen die Beschreibung und vor allem die Begründung dieser Änderungen in der *Allgemeinen Einführung* des erstgenannten Messbuchs aufmerksam zur Kenntnis genommen. Kommt nun für einmal ein Zelebrant dazwischen, der auf eigene Erfindungen verzichtet und gleichzeitig alle Neuerungen von 1975 (bzw. ²1988) nicht nur praktizieren, sondern auch wichtige Schwerpunkte darin erklären und den Teilnehmern nahebringen möchte, wird er es schwer haben – denn die Zuhörer können dann leicht das Gefühl haben, als seien das eben *seine* persönlichen Einfälle und Vorlieben.

Canon 517 § 2: »ein hölzernes Eisen«?

Der von einzelnen Kanonisten in dieser Weise bewertete Paragraph lautet: »Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.«

Für »leitet« steht im allein ausschlaggebenden lateinischen Text »moderetur« (er soll leiten) – wie etwa auch in Canon 543 »moderator« mit »Leiter« übersetzt wird. Es ist demnach nicht an die Funktion gedacht, die mit dem deutschen Wort »Moderator« gemeint ist.

Zur Genese dieses Textes bei der Erstellung des CIC 1983 weist Ohly darauf hin, dass in den beiden Vorlagen von 1977 und 1980 von einer (den geweihten Amtsträgern vorbehaltenen) Leitungsvollmacht und einer (auch an Laien übertragbaren) Handlungsvollmacht die Rede gewesen sei. Diese Formulierung sei aber dann in der Vorlage von 1982, parallel zu einer entsprechenden Korrektur des Entwurfs von Canon 129, geändert und in die oben angeführte Form gebracht worden. Geschehen sei dies insbesondere im Blick auf »die Gewaltenlehre des II. Vatikanischen Konzils«, das gerade die Einheit dieser Gewalten hervorgehoben habe¹⁰.

Einen anderen wichtigen Hinweis auf die Entstehung und die Deutung des Canon-Textes geben M. Böhnke und Th. Schüller in ihrer Untersuchung von 2011: dass der nicht zur Residenz verpflichtete und in der Regel hauptamtlich anderweitig tätige Priester, der die Seelsorge in der hier gemeinten Weise zu leiten hat, dies nach der Vorlage von 1977 »uti proprius pastor« (als der eigene Hirte) der betreffenden Pfarrei hätte tun sollen. Das wurde 1980 gestrichen¹¹. Daraus ergibt sich, wie u. a. Ohly zu Recht feststellt, dass die davon betroffenen Pfarreien auf Dauer *vakant* sind und darum der Diözesanbischof ihr »proprius pastor« ist, der seine Hirtensorge durch die Vermittlung des leitenden Priesters und des bischöflich beauftragten Laienmitarbeiters ausübt¹².

Böhnke und Schüller bezeichnen diesen Priester als »moderierenden Priester«, was vom faktischen Ablauf der Dinge her stimmig erscheinen mag, jedoch wie oben gezeigt, nicht mit der Übersetzung des Wortes »moderari« im deutschen Text des Codex übereinstimmt.

Zuletzt weisen die beiden darauf hin, dass der betreffende Priester noch in der Vorlage von 1982 als »potestate parochi gaudens« (sich der Vollmacht eines Pfarrers erfreuend) dargestellt wurde. Im geltenden Text von 1983 heißt es dann jedoch nur noch, dass er »potestatus et facultatus parochi instructus« sei. Die beiden Autoren übersetzen das, wie folgt: »... dass er mit Vollmachten und Fakultäten eines Pfarrers ausgestattet werden soll«, und meinen, der Plural zeige an, »dass dem moderierenden

¹⁰ Wie Anm. 1, 60–63; dort auch Lit.

¹¹ Michael Böhnke/Thomas Schüller, *Zeitgemäße Nähe. Evaluation von Modellen pfarrgemeindlicher Pastoral* nach c. 517 § 2 CIC (StThPS 84), Würzburg 2011, 33f.

¹² Wie Anm. 1, 49.

Priester keineswegs *alle* Vollmachten und Fakultäten (eines Pfarrers) verliehen werden müssen ...«¹³. Auch andere Autoren teilen diese Auffassung, nicht aber offenbar die Experten, die den Text des CIC ins Deutsche übersetzt haben. Denn diese sagen, der betreffende Priester sei mit *den* Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet – und der geltende Urtext kann diese Frage nicht entscheiden, da das Latein bekanntlich keinen Artikel kennt.

Böhnke und Schüller geben auch einen informativen Überblick über die Verbreitung des Modells von c. 517 § 2 im deutschsprachigen Raum¹⁴. Vorreiter seien Linz (Österreich) und Limburg (Deutschland) gewesen, Letzteres jedoch nur bis 2009. Für Mainz und Freiburg ist nur von Versuchen und Ansätzen in dieser Richtung die Rede; im Bistum Aachen gebe es »in bisher fünf Situationen ein Team von Ehrenamtlichen zusammen mit einem Gemeindeferenten/einer Gemeindeferentin in Zusammenarbeit mit einem nebenamtlich leitenden Priester ...«. In Bamberg schienen Versuche in dieser Richtung bereits der Vergangenheit anzugehören, in München-Freising bestünden sie wenigstens vorerst »noch«. In Köln sei »zwar flächendeckend der c. 517 § 1 ... zur Anwendung gekommen, aber niemals der c. 517 § 2« (37).

Weitaus stärker konnte sich demgegenüber offenbar Österreich für dasselbe Modell begeistern. Auf jeden Fall existieren, abgesehen von Graz-Seckau und dem Bereich des Militärbischofs, in allen Bistümern entsprechende Normen. In den beiden Schweizer Bistümern Chur und Basel schließlich gibt es »eine beträchtliche Anzahl« von Laien, die nach c. 517 § 2 beauftragt sind.

Einen großen Wirrwarr weisen die Amts- und Funktionsbezeichnungen des verantwortlichen Priesters und des Laienbeauftragten von einer Diözese zur anderen auf – bis dahin, »dass die Bezeichnung Pfarrverantwortlicher einmal für den leitenden Priester (Basel) und zugleich für die nichtpriesterlichen Seelsorger (Bozen – Brixen) verwendet wird« (39–41).

Einen ähnlichen Wirrwarr machen die beiden Autoren hinsichtlich der Vollmachten des nach c. 517 § 2 beteiligten Priesters aus (43–47), und sie monieren, dass leicht der Eindruck entstehen könnte, »die nichtpriesterlichen Personen seien die Gemeindefeiter und Gemeindefeiterinnen« der in dieser Form betreuten Pfarreien (48). Zuletzt beklagen die Genannten ein entsprechendes Durcheinander ebenfalls in den diözesanen Bestimmungen hinsichtlich der Leitung des Pfarrgemeinderates sowie des pfarrlichen Vermögensverwaltungsrates. Das Ergebnis des diesbezüglichen Befundes sei »disparat und letztlich nicht überzeugend«; es weise vielmehr auch dort, wo grundsätzlich dem beteiligten Priester diese beiden Aufgaben zugewiesen werden, »oft waghalsig formulierte Vertretungsregeln« auf, durch die dann doch der Laienbeauftragte faktisch mit diesen Aufgaben betraut würde (49).

Unter den Kanonisten, die sich kritisch gegenüber Canon 517 § 2 geäußert haben, führt Ohly insbesondere Heribert Heinemann an mit der Aussage: »Bei allem Respekt möchte ich fragen, ob hier nicht die Kommissionsmitglieder (für die Erstellung des

¹³ Hervorhebung von mir.

¹⁴ Wie Anm. 11, 34–39.

CIC) einer Idylle erlegen sind, die gesamtkirchlich kaum zu realisieren ist«; und: »Die Formulierung von c. 517 § 2 ist nicht nur rechtlich mehr als unklar, sie ist in ihrer Konsequenz theologisch nicht nachvollziehbar«¹⁵. Noch entschiedener urteilte der Jesuitentheologe Giovanni B. Sala bezüglich der damit Laien zugewiesenen Leitungsfunktion: »Die stellenweise zu Recht kritisierte Klerusdominanz ist in eine Relativierung, ja bedrohliche Aushöhlung des sakramentalen Amtes umgeschlagen ... Aus der angemessenen Kooperation von Laien und Priestern ist, vor allem im deutschsprachigen Raum, eine Marginalisierung beziehungsweise weitgehende Ersetzung des Amtes durch Laien geworden ...«¹⁶.

Zusammen mit einer ganzen Reihe anderer Kanonisten weist Ohly zum Verständnis des umstrittenen Paragraphen auf zwei Dinge hin: 1. Zu beachten ist die »Präferenz ... , die derselben Kanon für den Diakon festlegt«. 2. Die darin ausgesagte Norm ist als eindeutige »Notlösung (*ultima ratio*) konzipiert«¹⁷.

Diese Wertung wurde durch die Instruktion der Kleruskongregation von 1997 vollauf bestätigt: »Das richtige Verständnis und die Anwendung dieses Kanons ... verlangt, dass diese außergewöhnliche Maßnahme unter genauer Beachtung der darin enthaltenen Bedingungen durchgeführt wird: a) ›ob sacerdotum penuriam‹ und nicht aus Gründen der Bequemlichkeit oder einer missverständlichen ›Förderung der Laien‹ usw.; b) vorausgesetzt, es handelt sich um die ›participatio in exercitio curae pastoralis‹ und nicht darum, die Pfarrei zu leiten, zu koordinieren, zu moderieren oder zu verwalten; dies steht gemäß dem Text des Kanons nur einem Priester zu ... Jedenfalls soll auch die Präferenz nicht übersehen werden, die derselbe Kanon für den Diakon festlegt«¹⁸. Michael Böhnke bemerkt zustimmend dazu, die Legitimation einer solchen Instruktion sei »nicht zuletzt aus den Berichten über missbräuchliche und die Ausnahme zum Normalfall uminterpretierende pastorale Zustände erwachsen«¹⁹.

Andere Kanonisten, wie der bereits genannte Heribert Heinemann und Heribert Schmitz sind dem Modell von c. 517 § 2 gegenüber noch kritischer als die Kleruskongregation: Die Nebenamtlichkeit des beteiligten Priesters könne ihn »fortschreitend zu einem ›Schreibtischpriester‹ werden lassen, der sich damit vom Pfarrer als ›geistlichem Haupt der Pfarrgemeinde‹ verabschiedet.« Heinemann verweist dabei auf einen Artikel von Klaus Mörsdorf von 1969, der schon damals (längst bevor es Canon 517 des heute geltenden CIC überhaupt gab) »Anzeichen einer anderen Kirche« diagnostizierte²⁰.

Genau das aber *begrüßen* andere Autoren und versuchen es nach Möglichkeit zu fördern. Zu ihnen gehört insbesondere der Pastoraltheologe Johannes Panhofer mit

¹⁵ Was gibt das Kirchenrecht her?, in: Erzbischöfliches Generalvikariat Köln (Hg.), Der Priesterrat im Erzbistum Köln ... Bericht über die Tagung von 7.-9.6.1995 in Bensberg, Köln o. J., 56–68 (63.66).

¹⁶ Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche, in: Forum Katholische Theologie 14, 1998, 189–212 (192).

¹⁷ 48f, mit Anm. 79–81.

¹⁸ Wie Anm. 2, 22f.

¹⁹ Formen der kooperativen Pastoral in verschiedenen teilkirchlichen Regionen, in: Peter Krämer u. a. (Hgg.), Universales und partikulares Recht in der Kirche ..., Paderborn 1999, 181–198 (185); vgl. Ohly (wie Anm. 1), 49.

²⁰ Zitiert bei Ohly (wie Anm. 1), 50, mit Anm. 84–86.

seiner Dissertation von 2002, die sich formell auf Canon 517 § 2 bezieht und diesen in ihrem Untertitel anführt²¹. Was heute, so meint er, »der Geist den Gemeinden sagt«, das sei, dass die Laien, die viele von diesen Gemeinden derzeit bereits leiten, zu Priestern und Priesterinnen geweiht werden sollen.

Als Begründung dafür beruft er sich auf den *Glaubenssinn des Gottesvolkes*, dessen Bedeutung und Rolle vom 2. Vatikanischen Konzil in »Lumen gentium« 12 (wie er und weitere, von ihm zitierte Theologen meinen) in defizienter Weise dargestellt worden sei. Dieser Text erscheine gar wie der Versuch einer »Quadratur des Kreises« (115). Aufgrund eines neuzeitlichen Sicherheitsdenkens habe sich der »sensus fidelium« nach dem Trienter Konzil fortschreitend vom aktiven Glaubenskriterium in eine rein passive Instanz verwandelt. Gnade in den Augen des Autors findet allerdings John Henry Newman (†1859) mit seiner Analyse der entscheidenden Rolle, die dieser Glaubenssinn für die Überwindung der arianischen Krise im 4. Jahrhundert gespielt hat. Ebenso erwähnt er Matthias Joseph Scheeben (†1888) als rühmliche Ausnahme. Ehrlicher Weise fügt er hinzu, dass Pius IX. und Pius XII. vor der Verkündigung der beiden Mariendogmen (1849 und 1950) den »religiösen Sinn des Volkes« zu der jeweils anstehenden Frage erhoben haben (112–114). Nimmt man dann noch hinzu, dass Leo XIII. Newman zum Kardinal ernannt hat, dann ist festzustellen, dass dem damals in Theologie und Pastoral herrschenden Zeitgeist, der für eine aktive Rolle des Kirchenvolkes wenig übrig hatte, gerade von höchster lehramtlicher Stelle her betont *entgegengewirkt* wurde.

Als angehender Pastoraltheologe ist Panhofer um die Jahrtausendwende der Frage nachgegangen, wie katholische Gläubige in Pfarreien, die entsprechend c. 517 § 2 betreut werden, die damit gegebene »Doppelleitung« wahrgenommen haben und welche Auswirkungen dieses Modell auf das konkrete Leben der jeweiligen Gemeinden gehabt hat. Anschließend fragt er: »Welche Änderungen werden (dadurch) für die Rolle der Laien und der Priester angestoßen?« (Rückentext des Buches). Antworten wurden gesucht mittels einer »Befragung in drei Gemeinden der Diözese Innsbruck« (131), anhand eines detaillierten Fragebogens, an dessen Ende die »Gretchenfrage« steht: »Wäre es für Sie denkbar, dass ein/e Kurator/in, der/die sich bewährt hat, auch zum Priester geweiht wird?«²²

Das Ergebnis war – wer hätte es gedacht – überwiegend positiv. Eine Einschränkung wird lediglich hinsichtlich des Frauenpriestertums verzeichnet: Nur für »Frauen mittleren und jüngeren Alters ist auch eine verheiratete Frau als Kuratorin vorstellbar ...«, für ältere Frauen demnach offenbar nicht (257f).

Damit wird deutlich, dass hier mit Volldampf auf die Abschaffung des Pflichtzölibates und auf eine Priesterweihe von Frauen hingearbeitet wird; dass die Begriffe »neue Gestalt des Amtes«, »Chance zur Gemeindeentwicklung« (266) und »Anstoß zur Ekklesiogenese« (303) zumindest auch in diesem Sinn zu verstehen sind und da-

²¹ Johannes Panhofer, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu can. 517 § 2 (SThPS 58), Würzburg 2003.

²² »Pfarrkurator« oder kurz »Kurator« ist die in der Diözese Innsbruck übliche Bezeichnung der nichtpriesterlichen Person, die nach c. 517 § 2 eine Pfarrei faktisch leitet (vgl. ebd. 91).

mit c. 517 § 2 als Hebel zur Durchsetzung dieser längst bekannten Forderungen benutzt werden soll.

Es würde den Rahmen des Vorliegenden sprengen, die Gründe zu untersuchen, die sich von der kirchlichen Tradition und von den neueren Äußerungen und Entscheidungen des obersten Lehr- und Hirtenamtes dem entgegenstellen²³. Vielleicht kann stattdessen aber ein abschließender Blick in die *Ökumene* hilfreich sein. Wie sehr einige der anglikanischen Landeskirchen durch die Einführung der Priesterweihe für Frauen erschüttert worden sind und als Folge davon auch die weltweite anglikanische Gemeinschaft in eine tiefe Krise geraten ist, braucht nur in Erinnerung gerufen zu werden. Leichter hatten es damit offenbar die evangelischen Großkirchen, die denselben Schritt durchweg schon etwas früher getan haben. Dort ist demnach schon länger verwirklicht, was bei uns so ausdauernd gefordert wird: Frauenordination und, von jeher sowieso, keine Zölibatspflicht. Daher stellte sich mir die Frage, ob denn bei ihnen das verwirklicht ist, womit bei uns die Forderung von Frauenweihe und Abschaffung der Zölibatspflicht immer wieder begründet wird, nämlich ein guter und ausreichender Nachwuchs für den Pfarrerberuf.

Ich bat daher die evangelische Nachrichtenagentur idea um eine entsprechende Dokumentation und erhielt folgende Pressemeldungen: ein Interview von ideaHessen mit Propst Sigurd Rink, das der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau bescheinigt, dass sich die ehemals angespannte Lage beim Pfarrernachwuchs in der Kirche gebessert habe; das helfe, »einem Pfarrermangel vorzubeugen«²⁴. Besserung demnach, nach vorherigem stärkerem Rückgang. Die übrigen Beiträge wissen von einer derartigen Besserung nichts. »In der Evangelischen Kirche von Westfalen geht die Zahl der Theologiestudierenden drastisch zurück ...«²⁵; eine Erklärung von Stephan Holthaus, Prorektor der Freien Theologischen Hochschule Gießen: »Während es Ende der 80er-Jahre in Deutschland noch etwa 11.000 evangelische Theologiestudenten mit dem Berufsziel Pfarrer gegeben habe, seien es heute um 2.300«²⁶; und ein Artikel aus »Die Welt«, vom 18.09.2012: Matthias Kamann: »Protestanten in Deutschland droht Pfarrermangel ... Lange Zeit schien es, als sei dies ein katholisches Thema. Doch jetzt verdichten sich die Hinweise, dass auch die evangelische Kirche auf einen Mangel an Pfarrern zusteuert ... Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich das Ziel gesetzt, die Zahl der Pfarrer deutschlandweit bis 2030 auf 16.500 zu reduzieren, was gegenüber heute ein Abbau von gut einem Viertel wäre. Aber die Zahl der Volltheologiestudenten geht viel stärker zurück.«

Mehr braucht es wohl nicht, um zu belegen, dass die beiden Maßnahmen, die zur Behebung des Nachwuchsmangels bei uns so lautstark gefordert werden, nur eine sehr unsichere Aussicht auf Besserung dieses Zustandes bieten können. Echte Hoffnung wecken kann nur eine Erneuerung und Vertiefung des Glaubens, der Liebe zu Christus und der Treue zur Kirche.

²³ Vgl. dazu die Auflistung der entsprechenden lehramtlichen Aussagen seit 1967 bei Ohly (wie Anm. 1), 69, mit Anm. 136f.

²⁴ IdeaHessen, 50.2011, 25.

²⁵ IdeaWest, 47.2007.

²⁶ Idea Spektrum 29/30.2013.

Zur rechten Art des Zusammenwirkens von geweihten Amtsträgern und Laien

Parallel zur Auseinandersetzung um die Umsetzung von Canon 517 ist eine solche ebenfalls um den *Pastoralrat* geführt worden, der durch Canon 536 CIC 1983 den Bischöfen als Möglichkeit angeboten wurde. Dort heißt es: »§ 1. Wenn es dem Diözesanbischof ... zweckmäßig erscheint, ist in jeder Pfarrei ein Pastoralrat zu bilden, dem der Pfarrer vorsteht; in ihm sollen Gläubige zusammen mit denen, die kraft ihres Amtes an der pfarrlichen Seelsorge Anteil haben, zur Förderung der Seelsorgstätigkeit mithelfen. § 2. Der Pastoralrat hat nur beratendes Stimmrecht und wird durch die vom Diözesanbischof festgesetzten Normen geregelt.«

Nahezu ein Jahrzehnt bevor der Codex erschien, hatte die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« von 1974 in Würzburg den wesentlich anders konzipierten *Pfarrgemeinderat* geschaffen. Dazu heißt es unter den Beschlüssen dieser Synode u. a.: »1.9.: Der Vorstand des Pfarrgemeinderates besteht aus dem Pfarrer und vom Pfarrgemeinderat gewählten weiteren Vorstandsmitgliedern. Die Regelung des Vorsitzes erfolgt nach diözesanem Recht. Dabei soll möglichst nicht der Pfarrer als Vorsitzender bestimmt werden ...

1.16.7: Der Pfarrgemeinderat ist beschlussfähig, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder anwesend ist. Er fasst seine Beschlüsse mit einfacher Mehrheit der anwesenden Mitglieder.« Es wird nicht gesagt, wer zu Sitzungen einzuladen befugt ist, und ebensowenig, dass die Anwesenheit des Pfarrers oder dessen nachträglich eingeholte Zustimmung für die Gültigkeit von Beschlüssen erforderlich ist. Ferner heißt es:

»1.16.8: Erklärt der Pfarrer förmlich aufgrund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung und unter Angabe der Gründe, dass er gegen den Antrag stimmen muss, so ist in dieser Sitzung eine Beschlussfassung nicht möglich. Die anstehende Frage ist im Pfarrgemeinderat in angemessener Frist erneut zu beraten. Kommt auch hier eine Einigung nicht zustande, kann die zu bildende Schiedsstelle angerufen werden«²⁷.

Gegen diese Rechtsfigur haben mehrere Kanonisten und Theologen entschieden Einspruch erhoben, u. a. Winfried Aymans, mit einem 1977 erschienenen, vor Priestern der Erzdiözese Köln gehaltenen Vortrag²⁸ und vor allem 1997, bei der von ihm erstellten Neubearbeitung des Lehrbuchs »Kanonisches Recht« von Klaus Mörsdorf. Zum Pastoralrat heißt es da: »Der Vorsitz kommt kraft allgemeinen Rechts dem Pfarrer zu ... Nach einigen Vorläufern hat partikularrechtlich die *Gemeinsame Synode in der Bundesrepublik Deutschland* ... eine »Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese« verabschiedet. Soweit diese den sogenannten *Pfarrgemeinderat* betrifft, ruft sie im Hinblick auf das ekklesiologisch richtige Verständnis

²⁷ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, von L. Bertsch u. a., Freiburg – Basel – Wien 1976; Neuausgabe Freiburg im Breisgau 2012, 661.664f.

²⁸ Mitsprache in der Kirche. Anmerkungen zu dem Beschluss Nummer 12 der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ... (Kölner Beiträge 22), hgg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, Köln 1977, 14–18.

des Pfarreramtes Bedenken hervor und ist in zwei Punkten mit den Erfordernissen des kodikarischen Rechtes nicht in Einklang zu bringen: Vorsitz und beratender Charakter. Die abweichende Regelung wird ... vor allem damit begründet, dass der Pfarrgemeinderat in Deutschland *etwas anderes* als der Pfarrpastoralrat des CIC sei. In Deutschland sei ein Pfarrpastoralrat nicht eingerichtet, und deshalb bedürfe es keiner Anpassung an die Forderung des CIC. Diese Behauptung ist nicht haltbar. Wo immer auf der Ebene der Pfarrei ein Gremium mit pastoralen Aufgaben besteht, muss es den hierfür vorgesehenen Erfordernissen des CIC entsprechen.«

Gewiss, so Aymans weiter, erfülle der Pfarrgemeinderat eine doppelte Funktion: Einerseits soll er die Wahrnehmung der amtlichen Seelsorge fördern und ist dadurch Organ der Kirchenverfassung. Gleichzeitig hätte er die Eigeninitiativen von Gläubigen zu koordinieren, was eine Aufgabe vereinigungsrechtlicher Art darstellt. »Der Amtsverantwortung des Pfarrers glaubt man dadurch zu genügen, dass ihm ein Widerspruchsrecht eingeräumt wird. Der mit Berufung auf das Leitungsamt eingelegte Widerspruch des Pfarrers hat zunächst nur aufschiebende Wirkung; wird auch beim zweiten Anlauf eine Einigung nicht erzielt, so kann eine zu bildende Schiedsstelle angerufen werden ... *Damit ist das ekklesiologische Verhältnis von Pfarrer und Pfarrgemeinderat auf den Kopf gestellt*²⁹. Beschlüsse des Pfarrgemeinderates, denen der Pfarrer kraft Amtes glaubt widersprechen zu müssen, bewirken, dass (ihm) eine positive Entscheidung aus der Verantwortung seines Amtes in all diesen Fällen genommen wird. In diesem sachlich unbegrenzten Bereich kann der Pfarrer nicht mehr ›proprius pastor‹, d. h. Hirte aus eigenständiger Amtsverantwortung, genannt werden«³⁰.

Lichtvoll vermittelt wurde diese Sicht der Dinge durch den heutigen Kardinal Gerhard Ludwig Müller, als Bischof von Regensburg, in einer »Theologischen Grundlegung« innerhalb seines Erlasses »Die Neuordnung der Pfarrgemeinderäte in der Diözese Regensburg« von November 2005³¹. Darin heißt es u. a.: »In seiner Ansprache am 10. Januar 2004 an die Vollversammlung der Kongregation für den Klerus betonte Papst Johannes Paul II., dass die verschiedenen Räte auf Diözesan- und Pfarrebene ›in ihren Handlungsweisen und Strukturen, gemäß den Normen des im Jahr 1983 veröffentlichten Kodex ... auf den heutigen Stand gebracht werden‹ müssen. ›Dabei muss eine ausgewogene Beziehung zwischen der dem Diözesanbischof oder dem Pfarrer zustehenden Rolle und der Rolle der Laien gewährleistet sein.‹ Dieser päpstlichen Anweisung entsprechend sind kleine Angleichungen an das allgemeine Kirchenrecht erforderlich.

Der Pfarrgemeinderat ist und bleibt als ›Pastoralrat‹ das Beratungsorgan des Pfarrers. Dieser steht als Leiter der Pfarrei auch dem Pfarrgemeinderat vor, kann jedoch Aufgaben delegieren« (8).

»Der *Pfarrgemeinderat* ist der vom Diözesanbischof gemäß can. 536 CIC eingesetzte ›Pastoralrat‹ zur Förderung der gesamten Seelsorgstätigkeit in der Pfarrei. Er ist Organ der Kirchenverfassung und entspricht daher notwendig in seiner Struktur

²⁹ Hervorhebung von mir.

³⁰ Wie Anm. 4, 440–442; vgl. ebd. 441, Anm. 92–94: Hinweise auf weitere Autoren, die eine ähnliche Position wie Aymans vertreten.

³¹ Hgg. vom Bischöflichen Ordinariat Regensburg, November 2005, 8–11.

der Pfarrei selbst. Er ist beratendes Organ, durch das die Gläubigen dem Pfarrer, der dem Rat vorsteht, in pastoralen Belangen helfen können ... Er trägt die Bezeichnung ›Pfarrgemeinderat‹, weil ihm zur Vermeidung kräftezehrender Mehrfachstrukturen ... auch die Aufgaben jenes Gremiums zugewiesen sind, das im Sinne des Konzilsdekretes ›Apostolicam Actuositatem‹ der Koordinierung autonomer Initiativen und Unternehmungen von Gläubigen, sei es einzelner oder gemeinschaftlich in Vereinigungen, in der Pfarrei dient« (10f).

Was diese Auseinandersetzung um den Pfarrgemeinderat mit der Konzeption der Kooperativen Pastoral zu tun hat? Nun, die Mitglieder des Pastoralteams sind in der Regel auch Mitglieder des Pfarrgemeinderates, und von daher liegt es nahe, dass sie die Verfassung und die Grundregeln der Arbeitsweise des einen dieser beiden Gremien von denen des anderen her konzipieren. Und ganz praktisch gesehen: Wenn amtliche pastorale Mitarbeiter/-innen im Einzelgespräch mit dem Leitenden Pfarrer oder bei der Besprechung im Team die Verwirklichung eines Anliegens, das ihnen wichtig ist, nicht erreichen, können sie als Mitglieder des Pfarrgemeinderates dasselbe Vorhaben in diesen einbringen und, bei einem entsprechenden Mehrheitsvotum, den Pfarrer vor das Schiedsgericht nötigen. Viele Pfarrer werden erfahrungsgemäß eine für sie und ihr Amt derart erniedrigende Prozedur scheuen und im Vorfeld leider klein begeben. Richtig wäre es m. E. stattdessen, wenn sie bei der entsprechenden Pfarrgemeinderatssitzung erklären würden, bei einem Mehrheitsvotum im genannten Sinn beim Bischof ihr Rücktrittsgesuch mit Angabe des Grundes einreichen zu wollen.

Zum Predigt dienst von Laien

Dass pastorale Mitarbeiter/-innen an der Stelle der Messfeier reden, an der die Homilie des Zelebranten oder eines von ihm beauftragten Diakons vorgesehen und an Sonn- und Feiertagen gefordert ist, erlebe ich in meinem Umkreis als gängige Praxis: sei es, dass dies kommentarlos geschieht, sei es, dass es als Kinderkatechese deklariert wird; sei es, dass der Zelebrant anschließend noch in zwei Sätzen seine Zustimmung zu dem Gesagten äußert, sei es, dass das nicht geschieht. Damit wird sowohl die Funktion des Zelebranten als auch die von Laienmitarbeitern verdunkelt. Von daher ist es wichtig, sich der entsprechenden rechtlichen Ordnung zu vergewissern und nach deren Begründung zu fragen.

Nach Canon 763 haben die Bischöfe »das *Recht*, überall ... das Wort Gottes zu predigen ...«. Canon 764 erklärt, dass Priester und Diakone im Normalfall (abgesehen von besonderen, entgegenstehenden Umständen) »die *Befugnis* (haben), überall zu predigen«. Von einem etwaigen Predigt dienst von Laien heißt es in Canon 766: »Zur Predigt in einer Kirche oder Kapelle können, nach Maßgabe der Vorschriften der Bischofskonferenz und vorbehaltlich von c. 767, § 1, Laien *zugelassen* werden, wenn das unter bestimmten Umständen notwendig oder in Einzelfällen als nützlich angeraten ist«³². Der in diesem Text zitierte Canon 767 betrifft die Homilie und er-

³² Hervorhebungen von mir.

klärt, dass Letztere »Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder dem Diakon vorbehalten wird. In ihr sind ... aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christliche Leben darzulegen ... An Sonntagen und gebotenen Feiertagen ist in allen Messen, die unter Beteiligung des Volkes gefeiert werden, eine Homilie zu halten; sie darf nur aus schwerwiegendem Grund ausfallen.«

Zum Predigtendienst von Laien heißt es in der Instruktion der Kleruskongregation von 1997: »Laien haben gemäß ihrer Eigenart an dem prophetischen Dienst Christi teil. Sie sind zu seinen Zeugen bestellt und ausgestattet mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes ... Daher können die Gläubigen ... berufen werden, in angemessener Weise bei der Ausübung des Dienstes am Wort mitzuwirken ... Can. 766 CIC legt die Bedingungen fest, nach denen die zuständige Autorität Laien zur Predigt ... zulassen kann. Schon die Ausdrucksweise ›admitti possunt‹ weist darauf hin, dass es sich keinesfalls um ein eigenes Recht wie jenes spezifische der Bischöfe handelt, oder um eine Befugnis wie jene der Priester und Diakone ... Die Predigt in Kirchen und Oratorien kann Laien als ›Ersatz‹ für geistliche Amtsträger ... gestattet werden. Sie kann daher kein einfach übliches Faktum (sein) und auch nicht als authentische Förderung der Laien verstanden werden«³³.

Angesichts dessen sollte bei der Ausbildung von amtlichen pastoralen Mitarbeitern dafür Sorge getragen werden, dass ihnen als Konzeption ihres Berufes nicht das Bild einer Pfarrer-Imitation vermittelt wird. Gibt es doch eine ganze Palette von wichtigen seelsorglichen Aufgaben, die echte Laiendienste sind oder von Laien in Zusammenarbeit mit Priestern und Diakonen erfüllt werden können – und die faktisch weitgehend nicht oder nicht ausreichend wahrgenommen werden. Einige wenige Beispiele seien genannt, beginnend mit dem kultischen Bereich:

- Einführung von Gläubigen in die Praxis des Stundengebetes; gemeinschaftliche Feier von Laudes und/oder Vesper an bestimmten Tagen: ein bisher gemeinhin unerledigter Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils.
- Weiterbetreuung von Teilnehmern von Weltjugendtagen; gemeinsame Teilnahme an Nightfevertreffen und der damit verbundenen Evangelisierung.
- Hausbesuche: von Haus zu Haus, bei allen als katholisch eingetragenen Einwohnern des Pfarrbezirks³⁴.
- Angebot von Einführungskursen zur Natürlichen Empfängnisregelung. An meinem Wohnort, auf halbem Weg zwischen Köln und Düsseldorf, müsste ein Brautpaar oder ein Ehepaar laut Internet, um einen solchen Kurs zu finden, bis nach Köln fahren.
- Entscheidende Mitwirkung bei der Sakramentenvorbereitung und der Heranbildung von ehrenamtlichen Mitarbeitern dafür.
- Gründung und Leitung von intensiv religiösen Kinder- und Jugendgruppen, von Familienkreisen, von Bibel- und Gebetskreisen.
- Werbung für Lebensrechtsbewegungen und für Teilnahme an Demonstrationen gegen Abtreibung und aktive Euthanasie – gegebenenfalls aber auch gegen Formen

³³ Wie Anm. 2, Praktische Verfügungen, Artikel 2, § 2–4 (19f).

³⁴ Vgl. Reckinger (wie Anm. 8), 328–336.

- von Waffenhandel oder die Herstellung und Lagerung von Massenvernichtungswaffen.
- Bekanntmachen der katholischen Soziallehre und Bemühen um Gewinnung von Mitstreitern, um die Forderungen dieser Lehre an Entscheidungsträger innerhalb Politik, Wirtschaft und Gesellschaft heranzutragen.
 - Entsprechend derselben Lehre Anleitung u. a. zum Kampf gegen Menschenhandel, Prostitution und Zwangsprostitution; Förderung von Gesetzesinitiativen zum Verbot dieses »Gewerbes« – und umso mehr, unter noch strengerer Bestrafung, zum Verbot von dessen Inanspruchnahme durch »Kunden« sowie von Bereicherung daran durch Zuhälterei.
- Weitere Schwerpunkte der Soziallehre betreffen die Umweltverantwortung, die Auslagerung von radioaktivem Müll in Länder ohne ausreichende entsprechende Gesetzgebung und die Auslagerung der Produktion von Waren zu Niedrigpreisen in Länder ohne ernsthafte Sozialgesetzgebung.

Entwurf für einen Alternativvorschlag

Eine sinnvolle Art pastoraler Kooperation könnte ich mir etwa in folgender Weise vorstellen:

Mehrere Pfarreien werden zu einem Pfarrverbund vereinigt. Diesem werden z. B. drei Priester, ein Diakon und drei pastorale Mitarbeiter/-innen zugeteilt. Jeder der drei Priester ist Pfarrer etwa von zwei größeren oder von drei kleineren Pfarreien innerhalb des Verbundes. Einer der drei Pfarrer wird nach Befragung der dreien vom Bischof zum Moderator ernannt. Als solcher ist er »primus inter pares« gegenüber seinen beiden Priesterkollegen und hat ihre gemeinsamen Besprechungen und Tätigkeiten in die Wege zu leiten. Er ist Vorgesetzter des Diakons und der Laienmitarbeiter, was deren persönliche Belange (z. B. Urlaub) betrifft; ebenso hinsichtlich ihrer Aufgaben, die sich, mit Wissen und Zustimmung der beiden anderen Pfarrer, auf den gesamten Verbund beziehen. Die beiden Letzteren dagegen sind die Vorgesetzten der Mitarbeiter für deren Tätigkeit in ihren jeweiligen Pfarreien.

Die drei Pfarrer treffen sich öfters, teils nur zusammen mit dem Diakon, teils gleichzeitig auch mit den Laienmitarbeitern. Dabei beraten und beschließen sie, was gemeinsam oder parallel in allen Pfarreien des Verbundes getan werden soll.

Seitens des Ordinariates sollte gefordert werden, dass jeder derartige Verbund eine gemeinsame Gottesdienstordnung erstellt, die für alle betroffenen Gläubigen erträglich ist und keine der beteiligten Pfarreien ungebührlich benachteiligt. Dabei wird man kaum ganz an alternierenden Tageszeiten (Samstagabend oder Sonntagvormittag) herumkommen.

Diakone und Laienmitarbeiter/-innen bekunden beim ersten gemeinsamen Treffen ihre besonderen Interessen und Angebote, die drei Pfarrer melden dementsprechend ihren Bedarf und ihre Nachfrage an – und man versucht sich über einen entsprechenden Stundenplan zu einigen. Bei Pattsituationen entscheidet die Stimme des Moderators.

Einem jeden der Pfarrer steht es frei, auf die weitere Mitwirkung eines der Mitarbeiter zu verzichten, wenn deutlich wird, dass der oder die Betreffende Ansichten verbreitet, die der geltenden kirchlichen Lehre widersprechen. So habe ich etwa als Pfarrer einer kleinen Pfarrei einen auf Dekanatsebene angebotenen Ehevorbereitungskurs für meine Nupturienten von vornherein nicht in Anspruch genommen, weil ich es aufgrund von Äußerungen der damit betrauten Laien bei Dekanatskonferenzen für unwahrscheinlich hielt, dass die betreffenden Personen die authentische kirchliche Lehre über Ehe und Sexualität weitergeben würden.

Ein Pfarrverbund der hier gemeinten Art sollte über ein zentrales Pfarrbüro in einer der größeren Pfarreien verfügen, jedoch ebenso über jeweils ein kleines Büro mit einigen Stunden Öffnungszeit pro Woche in den übrigen Pfarreien – weil solche Büros Anlaufstellen für Menschen sind, die sich aussprechen wollen. Das Zentralbüro sollte mit zwei tüchtigen und gut ausgebildeten Sekretärinnen besetzt sein, die die Pfarrer, abgesehen von zu erteilenden Unterschriften, von möglichst allen Verwaltungsaufgaben freihalten würden.

Für mehrere derartige Verbünde gleichzeitig sollte jeweils ein zugleich kompetenter und freundlicher Finanzfachmann zur Verfügung stehen, der in Zusammenarbeit mit dem jeweiligen örtlichen Rendanten die Pfarrer ebenso von der Notwendigkeit befreit, sich mit Fragen dieser Art abgeben müssen. Ich habe in den von mir geleiteten, kleineren Pfarreien in den beiden genannten Bereichen nie mehr getan, als meine Unterschrift dahin zu setzen, wo Rendant und Sekretärin mir sagten, dass ich es tun sollte – und die Ordinariatsbehörden waren mit unseren Jahresetats durchweg sehr zufrieden, weitaus zufriedener jedenfalls, als wenn ich an diesen herumgebastelt hätte.

Der gebändigte Zauber des Wortes Sind Theologen die besseren Schriftsteller?¹

Von Veit Neumann, St. Pölten

Wörter gibt es genug, zu wenig aber sind die Instanzen, die den Menschen lehren könn(t)en, angemessen mit ihnen umzugehen: sie zu bändigen, um ihren Zauber zu kultivieren; sie nicht wegzudministrieren, damit von ihrer in vielerlei Hinsicht unbegreiflichen Wirkung etwas bleibt. Sind die Instanzen der Theologie und der Schriftstellerei in der Lage, dieser Aufgabe gerecht werden? Die Theologie hat die inhaltliche Seite des Glaubens zu betrachten. Sie hat aber auch die Lesbarkeit ihrer Veröffentlichungen, überhaupt die Schönheit ihrer Sprache im Blick zu behalten. Denn der Markt an weltanschaulich gebundener Literatur und damit der Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit ist groß, wozu die Bemühungen um jeden einzelnen Leser gehören. Können katholische Theologen den Glauben rational durchdringen und ihre inhaltlichen Überlegungen so ansprechend vorstellen, dass sie angemessen vermittelt werden? Ausgehend von der inneren Kraft des Wortes werden im Folgenden Überlegungen geäußert, die auf der Betrachtung der Ähnlichkeiten wie auch der Unterschiede des Schriftstellers und des Theologen basieren, die beide auf den angemessenen Umgang mit dem Wort angewiesen sind. Schließlich erscheint, dass Theologen in manchen Bereichen der Existenzerschließung die besseren Schriftsteller sein *könnten*, wenn denn ihre sprachliche Ästhetik als Verwirklichung des gläubigen Umgangs mit dem Wort der Schönheit der Glaubensinhalte entspräche. Schriftsteller dagegen haben wohl kaum aufgrund sprach-ästhetischer Zusammenhänge, sondern vielmehr aufgrund des nach wie vor zurecht Gültigkeit beanspruchenden Kriteriums der Bürgerlichkeit Schwierigkeiten, das Wort als wirkmächtiges Symbol der Erlösungsbedürftigkeit zu begreifen.

1. Das Wort als Problem des Menschen

Das Wort ist durch eine Ambivalenz charakterisiert. Der Mensch möchte nicht sprachlos sein und ist auf das Wort angewiesen. Aber er vermag nicht, den innersten Kern des Wesens des Wortes zu erreichen. Er weiß nicht, wie es das bewirkt, was es bewirkt. Die dem Wort innewohnende wesentliche Struktur wird er nie gänzlich erkennen. Immer bleibt ihm ein Teil des Wortes fremd, sei er noch so klein. Nie wird er das Miteinander von Buchstaben und Grammatik und das Zueinander der Form des Wortes, des Bezeichnenden, zu seinem Inhalt, dem Bezeichneten, verstehen. Nie wird er verstehen, wie das Wort durch eine formal konstituierte Bedeutung mit einer Dynamis versehen wird. Die Dynamis ist jedem Wort zueigen. Romano Guardini

¹ Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung, die Prof. Dr. Veit Neumann am 11. Dezember 2013 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten gehalten hat.

schreibt: »Das Menschenwort ist etwas Starkes, Scharfes. Wenn wir es sprechen, trifft es nicht wider eine kalte Wand oder auf den harten Boden, sondern in ein lebendiges Menschenherz. Dort aber kann es vielerlei wirken. Das Menschenwort kann befreien, aufrichten, froh machen. Es kann auch verwunden und niederschlagen.«² Das Miteinander, die Identifikation von Wort und Wirkung, von Wort und Tat, wie dies in dem Zitat Guardinis aufscheint, zeigt sich im hebräischen Wort »dabbar«, das »Wort« und »Tun« bedeutet.³ Gott lässt das Wort ergehen und dadurch vollbringt er die Schöpfung. Im Schöpfungsbericht ist zu lesen: »Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.«⁴ Gottes Wort kann durchdringend sein wie ein Schwert.⁵ Einen etymologisch eindeutigen Zusammenhang bieten im Französischen die von Paul Claudel mit Faszination betrachteten Worte »verbe« (Wort) und »verve« (Nachdruck), das weiter ins Deutsche entlehnt wurde.⁶ Goethe hat diese Dynamis des Wortes als Identität von Sprechen Gottes und Schöpfen beschrieben. Seine Figur Heinrich Faust spricht, als er das Wort »logos« aus dem Johannesprolog ins Deutsche zu übersetzen versucht:

»Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt,
Als in dem neuen Testament.
Mich drängt's den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen,

Geschrieben steht: »im Anfang war das Wort!«
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.

² Guardini, Romano, Briefe über Selbstbildung, Zweiter Brief. Von der Wahrhaftigkeit des Wortes, S. 13–26, hier S. 18, Mainz 1985.

³ Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unv. Neu-
druck der 17. Aufl. 1915, Berlin u.a. 1962, S. 154f. und S. 993. Tatbestand, Tatsache. Sache, Tun, Begeben-
heit sind Bedeutungsnuancen.

⁴ Gen 1,3.

⁵ Hebr 4,12: »Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark; es richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens.« Die Nähe der englischen Wörter »word« und »sword« (Schwert) in ihrer Schreibung zueinander hat keine etymologische Bedeutung.

⁶ Claudel sieht die Verbindung von »verbe« und »verve« zurecht: »verve« (frz.) ist dem altfranzösischen »verve« entlehnt, das »Ausdrucksweise« bedeutet und auf das Lateinische »verba«, den Plural von »verbum«, zurückgeht. Siehe dazu Bretenoux, Michel, *Réveries alphabétiques de Claudel et de Hugo*, Bernard-Griffiths, Simone et al. (Hrsgg.), *Les styles de l'esprit: mélanges offerts à Michel Lioure*, Clermont-Ferrand 1997, S. 113–132, hier insbesondere S. 114, Fußnote 7.

Bedenke wohl die erste Zeile,
 Dass deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft!
 Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
 Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat
 Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat!«⁷

Aufgrund seiner Dynamik ist das Wort ein schwankender Boden, auf dem sich der Mensch mühsam vorwärtsbewegt. Die Wirkung der Worte, ihre Dynamis, kann er ahnen, abschätzen und reflektieren. In Gesellschaft kann er sich diverser Wortformeln bedienen, der Floskeln der Höflichkeit, der Worte zur Begrüßung wie auch zur Verabschiedung. Er kann versuchen, durch ritualisierte Sprache die Dynamis des Wortes zu kontrollieren. Die in Jahrhunderten geronnene Sprache zeigt in einer Fülle von Höflichkeitsfloskeln, wie diskret mit der Dynamis des Wortes und mit aus ihr hervorgehenden Situationen umgegangen wird. Des Wortes sicher sein kann sich der Mensch jedoch zu keiner Zeit, obwohl das Wort seinem Inneren entstammt und er den Wunsch verspürt, die Herrschaft über sein eigenes Wort zu erlangen.

Zur Dynamis des Wortes gehört auch: Wer das Wort kontrolliert, indem er es ausschließlich technisch administriert, der höhlt es aus. Er nimmt ihm zwar seine Ambivalenz, lässt es aber seinen Charme und Zauber verlieren. Das derart administrierte und vollständig dem Zweck unterworfenen Wort hat den Charme der Wörter, die in der Gebrauchsanweisung eines bekannten schwedischen Möbelherstellers zu finden sind. Die Herrschaft über das echte, das dynamische Wort ist dem Menschen nicht gegeben. Besonders ihm ausgeliefert erfährt er sich, wenn er im Falle von Missverständnissen die Zerbrechlichkeit eines Gesprächs erfährt.

Sollte der Mensch auf dem schwankenden Boden des Wortes verstummen? Er kommt nicht umhin, sich des Wortes zu bedienen. Denn er ist abhängig von ihm. Das Wort ist der Freiheit Ausdruck und Produkt. Es befreit und erleichtert. Gleichzeitig belastet es, nicht nur, indem es das Symbol der Freiheit ist und die Freiheit und Wirklichkeit verdichtet, sondern indem es den Menschen in der symbolischen Verdichtung der Wirklichkeit zur Entscheidung und in die Krise führt. Es drängt ihn Wort für Wort von Krise zu Krise. In einer gewissen Analogie zu den zunächst noch überschaubaren Krisen, in die die eigenen Worte den Menschen wiederholt bringen, kann die größte Lebenskrise erwachsen, wenn er im entscheidenden Moment das falsche Wort sagt.⁸

⁷ Goethe, Johann Wolfgang, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 1984, S. 43 f. (Verse 1217–1237).

⁸ Solche entscheidenden Momente des Wortes bzw. durch das Wort sind das erste kaum bewusst artikulierte, aber doch *immerhin* artikulierte »Danke« des Kleinkindes in der Phase des Spracherwerbs, dann das erste »Ich liebe dich«, später die Worte im Moment der Trauung oder das »Ich bin da« (»Adsum«) vor einer Weihe, schließlich auch die Worte während des Sterbens. Georges Bernanos sagte in diesem Moment: »À nous deux« (»Nun zu uns beiden«). Dazu Béguin, Albert, Mort de Georges Bernanos, in: Esprit, 1. August 1948, S. 217.

Eine Geistesregung lässt im Menschen das Wort, zahlreiche Geistesregungen lassen in ihm das Gespräch als belebendes Miteinander von Worten entstehen. Cicero spricht vom »*motus animi continuus*«. ⁹ Solcherlei Wort und Gespräch bedeuten nicht nur eine Befreiung und Entbüdung der menschlichen Existenz. Wort und Gespräch bezeichnen ebenso die Tatsache, dass der Mensch seine Existenz als belastet erfährt, denn er lebt permanent im Bewusstsein, dass ihn sein eigenes Wort potentiell in die Krise führt. Der Mensch lebt als Gefährdung seiner selbst durch sein eigenes Wort. Es ist ein Dilemma: Einerseits muss der Mensch mit der Außenwelt durch Symbole, vornehmlich durch das Wort kommunizieren, damit er seiner größten Furcht, der Furcht vor der Isolation und dem sozialen Tod, entgeht. Andererseits droht ihm das Wort als Werkzeug, mit dem er seine gesellschaftliche Existenz gestaltet, permanent zu entgleiten.

Es ist zusammenzufassen: Es wurde das Wort als problematisches Mittel und Ausdruck des Bezugs zur Wirklichkeit betrachtet. Es erweist sich als problematisch aufgrund seiner inhärenten Wechselseitigkeit als Wort und Tat; aufgrund seiner innewohnenden Dynamis; aufgrund seiner Freiheitlichkeit; aufgrund seiner Belastung der Existenz; aufgrund seiner Potenz, die gefährliche Krise aufzudecken; und all das, indem es die Existenz des Menschen, die er sich nicht ausgesucht hat, symbolisiert. Das Wort symbolisiert den Menschen in seiner drohenden Isolation.

Ein Bereich wurde ausgespart. Er steht auf eigene Weise für einen unzugänglichen Umgang mit der Dynamis des Wortes. Er betrifft die dem Wort wiederholt zugeschriebene magische Kraft und damit die Überzeugung, dass magische Worte durch eine ihnen immanente Kraft eine automatische und somit berechenbare Wirksamkeit erhalten. Auf Magie, auf das Geraune früher Sprachentwicklungsstufen, auf althochdeutsche Zaubersprüche und den Schadenszauber als Teil der Schwarzen Magie soll hier zunächst nicht eingegangen werden. ¹⁰

2. Das Wort als Problem des Theologen

Im Folgenden soll das Wort im Verhältnis zum Theologen und somit das Wort als Problem des Theologen erörtert werden. Zu seiner Tätigkeit gehört die Konzeption von Texten, die unter der Maßgabe steht, den Glauben in der Weise der Aussage ver-

⁹ Cicero, *Somnium Scipionis*, *De re publica* VI, Art. 22–28. Vgl. dazu Flaubert: »Il me semble la forme la plus naturelle de la poésie, elle est là toute nue et en liberté; toute la force d'une œuvre gît dans ce mystère, et c'est cette qualité primordiale, ce *motus animi continuus* (vibration, mouvement continu de l'esprit, définition de l'éloquence par Cicéron) qui donne la concision, le relief, les tournures, les élans, le rythme, la diversité.« Flaubert, Gustave, *Correspondance*, Paris 1910, Bd. 2, S. 319. Siehe dazu Scherrer, Paul, Wysling, Hans, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, Frankfurt am Main ²2008, S. 154.

¹⁰ Der Hinweis darauf soll genügen, wie der Wortzauberer Thomas Mann den Weg zur Magie mit bemerkenswerten Worten fasst. Es ist dies die Szene, in der Thomas Mann über des östlichen Psychologen und Psychagogen Krokowskis Abgleiten in die genannte magische Sphäre Folgendes schreibt: »Mit Edhin Krokowskis Konferenzen [im Lungensanatorium über Davos, d.V.] hatte es im Laufe der Jährchen eine unerwartete Wendung genommen. Immer hatten seine Forschungen, die der Seelenzergliederung und dem menschlichen Traumleben galten, einen unterirdischen und katakombenhaften Charakter getragen; neuerdings aber, in gelindem, der Öffentlichkeit kaum merklichem Übergang, hatten sie die Richtung ins Magische, durchaus Geheimnisvolle eingeschlagen (...).« Mann, Thomas, *Der Zauberberg*. Roman. Gesamtelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. III, S. 907 f.

ständig zu machen. Erfahrungsgemäß kommt hierbei eigentlich literarischen Kriterien keine Bedeutung zu. Selten werden theologische Texte in die Nähe literarischer Qualität gerückt. Positiv ist es bereits, wenn der Theologe über seinen Texten auf den Wert des Wortes achtet. Es mag sein, dass angesichts der zunehmenden Spezialisierung jeder Wissenschaft eine wissenschaftliche Reflexion des Glaubens nur noch auf professioneller Ebene von Spezialisten betrieben werden kann. Aber jede gläubige Wortrede eines Christen ist eine theologische Wortrede, sofern der glaubende Mensch zugleich ein denkender Mensch ist. Stets steht er gedanklich vor Fragen, die er in den Zustand des Wortes hebt. In dieser Perspektive ließe sich eine Soziologie des Theologen entwerfen. Er wirkte bereits vor Jahrhunderten zu Zeiten, als von Spezialisierung kaum die Rede sein konnte. In diesem Zusammenhang wäre zu erforschen, zu welchen sozialen Gruppen die Träger der Theologie oder doch wesentlicher theologischer Strömungen im Laufe der Jahrhunderte gehörten, etwa zu bestimmten Ordensgemeinschaften. Im Folgenden soll allerdings der Auftrag des Theologen im Vordergrund der Betrachtung stehen. Um seine prophetische Funktion in der Welt auszuüben, muss das Volk Gottes sein Glaubensleben ständig in sich selbst erwecken oder neu beleben, zumal durch die Vertiefung der Reflexion. Dieser Dienst ist für die Kirche von erheblicher Bedeutung. Aufgabe des Theologen ist es daher, im gläubigen Bemühen um das Verständnis des Glaubens ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes zu gewinnen, wie es in der Heiligen Schrift vorgegeben ist. Durch sein eigenes Wort leistet der Theologe einen maßgeblichen Beitrag dazu, dass der Glaube mittelbar wird, zu seiner Mittelbarkeit. Es liegt auf der Hand, dass er in Zeiten schier schwindelerregender geistiger und kultureller Umbrüche an Bedeutung gewinnt. Dieser Bedeutung hat er gerecht zu werden. Einerseits muss er darauf bedacht sein, in der Wahrheit zu bleiben. Andererseits hat er die immer neuen kulturellen Anfragen in den Blick zu nehmen. Es ist ein Anliegen, dass seine Worte der Glaubenslehre keinen Schaden zufügen. Zu diesem Glauben gehört das Wissen darum, dass Zusammenhänge existieren, das nicht in Worte zu fassen sind. Die ins Wort gefassten Annäherungen an das Glaubensgeheimnis – »Und das Wort ist Fleisch geworden« – vollziehen sich im Dogma, das eine geheimnisvolle Wirklichkeit in Worte übersetzt. Die zentralen Glaubensinhalte werden im Glaubensbekenntnis in eine endgültige Sprachform übertragen. In seiner tiefsten Struktur ist das Glaubensgeheimnis nicht weiter aussagbar. Dennoch wurde es im Glaubensbekenntnis in Worte übertragen. Seinen Möglichkeiten gemäß übersetzt der Theologe die Worte des Glaubensbekenntnisses in menschliches Verstehen.

Was bedeutet dies für die Theologie als Wissenschaft? Wissenschaft ist Klarheit. Für die Theologie gilt die Forderung nach Klarheit. Die Begriffe des Theologen sollen klar sein. Klarheit gewinnen sie in der Definition im Wort. In der klaren Abgrenzung und Festlegung von Bedeutungszuschreibungen im Wort entsteht der Begriff. Demgegenüber führt die Dynamis des Wortes zur Unbeständigkeit der Bedeutungszuschreibungen. Nach den Vorgaben der Kultur können sich die im Wort festgelegten Bedeutungszuschreibungen verschieben. Somit sind Bedeutungszuschreibungen im Wort häufig relativ. Begriffe können an Klarheit verlieren. Für die eindeutige Erkenntnis benötigt die Theologie absolute Begriffe, deren Bedeutungen sich dauer-

haft und nachhaltig eingrenzen lassen. Durch eine flexible Bedeutungszuschreibung können sie Beziehungsbegriffe werden. Im Angesicht des Erkenntnisgegenstandes der Offenbarung wie der Mysterien des Glaubens ist das ausschließliche Verharren bei Seinsbegriffen mit ihren eindeutigen Zuschreibungen problematisch. Bei aller Möglichkeit, Gott durch das Licht der Vernunft zu erkennen, übersteigt seine größere Wirklichkeit die Wirklichkeit des Menschen. Neben bewährten Begriffen könnten Beziehungsaussagen, die aus der Dynamis des Wortes hervorgehen, nicht als Konkurrenz, sondern als Unterstützung seinsmäßiger Erkenntnis eine neu zu überdenkende Rolle in der praktischen Theologie spielen.

Die erforderliche Klarheit der christlichen Theologie ist im Zusammenhang mit dem Ursprung des Christentums als die wahre und logosgemäße Philosophie zu sehen. Die Klarheit der wissenschaftlich-theologischen Sprache ist notwendig, stößt aber angesichts des Glaubens in der Wirklichkeit und angesichts des Glaubens als Wirklichkeit aus einer größeren Wirklichkeit an Grenzen ihrer Aussagekraft. Zudem kann die Theologie nicht einfach in die Mystik, die eine Erkenntnisform eigenen Zuschnitts ist, transformiert werden. Das klare Wort erleichtert durch die definierende Abgrenzung die Erkenntnis sowie die Sicherung des Erkannten. Mit dem zunehmenden Streben nach Exaktheit wachsen jedoch seine Abstraktion und Isolation. Begriffe bieten zwar eine innere Flexibilisierung der Zuschreibungsmöglichkeiten und somit Relationalität. Aber es ist dies eine Relationalität, die vorrangig aus der klaren Abgrenzung besteht. Dadurch gewinnen sie an Schärfe, nicht aber zwangsläufig an Plausibilität. Das Bildwort bietet in der praktischen Theologie eine offene Relationalität. Es kommt der Tatsache entgegen, dass Sprache zu großen Teilen metaphorisch angelegt und durch ihre Metaphern in der Kultur verankert ist. Der Begriff isoliert, das Bildwort dagegen integriert. Somit erscheint als Modell des Erkennens in der Theologie über die Deduktion, die Induktion und die Intuition hinaus das Erkennen durch die Betrachtung der Geschichte von Bedeutungsumgruppierungen. Theologische Floskeln, die den pastoralen Alltag prägen, sind Ausdruck des Unvermögens, die Chance zu nutzen, die die Relationalität theologischer Begriffe mit sich bringt. Paradoxerweise fixiert die theologische Floskel die Bilder hinter den Worten radikal. Nach einer gewissen Zeit werden sie vom Inhalt gelöst und letztlich zerstört. Im Wort des Theologen und in der Frage, welche Bedeutung es für den Theologen hat, spiegeln sich maßgebliche Probleme theologischen Erkennens. Deshalb wird im weiteren die Frage durchaus noch beschäftigen, welcher der tiefste Grund des Wortes für den Theologen sei. Vorerst allerdings soll es um den Schriftsteller und seine Anliegen gehen.

3. Das Wort als Problem des Schriftstellers

Der Schriftsteller tritt in der Gesellschaft in unterschiedlichen Rollen auf: als Intellektueller, Unterhalter, Mahner, Beobachter, Kommentator und noch in weiteren. Im Folgenden werden seine konstitutiven Merkmale hervorgehoben, die von diesen Rollen unabhängig sind, aber mit dem besonderen Umgang mit dem Wort in Verbindung zu sehen sind. Der Schriftsteller wird als Bürger, Künstler und Kritiker betrachtet. Da-

bei wird vom Typus des Schriftstellers ausgegangen, der gesellschaftliche Relevanz besitzt, insofern er sich durch seine Schriftstellerei gesellschaftliche Anerkennung erworben hat. Es gibt noch andere, vor allem für sich stehende Typen des Schriftstellers. Für die vorliegende Betrachtung wird der Fokus auf den Typus des repräsentativen Schriftstellers gelegt.¹¹ Es gibt keine übergeordnete Instanz, die den genannten Schriftstellertypus beauftragt oder legitimiert. Ihm ist es um die Anerkennung seines Wirkens zu tun. Die in verschiedenen literarischen Gattungen vorgetragenen und wirksam werdenden Deutungen der Existenz bilden das Kapital, das er aus dem Wort schafft. Anhand der Kulturtechnik der Schrift nimmt er schreibend die Welt in den Blick. Er deutet sie, indem er durch den Rückgriff auf vorgeschichtliche, mythische Zusammenhänge und deren Überformung in Worten erzählerweise repräsentative Seinsmodelle in der Zukunft und für die Zukunft entwickelt. Charakterisiert ist der repräsentative Schriftsteller durch die oft unmerkliche Verschmelzung von Aspekten der Vergangenheit mit solchen der Zukunft, die sich beide in dem Wort »einst« erahnen lassen.¹²

Das Wesen dieses Schriftstellers ist anhand dreier Maßstäbe zu erfassen: Bürgerlichkeit, Kunst, Kritik. Durch seine enge Beziehung mit der Gesellschaft, die ihn trägt, bleibt der repräsentative Schriftsteller bürgerlich, selbst wenn er die Rolle des betrachtenden Außenseiters anzunehmen bestrebt ist. Das Material, das er in seinen Erzählungen und Romanen verarbeitet, nimmt er aus dieser Gesellschaft, die den Einzelnen hervorbringt. Dessen Existenz mag angepasst sein oder abweichend. Immer aber ist sie gefährdet. Die Bürgerlichkeit, ihr Schein und das, was am Beginn des 21. Jahrhunderts davon übriggeblieben ist, bilden bis heute den Rahmen, aus dem heraus und in den hinein maßgebliche Kulturinstitutionen den repräsentativen Schriftsteller einordnen. Sie verleihen ihm gesellschaftliche Relevanz. Sie wird ihm zugesprochen, insofern er ein Herkunftiger ist: Er wird an seinen Vorgängern gemessen; aber auch, insofern er ein Zukünftiger ist: Gemessen wird er auch an seinen Potentialen. Man erwartet von ihm die Deutung der Existenz auf die Zukunft hin.

¹¹ Vgl. dazu Mann, Thomas, Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. IX, S. 297–332.

¹² Siehe dazu Mann, Zauberberg (wie Fußnote 10), S. 770: »Sehen wir uns unter diesen Verhältnissen nach Hans Castorp um, so finden wir ihn im Schreib- und Lesezimmer, jenem Gesellschaftsraum, wo ihm einst (dies Einst ist vage; Erzähler, Held und Leser sind nicht mehr ganz im klaren über seinen Vergangenheitsgrad) gewichtige Eröffnungen über die Organisation des Menschheitsfortschritts zuteil geworden.« Dazu auch die »Entzeitlichung der Zeit« bei Thomas Mann: »Geschichten müssen vergangen sein, und je vergangener, könnte man sagen, desto besser für sie in ihrer Eigenschaft als Geschichten und für den Erzähler, den raunenden Beschwörer des Imperfekts. Es steht jedoch so mit ihr, wie es heule auch mit den Menschen und unter diesen nicht zum wenigsten mit den Geschichtenerzählern steht: sie ist viel älter als ihre fahre, ihre Betagtheit ist nicht nach Tagen, das Alter, das auf ihr liegt, nicht nach Sonnenumläufen zu berechnen; mit einem Worte: sie verdankt den Grad ihres Vergangenseins nicht eigentlich der *Zeit*, – eine Aussage, womit auf die Fragwürdigkeit und eigentümliche Zwiennatur dieses geheimnisvollen Elementes im Vorbeigehen angespielt und hingewiesen sei. Um aber einen klaren Sachverhalt nicht künstlich zu verdunkeln: die hochgradige Verflorenheit unserer Geschichte rührt daher, daß sie vor einer gewissen, Leben und Bewußtsein tief zerklüftenden Wende und Grenze spielt [...] Sie spielt, oder, um jedes Präsens geflissentlich zu vermeiden, sie spielte und hat gespielt vormals, ehedem, in den alten Tagen, der Welt vor dem großen Kriege, mit dessen Beginn so vieles begann, was zu beginnen wohl kaum schon aufgehört hat. Vorher also spielt sie, wenn auch nicht lange vorher. Aber ist der Vergangenheitscharakter einer Geschichte nicht desto tiefer, vollkommener und märchenhafter, je dichter ‚vorher‹ sie spielt?« A.a.O., S. 9 f.

Die Kunst, der zweite Maßstab, wirkt in dem Sinne, dass sie die Worte des Schriftstellers aus dem Alltag heraushebt. Sie ist eine wichtige Grundlage dafür, dass sie zu Literatur werden. Literatur ist nicht die Addition, sondern die Inbeziehungsetzung und letztlich die Verschmelzung von Wort, Kunst und Relevanz und damit ihre wechselseitige Potenzierung. Die Kunst ist die bewertende Instanz in der Frage, ob die Hervorbringungen des Künstlers Bestand haben oder ob sie binnen kurzer Zeit dem Vergessen anheimfallen. Sie macht seine Worte und seine Literatur einzigartig und unverwechselbar. Sie gibt ihnen Identität und inneren Halt. Gelegentlich macht sie den Künstler selbst unvergessen. Durch Worte nähert er sich dem Helden, den er in seinen Erzählungen und Romanen beschreibt. Die Kunst aber ist außerdem das Gesetz, das der Schriftsteller über die neuen Wortwelten erhebt, in die er den Leser einführt. Dem Autor verschafft die Kunst den notwendigen Abstand zur Welt, zu den Menschen wie auch zu sich selbst. Die Kunst beglückt den Schriftsteller und gleichzeitig verzehrt sie ihn.¹³

Schließlich ist die Kritik der dritte Maßstab: Sie ist für den Schriftsteller die Motivation. Die Kritik hält ihn in der Schwebe zwischen der Gesellschaft und seinem eigenen Anspruch. Dadurch macht sie ihn unabhängig. Sie gibt ihm die notwendige Sensibilität für die Zukunft, die unter Umständen verändert und gestaltet werden soll.¹⁴ Auf solcherlei Kritik stützt sich die »littérature engagée«. Sie stellt den Schriftsteller und sein Wirken in den Dienst einer Idee.

Verzichtet werden soll im weiteren auf die Betrachtung der Formen des Wirkens von Schriftstellern, die einseitig auf die Verwirklichung einer Idee hin ausgerichtet sind; die etwa auf eine Nationalkultur hinarbeiten (Friedrich Schiller), wie auch auf solche, die im sozialistischen Sinne gesellschaftskritisch wirken möchten (Bertold Brecht) oder die schwermütig in die Vergangenheit blicken (Joseph Roth). Stattdessen gibt es gewichtige Argumente dafür, Thomas Mann (1875–1955) als einen maßgeblichen Repräsentanten des Schriftstellers anzusprechen. In hohem Maße werden seine Deutungen des Daseins und deren inhärente wiederkehrende Muster bis heute akzeptiert sowie reflektiert. Er selbst vermag seine Rolle im Horizont seiner Zeit und seine Zeit selbst zu reflektieren, allerdings, was ihre politischen Krisen betrifft, nicht immer gelungenermaßen.¹⁵ Tatsächlich ist Thomas Mann repräsentativ als Vertreter

¹³ »Auch persönlich genommen ist ja die Kunst ein erhöhtes Leben. Sie beglückt tiefer, sie verzehrt rascher (...).« Mann, Thomas, *Der Tod in Venedig*. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. VIII, S. 457.

¹⁴ »Bosheit, mein Herr, ist der Geist der Kritik, und Kritik bedeutet den Ursprung des Fortschrittes und der Aufklärung.« Diese Aussage ist – wie Settembrini überhaupt, der sie tätigt – ein Zerrbild, aber ein beachtenswertes. Mann, *Zauberberg* (wie Fußnote 10), S. 89.

¹⁵ »Er [Thomas Mann, d.V.] ist in diesen Jahren [1918–1921, d.V.] ein Sympathisant der ‚konservativen Revolution‘, der er mit den *Betrachtungen* [eines Unpolitischen, d.V.] ein Hauptwerk geliefert hatte. Er verwendet die Formel ‚konservative Revolution‘ als einer der ersten (...). Er schwärmt von Syntheseideen. Zwischen Ost und West, zwischen dem bürgerlichen Liberalismus des Westens und dem asiatischen Bolschewismus des Ostens soll Deutschland seinen Weg finden. (...). Er überlegt zeitweilig, ob nicht ein deutscher Kommunismus oder ein nationaler Sozialismus das Richtige wäre (...). Die Antwort, die die Nationalsozialisten in grober Form gaben, ist in feiner Form damals bei ihm durchaus in manchen Zügen aufzufinden. Um so [sic!] überraschender wirkte es, daß er sich 1922 der Republik zuwandte.« Kurzke, Hermann, *Die politische Essayistik*, in Koopmann, Helmut (Hrsg.), *Thomas-Mann-Handbuch*, Frankfurt am Main (?), S. 669–706, hier S. 698.

gesellschaftlicher Mehrheitsverhältnisse, wenn auch maßgeblich anderes bei ihm zugunsten dieser Mehrheitsverhältnisse verdrängt wurde. Er war, um es auf diesen Begriff zu bringen, problematisch.¹⁶ Er stilisierte sich selbst zum Repräsentanten Deutschlands und deutscher Kultur. Es trifft aber auch zu, dass er aufgrund schriftstellerischer Leistungen diese Rolle nicht nur gefordert hat, sondern dass sie ihm nicht ganz zuunrecht auch zugebilligt wurde. Er ist als ein Schriftsteller anerkannt, der unterschiedliche Strömungen aufnimmt und weiterentwickelt. Knapp 60 Jahre nach seinem Tod beschäftigt er in der Breite wie auch Tiefe die literaturwissenschaftliche Forschung. Seine sprachlichen Leistungen stehen außer Zweifel. Seine Offenheit für die grundlegenden Fragen menschlicher Existenz und nicht zuletzt für die religiöse Frage liegt zu Tage.¹⁷ Konfessioneller Beschränkung ist er nicht verdächtig. Vielmehr ist er der Problematiker der Existenz, der tatsächlich unpolitisch denkt¹⁸ und den Ausweg aus der zerfallenden Bürgerlichkeit und ihrer Form zur Tiefe der wahren Religion hin sucht, ihn aber nicht finden kann.¹⁹ Es erscheint als legitim, anhand bestimmter Passagen Thomas Manns die Problematik des Umgangs des Schriftstellers mit dem Wort aufzuzeigen, selbst wenn man seiner menschlichen Art kritisch gegenübersteht und er wiederholt an seinem überzogenen klassischen Anspruch gescheitert ist. Nicht nur beschreibt er in seinen Werken oft genug etwas Spitzdachhaftes²⁰ und irgendwie Altfränkisches. Ihm haftet tatsächlich etwas aus der Zeit Gefallenes und Dürerhaftes an, was mit seiner lübischen Herkunft zusammenzusehen sein könnte. Nach dieser Abwägung soll nun anhand dreier Zitate ein Blick in die Wirklichkeit des Wortes eines repräsentativen Schriftstellers, seiner Genese wie auch seiner Wirkungskraft, getan werden.

In seiner klarsten, wenn auch mit am problematischsten Erzählung »Der Tod in Venedig« beschreibt Thomas Mann das Wirken des Schriftstellers Gustav Aschenbach. Aschenbach ist nicht einfach sein alter ego. Wohl aber gilt als gesichert, dass

¹⁶ Vgl. dazu Mann, *Tod in Venedig* (wie in Fußnote 13), S. 454: »(...) und Aschenbach war problematisch (...)«

¹⁷ Vgl. dazu Steinbach, Ernst, *Gottes armer Mensch. Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann*, ZThK 50 (1953) 1, S. 207–242, hier S. 242: »Soviel über die religiöse Frage im dichterischen Werk von THOMAS MANN. Wir haben gesehen, wie tief diese Frage das gesamte Werk durchdringt und zwar immer stärker, immer deutlicher, tiefer und eindrucksvoller von Werk zu Werk in den Dichtungen der späteren Zeit; ohne diesen Aspekt ist das Gesamtwerk gar nicht zu verstehen.« Übrigens registriert Thomas Mann mit Bedauern, man habe seinem Lebenswerk die Christlichkeit abgesprochen, dazu Mann, *Thomas, Meine Zeit*, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. XI, S. 302–304, hier S. 302.

¹⁸ Vgl. Kurzke, *Politische Essayistik* (wie in Fußnote 15), S. 705: »Das übliche Entwicklungsschema einer allmählichen Wandlung vom Unpolitischen zum Demokraten beschreibt nur eine Oberflächenerscheinung. Die Tiefenstrukturen zeigen, daß Konservatismus und Ästhetizismus des Unpolitischen lebenslang erhalten bleiben und nur unter dem Druck der Zeitgeschichte vorübergehend schweigen müssen.«

¹⁹ »Zu einer inneren Annäherung des Schriftstellers an den katholischen Glauben indes kommt es nicht. Zu sehr beanspruchen Fragen der Form die Aufmerksamkeit dessen, der sich zum Repräsentanten des bildungsbürgerlichen Zeitalters stilisieren möchte.« Neumann, Veit, *Thomas Manns verfehelter Zugang zum Katholizismus*, in: ders. (Hrsg.), *Sprich nur ein Wort... Literatur und Katholizismus*, Würzburg 2010, S. 15–20, hier S. 18.

²⁰ Mann, Thomas, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. VI, S. 51.

hier wesentliche Züge seiner eigenen Person und Tätigkeit eingeflossen sind. So schreibt Thomas Mann im »Tod in Venedig« über den Akt der Schöpfung der Literatur im Wort: »Es war verzeihlich, ja, es bedeutete recht eigentlich den Sieg seiner Moralität, wenn Unkundige [seine Werke] für das Erzeugnis gedrungener Kraft und eines langen Atems hielten, während sie vielmehr in kleinen Tagewerken aus hundert Einzelspirationen zur Größe emporgeschichtet und nur darum so durchaus und an jedem Punkte vortrefflich waren, weil ihr Schöpfer mit einer Willensdauer und Zähigkeit, derjenigen ähnlich, die seine Heimatprovinz [Schlesien] eroberte, jahrelang unter der Spannung eines und desselben Werkes ausgehalten und an die eigentliche Herstellung ausschließlich seine stärksten und würdigsten Stunden gewandt hatte.«²¹

Wie aber wird das schriftstellerische Wort hervorgebracht? Aschenbach erblickt in einem Knaben die Schönheit als einzige irdisch wahrnehmbare Form des Geistigen. Thomas Mann schreibt kommentierend: »Welch eine Zucht, welche Präzision des Gedankens war ausgedrückt in diesem gestreckten und jugendlich vollkommenen Leibe! Der strenge und reine Wille jedoch, der, dunkel tätig, dies göttliche Bildwerk ans Licht zu treiben vermocht hatte – war er nicht ihm, dem Künstler, bekannt und vertraut? Wirkte er nicht auch in ihm, wenn er, besonnener Leidenschaft voll, aus der Marmor- masse der Sprache die schlanke Form befreite, die er im Geiste geschaut und die er als Standbild und Spiegel geistiger Schönheit den Menschen darstellte?«²²

Wie geht es zu, so ist schließlich zu fragen, damit das Wort des Schriftstellers die Herzen und Seelen der Menschen erreicht? Über den Einfluss des schriftstellerischen Werkes auf die Zeitgenossen schreibt Thomas Mann: »Damit ein bedeutendes Geistesprodukt auf der Stelle eine breite und tiefe Wirkung zu üben vermöge, muss eine tiefe Verwandtschaft, ja Übereinstimmung zwischen dem persönlichen Schicksal seines Urhebers und dem allgemeinen des mitlebenden Geschlechtes bestehen. Die Menschen wissen nicht, warum sie einem Kunstwerk Ruhm bereiten. Weit entfernt von Kennerschaft, glauben sie hundert Vorzüge daran zu entdecken, um so viel Teilnahme zu rechtfertigen; aber der eigentliche Grund ihres Beifalls ist ein Unwäg- bares, ist Sympathie.«²³

Nach der Betrachtung der Entstehung des Wortes und seiner Dynamis ist die Aufmerksamkeit auf die Gefährdung des Wortes des Schriftstellers zu lenken. Denn die Worte, über die der Schriftsteller frei verfügt, sind für ihn die Münzen der Währung der Existenzdeutung. Diese *Deutung* der Existenz durch den Schriftsteller vermag die *Erleichterung* der Existenz für die Menschen mit sich zu bringen. Sie gewährt Sicherheit durch die zutreffende und treffende Verortung des Wortes in der Wirklichkeit der Existenz. Im Rahmen der schriftstellerischen Produktion allerdings kann sich der Schriftsteller im Übergang vom Apollinischen zum Dionysischen an seinem Wort berauschen und sich darin verlieren.²⁴

²¹ Mann, *Tod in Venedig* (wie in Fußnote 13), S. 452.

²² A.a.O., S. 490.

²³ A.a.O., S. 452.

²⁴ Dafür steht die orgiastische Szene a.a.O., S. 516 f.: »Angst war der Anfang, Angst und Lust und eine entsetzte Neugier nach dem, was kommen sollte (...). Und seine Seele kostete Unzucht und Raserei des Unterganges.«

Anders als im Falle des mitlebenden Geschlechts²⁵ bedeutet die Weise, in der das Wort dem Schriftsteller gegenübertritt, nicht die Gefährdung seiner Person und seines Schicksals, sondern vielmehr den Auftrag, im literarischen Schaffen die Existenz zu deuten und zu erleichtern. Gefährdet ist sein Wort und damit sein Auftrag durch maßlose Sinnenlust. Diese Gefährdung durch Maßlosigkeit zeigt sich entsprechend den zuvor beschriebenen Kriterien der Bürgerlichkeit, der Kunst und der Kritik: gefährdet durch die Bürgerlichkeit, wenn das Wort in der Konvention erstickt. Sicherheit davor verspricht dem Wort die Kunst, solange es sich nicht in ihrem Rausch verliert. Sicherheit davor verspricht wiederum die Kritik, wenn sich das Wort, ins Politische gewendet, nicht im Engagement verliert. Es ist zusammenzufassen: Bei aller Gefährdung im Exzess hat der Schriftsteller als Bürger, Künstler und Kritiker die Dynamis des Wortes fruchtbar zu machen. Also ist zu fragen, was des Schriftstellers Wort vor der letzten Gefahr bewahrt, in die Magie des Wortes und einen falschen Zauber abzugleiten.

4. Der angemessene Umgang mit der Dynamis des Wortes

Der bürgerliche Schriftsteller erhält seine gesellschaftliche Relevanz durch maßgebliche kulturelle Institutionen, letztlich durch das kulturelle Segment der öffentlichen Meinung, versehen mit politischen Momenten, zugesprochen. Erzählend entwickelt er repräsentative Seinsmodelle, die im »Einst« Vergangenheit und Zukunft übersteigen. Seine mythische und dennoch sich immer weiter realisierende, realistische Existenzdeutung bringt die von vielen Menschen ersehnte Erleichterung der Existenz.²⁶ Durch die zutreffende Verortung des Wortes in der Wirklichkeit vermag dieser Schriftsteller aus der Tiefe der Geschichte und ihrer Erscheinungen heraus Gewissheit zu stiften. Er erinnert an die Leichtigkeit der Existenz, vielleicht auch nur an ihre Möglichkeit, und führt sie im Wort vor Augen. Seine Aufgabe ist es, die Metamorphose der Dynamis des Wortes in die Verdeutlichung der Gangbarkeit des Lebens selbst zu bewerkstelligen. Durch sein drohendes Verzehrtwerden durch die Kunst mag die magische Versuchung erklärbar sein, der er ausgesetzt ist: sich der unkontrollierbaren und unbegreifbaren Dynamis des Wortes gänzlich zu überlassen und, metaphorisch gesprochen, sich dem Kult des Dionysos auszusetzen, was die Erleichterung seiner eigenen Schriftstellerexistenz bedeuten kann. Dies bedeutete dann Befreiung, Entbürdung und Vergessen²⁷ hinweg aus seiner Bürgerlichkeit und auch aus seiner kritischen Haltung, zugunsten der dunklen Seite der Kunst. Dies bedeutete aber auch die Verabsolutierung des Wortes, dessen er als Werkzeug bedarf. Es besteht dann die Gefahr, dass der Schriftsteller zum Werkzeug des Wortes wird.

Das aber stünde dem Theologen an, nicht zuletzt dem Priester als dem Diener des Wortes. Mit seiner Auslegungs- und Lehrkompetenz durch das Wort ist der Theologe

²⁵ A. a. O., S. 452.

²⁶ Vgl. »Der eigentliche Grund ihres Beifalls ist ein Unwägbares, ist Sympathie« (wie in Fußnote 23).

²⁷ Vgl. dazu a. a. O., S. 448.

als Diener des Logos in die Kirche als das Volk Gottes ein- und an das Lehramt der Kirche rückgebunden. Bereits im Alten Testament begegnet Gott den Menschen im Medium der verständlichen Rede.²⁸ Die Götzen können dagegen nicht sprechen. Ihnen wird eine Wirkung zugesprochen, die ihnen nicht zukommt. Dieser logosgemäße Zusammenhang ist ein wesentlicher Grund für die notwendigerweise rationale Diskurshaftigkeit des Glaubens im Wort. Die andere Seite des logosgemäßen Glaubens, seine Tiefenschichten des Vertrauens und der Hingabe, die häufig genug – zumal in der Zeit der Anfechtung – nicht mehr rational erscheinen, gibt es aber auch. Gott ist stets »totaliter aliter«. Es spricht vieles dafür, dass die aufscheinende Erkenntnisproblematik, dass Gott immer der ganz andere ist, der tiefste Grund für die letzte Unkontrollierbarkeit des Wortes ist, mit dem der Mensch die Wirklichkeit zu gestalten hat.

Der Theologe und der Schriftsteller sind im Umgang mit dem Wort seiner innewohnenden Dynamis ausgesetzt, aus der seine Kraft, aber auch die Versuchbarkeit hervorgeht, den Eigenwert des Wortes zu übersehen. Was symbolisiert das angemessene Wort für den repräsentativen Schriftsteller, was symbolisiert das angemessene Wort für den Theologen? Allein in der goldenen Mitte, nicht im Mittelmaß der Mittelmäßigkeit, trägt das Wort für den Schriftsteller die Funktion, existenzdeutend und somit existenz erleichternd zu sein, während es in der Krise zu den Polen technokratischer Abschnürung oder, auf der anderen Seite, magischer Entgrenzung neigt. Produkte dieser jeweiligen Einseitigkeit sind im Sinne der Abschnürung das Mustergültig-Feststehende, Geschliffen-Herkömmliche, Erhaltende, Formelle, selbst Formelhafte²⁹, letztlich Erstarrt-Nichtssagende oder, auf der anderen Seite, die leere Falschheit des Rausches, die Zerrüttung des Logos, die das wahre Wort durch die übermäßig gewordene Dynamis des Wortes selbst zerstört.

Für den Theologen hat das angemessene Wort die Funktion, Träger der Erkenntnis im Glauben zu sein, wenn es auch durch die Theologiegeschichte hindurch ein Ringen um die Wege zum angemesseneren Verständnis der inneren Struktur der Erlösung gegeben hat. Dabei ging es um die Aussagen des allegorischen Bildes im Wort oder, in der scholastischen Theologie, um seine klare Begriffhaftigkeit. Wie auch immer sich die Bestimmung des Wortes zwischen Bild und Begriff im Einklang mit den Notwendigkeiten systematischer oder praktischer Theologie entwickelt, so wird das Wort in seinem Zentrum, Begriff und Bild womöglich verschmelzend, die Funktion tragen, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu symbolisieren und das Wort für die Verkündigung des Evangeliums zu bereiten.

Wenn der Schriftsteller und der Theologe in ihrer jeweiligen Unterschiedenheit diese Aufgabe des Wortes im Blick haben, das eine Mal der Funktionsträger der existenz erleichternden Existenzdeutung und das andere Mal das Symbol der Erlösungsbedürftigkeit im Sinne der Verkündigungsfähigkeit der Erlösung zu sein, dann wird es beiden, dem Schriftsteller und dem Theologen, möglich sein, die Dynamis des Wortes (seinen »Zauber«) als das letzte Geheimnis des Nicht-machen-Könnens zu

²⁸ LThK 10, Sp. 1295, »Wort Gottes«, Hermann Josef Stipp.

²⁹ Vgl. dazu Mann, Tod in Venedig (wie Fußnote 13), S. 456.

akzeptieren und das Wort mit seiner undurchschaubaren inneren Statik entgegen allen eigenen Ansprüchen als angemessen gelten zu lassen. Erst im Akzeptieren dessen, dass alles Große wie die Existenz (und partiell sogar die Erlösung) vom einen, dem Schriftsteller, gedeutet beziehungsweise erleichtert, aber nicht *gemacht* wird, vom anderen, dem Theologen, durch Hinweis auf die Erlösungsbedürftigkeit symbolisiert, aber ebenfalls nicht *gemacht* wird, sondern überhaupt einfach *wird*³⁰, liegt ihrer beiden Bändigung des Zaubers des Wortes. Im *Geschehenlassen* liegt das Geheimnis der Bändigung des Zaubers des Wortes.

Diese Haltung im eigenen Schicksal gegenüber der Dynamis, der Stärke des Wortes, ist eine Haltung der Anmut angesichts der quälenden Notwendigkeit, existenzleichternd bzw. die Erlösungsnotwendigkeit symbolisierend zu wirken. Ist diese Haltung der Anmut allein ein Dulden? »Sie ist eine aktive Leistung, ein positiver Triumph, und die Sebastian-Gestalt ist das schönste Sinnbild, wenn nicht der Kunst überhaupt, so doch gewiss der in Rede stehenden Kunst.«³¹

Hiermit ist die Sphäre der Mariologie erreicht, insofern es darum geht, werden zu lassen und geschehen zu lassen. Abgesehen davon, dass auch der Gottesmutter Schwerter, im Gegensatz zu den Pfeilen Sebastians allerdings durch Seele und Herz gehen, ist sie diejenige, die die Dynamis des Wortes sowohl zur Erleichterung unserer Existenz als auch zugunsten unserer Erlösung zu Heilsgeschichte werden lässt, indem sie geschehen lässt. Sie ermöglicht dies durch das Wort selbst, da sie sagt: »Mir geschehe, wie du es gesagt hast.«³² Sie bändigt den Zauber des Wortes nicht, sie lässt ihn zur Dynamis der Erlösung werden. Lange genug hatte sie Gottes Wort, das ihr geworden war, unter dem Herzen getragen.

5. Sind Theologen die besseren Schriftsteller?

Die Problematik, den Zauber des Wortes zu bändigen, wurde in die marianische Dimension des Geschehenlassens transformiert und aufgelöst. Hier zeigte sich bereits die praktische Dimension, die in einem praktisch-theologischen Beitrag zum Ende hin wünschenswert ist. Allerdings ist noch die praktische Frage zu beantworten, die die Unterzeile des vorliegenden Beitrags enthält: Sind Theologen die besseren Schriftsteller? Theologen könnten die besseren Schriftsteller sein, aber der Weg dahin ist noch weit. In einem ersten Schritt sollte der Abstand der Funktion des Wortes, die darin liegt, an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu erinnern, zu der Funktion des Wortes, das die Existenz erleichtern soll, untersucht werden. Insofern die Gnade die Natur voraussetzt, sind die Erlösung und die Existenz – die Schöpfung – nicht weit voneinander entfernt. Was aber heißt das dann für die »Spezialisten« der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bzw. der für den Menschen notwendigen

³⁰ Vgl. dazu Romano Guardini: »Der wartende Mensch weiß: Das Tiefste, Beste kann man überhaupt nicht machen, es wird. Gott schafft es, und die Natur, seine Magd.« Briefe über Selbstbildung, Mainz 1990, S. 137.

³¹ Mann, Tod in Venedig (wie in Fußnote 13), S. 453.

³² Lk 1,38.

Existenzdeutung? Von einer soziologischen Betrachtung der beruflichen Rolle abgesehen, könnten Theologen in manchen Bereichen der Existenzerschließung die besseren Schriftsteller sein, wenn die sprachliche Ästhetik – der logosgemäße Umgang mit dem Wort – der Schönheit der Glaubensinhalte entspricht. Schriftsteller dagegen haben kaum aufgrund sprach-ästhetischer Zusammenhänge, sondern aufgrund des Kriteriums der Bürgerlichkeit Schwierigkeiten, das Wort als wirkmächtiges Symbol der Erlösungsbedürftigkeit zu begreifen. Thomas Mann hat den existenzbestimmenden Humanismus nicht zu überwinden vermocht. Im Angesicht der religiösen Frage, stellte sie sich ihm denn einmal als unausweichlich vor, nahm er hauptsächlich Zuflucht zur Ironie. Bertolt Brecht wirkte trotz seines Interesses an den Schriften der Bibel gar als Religionsverächter, was sein Gedicht »Peinlicher Vorfall« belegt.³³ Allerdings sollte auch registriert werden, dass die religiöse Frage zur Erhellung der Existenz Schriftsteller bei all ihrem Umgang mit dem Wort durchaus ernsthaft umtreibt. Zu denken ist an Martin Walsers Rede bzw. Essay »Über Rechtfertigung. Eine Versuchung«. Und an diesem Punkt darf im Übrigen Paul Claudels »L'Annonce faite à Marie« nicht fehlen, das als ein geglücktes und glückliches Werk des Hymnendichters zu beschreiben ist. Es ist kein Zufall, dass es als Titel selbst die Verkündigungsszene und damit den Hinweis auf das Geschehenlassen des Wortes im Falle Mariens trägt. Es ist der Hinweis schließlich darauf, dass, möchten Theologen die besseren »Schriftsteller« sein, sie zuallererst und hauptsächlich das Wort im Glauben geschehen lassen sollten, um im zweiten Gang den Glauben geistig zu durchdringen und ihn dann angemessen ins Wort zu fassen.

In einem weiteren Schritt sollten dann praktische Fragen an den Umgang mit dem Wort in der Theologie und dann, damit häufig im Zusammenhang stehend, in der Pastoral gestellt werden. Was die sprachliche Gestaltung betrifft, so wirkt sich ein Fehlen sprachlicher Sensibilität auf die seelsorgliche Praxis und die Gestaltung des kirchlichen Lebens überhaupt aus. Eine Kritik an beiderlei Praxis zöge ernsthafte praktische Konsequenzen für die Sensibilisierung für den Umgang mit dem Wort im Studium, im Pastorkurs und in der geistlichen Ausbildung, im Gebet, nach sich. Der Anfang einer solchen Betrachtung ist hinsichtlich der Predigtausbildung bereits gemacht, insofern der angemessene Einsatz von Floskeln in der Predigt bereits reflektiert wurde.³⁴

³³ In dem Gedicht »Peinlicher Vorfall« verhöhnte Brecht das Bekenntnis Alfred Döblins zum römischen Katholizismus und seiner Kirche nach der Konversion am 14. August 1943. Brecht, Bert, *Gesammelte Werke, Gedichte 1941–1947 und 1947–1956*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1967, S. 861 f.

³⁴ Am Beispiel der Betrachtung von Floskeln in der Predigt lassen sich Elemente einer solchen Untersuchung finden in Neumann, Veit, *Befreiung aus dem Dasein als Mauerblümchen der Predigt. Die Floskel: Sprachwerkzeug zwischen Kreativität und Identität*, in: Aigner, Maria Elisabeth, Pock, Johann, Wustmans, Hildegard (Hrsgg.), *Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt*, Würzburg 2014, S. 187–216.

Schwestern im Geist – Therese von Lisieux und Therese Neumann von Konnersreuth¹

Von Wolfgang Vogl, Augsburg

Als Hans Urs von Balthasar 1970 heranging, zwei frühere 1950 und 1953 publizierte Schriften über Therese von Lisieux (1873–1897) und Elisabeth von Dijon (1880–1906) in einem einzigen Werk zusammenzufassen, wählte er den Titel »Schwestern im Geist«. Damit wollte er deutlich machen, wie sehr sich die beiden französischen Karmelittinnen von ihren Lebensumständen und ihrer Spiritualität her nahestehen. Dieser Begriff »Schwestern im Geist« eignet sich auch als Überschrift für einen gemeinsamen Blick auf Therese von Lisieux und Therese Neumann (1898–1962) von Konnersreuth, die nicht nur durch ihren Vornamen, sondern ebenfalls durch ihre Spiritualität so sehr miteinander verbunden sind, dass man Konnersreuth schon früh als »Bayerisches Lisieux« bezeichnet hat. Durch Therese von Lisieux hatte Therese Neumann die entscheidenden geistlichen Impulse für ihr religiöses Leben bekommen, und dies schon zwölf Jahre vor ihrer Stigmatisierung im Frühjahr 1926. So möchte der nachstehende Beitrag Therese Neumanns früher Prägung durch Therese von Lisieux nachgehen, um aufzuzeigen, dass in »Lisieux« der eigentliche Schlüssel zum Verständnis von »Konnersreuth« zu suchen ist.

1. Die geistliche Entwicklung der jugendlichen Therese Neumann bis 1914

Therese Neumann wurde am Karfreitag des 8. April 1898 als ältestes von elf Kindern des Schneiders Ferdinand Neumann (1873–1959) und seiner Gattin Anna Neumann (1874–1949) in der nordoberpfälzischen Marktgemeinde Konnersreuth geboren.² Die Lebens- und Wohnungsverhältnisse in Konnersreuth waren ärmlich, das Klima rauh und der Boden kärglich.³ Die Eltern führten ein arbeitsreiches, genügsa-

¹ Der nachstehende Beitrag ist eine für die Publikation im »Forum katholische Theologie« überarbeitete Fassung des anlässlich des Eucharistischen Kongresses am 7. Juni 2013 im Kölner Priesterseminar gehaltenen Vortrags.

² Die Eltern Therese Neumanns heirateten am 14. Februar 1898 (vgl. Trauungs-Register Konnersreuth, Bd. 4, 51, Nr. 2 (Pfarrarchiv Konnersreuth)). Nachdem im Taufbuch bei Therese Neumann zunächst als Geburtsdatum »9. April früh 12¼ h« eingetragen worden war, korrigierte später Pfarrer Joseph Naber diese Angabe mit dem Vermerk: »Nach der Mutter Angabe noch vor Mitternacht, also am Charfreitag, geboren. Naber, Pfr.« (Geburts-Register 1871–1922/23, Konnersreuth V, 132, Nr. 7 (Pfarrarchiv Konnersreuth)). Zu den Geschwistern Therese Neumanns siehe: Gerlich, Fritz: Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth, Band I, München 1929, 4–5, 11.

³ Vgl. Arnold, Philipp: Die bayerische Oberpfalz, ein deutsches Ostgrenzgebiet. Werbe- und Denkschrift auf Veranlassung des Kreis Ausschusses der Oberpfalz und von Regensburg, Regensburg 1928, 9, 82; vgl. Siegert, Toni: Was wissen wir über die Mutter der Resl? Anlässlich des heurigen 105. Geburtstages der Resl eine Betrachtung über Anna Neumann, geb. Grillmeier (1874–1949) – Teil 1, in: Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse des Bistums Regensburg (Hg.): Therese Neumann von Konnersreuth/Bayern, Brief 13 (April 2003), Regensburg 2003, 8–20, hier: 14–16.

mes und kirchenfrommes Leben, waren von einem nüchternen, wahrheitsliebenden Lebenssinn geprägt und erzogen ihre Kinder in streng christlichem Geist.⁴

Therese Neumann wuchs als gesundes und kräftiges Kind auf,⁵ besuchte von 1904 bis 1911 die Werktagsschule⁶ und arbeitete als Älteste ihrer Geschwister selbständig im Haushalt und besorgte die Wäsche.⁷ Am 12. Juli 1908 wurde sie vom Regensburger Bischof Antonius von Henle (reg. 1906–1927) in Waldsassen gefirmt und empfing am 18. April 1909 in der Konnersreuther Pfarrkirche St. Laurentius die Erstkommunion.⁸ Wie Therese Neumann später am 13. Januar 1953 vor dem Eichstätter Bischof Joseph Schröffer (reg. 1948–1967) eidesstattlich erklärte, sei die Erstkommunion für sie von einem außerordentlichen mystischen Erlebnis begleitet gewesen, da sie beim Kommunionempfang vor sich nicht mehr den Priester mit der Hostie, sondern das verklärte Jesuskind gesehen hätte. Seit dieser Zeit habe sie auch ein besonderes Verlangen nach einem häufigeren Empfang der Kommunion verspürt.⁹ Kurz darauf trat am 15. September 1909 Pfarrer Joseph Naber (1870–1967) seinen Dienst in der Pfarrei Konnersreuth an, der gemäß den Reformen der beiden Kommuniondekrete des Papstes Pius X. (reg. 1903–1914)¹⁰ seine Pfarrgemeinde zum häufigen Sakramentenempfang heranführte, wodurch sich auch die eucharistische Spiritualität der jungen Therese Neumann nachhaltig vertiefen konnte.¹¹

Um die Familie zu unterstützen, musste die dreizehnjährige Therese Neumann bereits im letzten Halbjahr der Werktagsschule nachmittags auf dem nahen Schlossgut Fockenfeld in der Landwirtschaft arbeiten.¹² Nach der Entlassung aus der Werktagsschule und dem Übertritt in die Sonntagsschule, die sie von Mai 1911 bis April 1914 besuchte,¹³ trat Therese Neumann im Februar 1912 beim »Kouhlenzen«, dem benachbarten Gast- und Landwirt Max Neumann, in Dienst, was ihrem aktiv-zupackenden Temperament durchaus entsprach.¹⁴

⁴ Vgl. Witt, Leopold: Konnersreuth im Lichte der Religion und Wissenschaft, 1. Teil, Waldsassen 1930³, 16–17; vgl. Teodorowicz, Josef: Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie, Salzburg – Leipzig 1936, 60–62; vgl. Siegert, Toni: Neue Erkenntnisse über Ferdinand Neumann, in: Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse des Bistums Regensburg (Hg.): Therese Neumann von Konnersreuth/Bayern, Brief 11 (Dezember 1999), Regensburg 1999, 3–29, hier: 5.

⁵ Vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 28.

⁶ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 11.

⁷ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 9–10.

⁸ Vgl. ebd., 11.

⁹ Vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner, Johannes: Visionen der Therese Neumann, Band 1 und 2, Regensburg 2007, 584–590, hier: 587.

¹⁰ Vgl. Dekret »Sacra tridentina synodus« der Konzilskongregation vom 20. Dezember 1905 (Acta Sanctae Sedis 38 (1905), 400–409); vgl. Dekret »Quam singulari« der Sakramentenkongregation vom 8. August 1910 (Acta Apostolicae Sedis 2 (1910), 577–583). Zum Erstkommuniondekret siehe: Höveler, Paul: Zum päpstlichen Dekret über die Kinderkommunion vom 8. August 1910, Düsseldorf 1910; Gatterer, Michael: Die Erstkommunion der Kinder, Brixen 1911.

¹¹ Vgl. Niedermeier, Augustin: Joseph Naber. Der Pfarrer der Konnersreuther Resl, Regensburg 2001, 51, 71, 81, 88–89; vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 588.

¹² Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 12; vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 588.

¹³ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 11.

¹⁴ Vgl. ebd., 13.

Nach den frühen Biographen und dem Zeugnis Therese Neumanns vertiefte sich in der Jugendzeit ihr geistliches Leben, ohne aber das gewöhnliche Maß zu überschreiten. Von Kindheit an war Therese Neumann durch einen willensbetonten und wahrheitsliebenden Charakter geprägt. Deshalb stießen bei ihr Romane, Kalendergeschichten, Fabeln, Märchen und alle in ihren Augen erdichteten und damit un-wahren Erzählungen auf ausgesprochene Ablehnung.¹⁵ Dagegen bevorzugte sie religiöse Zeitschriften wie die »Notburga« oder den »Sendboten des göttlichen Herzens«, den »Kleinen Katechismus«, die Erklärungen der Lesungen und Evangelien der Sonntage in der »Katholischen Handpostille« des Prämonstratensers Leonhard Goffine (1648–1719), die »Philothea« des Franz von Sales (1567–1622) und die »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen (um 1380–1471), in deren Anhang ein deutsches Missale angefügt war, mit dessen Hilfe sie die Heilige Messe mitbetete.¹⁶

In der Sonntagsschule legte sich Therese Neumann Oktavhefte an, in das sie Katechesen, Aphorismen und einige volkstümliche Gebete schrieb. Obwohl diese Hefte im Herbst 1927 beim Umbau des elterlichen Hauses als überflüssiger Ballast verbrannt wurden,¹⁷ hat sich doch ein Heft mit dem bekannten Gebet »Herr, wie du willst, soll mir gescheh'n« erhalten, das die etwa fünfzehnjährige Therese Neumann um das Jahr 1913 aufgeschrieben hatte. Dieses von Therese Neumann hochgeschätzte Gebet geht auf den Franziskanerlaienbruder Paschalis Baylon (1540–1592)¹⁸ zurück und war etwa zur gleichen Zeit auch zum Lieblingsgebet des Jesuiten Rupert Mayer (1876–1945) geworden.¹⁹ Während das Gebet in der allgemein und auch durch Rupert Mayer überlieferten Form in der letzten Strophe mit den Worten endet: »Mein Herz in deinen Händen ruht«, findet sich im Heft Therese Neumanns die Wendung: »Mein Herz in deinem Willen ruht«, vielleicht ein Hinweis auf eine von ihr vorgenommene Abänderung, die ihre schon früh bezeugte willensbetonte Spiritualität illustrieren

¹⁵ Vgl. Teodorowicz: Konnersreuth (wie Anm. 4), 16; vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 587.

¹⁶ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 11–13; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 67, 76–77; vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 587; vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 16. Januar 1953, in: Steiner, Johannes: Visionen der Therese Neumann, Band 1 und 2, Regensburg 2007, 594–597, hier: 596. Aufgrund ihrer wahrheitsliebenden Einstellung las Therese Neumann auch nur wenig Heiligenlegenden und keine Bücher über Visionen. Als ihr Pfarrer Joseph Naber später einmal die Visionen Katharina Emmerichs zur Lektüre angeboten hatte, zeigte sie kein Interesse dafür und las keine Seite davon (vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 171–172; vgl. Teodorowicz: Konnersreuth (wie Anm. 4), 21–22).

¹⁷ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 12–13.

¹⁸ Zu Paschalis Baylon siehe: Bautz, Friedrich Wilhelm: Baylon, Paschalis, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 1, Hamm 1975, 433–434.

¹⁹ Am 27. August 1941 sandte Rupert Mayer aus dem Kloster Ettal, in dem er interniert war, eine Postkarte an eine Ordensschwester, auf deren Vorderseite das Gebet »Herr, wie du willst, soll mir gescheh'n« abgedruckt war. Handschriftlich fügte Rupert Mayer hinzu: »In schwerster Zeit hat mir dieses Gebet viel Trost bereitet. Hoffentlich bietet es Ihnen auch etwas Freude.« Zu Rupert Mayer siehe: Haub, Rita: Rupert Mayer. Der Wahrheit verpflichtet, Limburg – Kevelaer 2004; Haub, Rita: Pater Rupert Mayer. Ein Lebensbild, München 2007.

würde.²⁰ Jedenfalls tritt uns in diesem Gebet die später bei Therese Neumann ausgeprägt zu Tage tretende geistliche Haltung der Indifferenz vor Augen, die versucht, sich in allen Lebenssituationen dem Willen Gottes zu überlassen, »wie« Gott es will, »wann« er will, »was« er will und »weil« er es will.

Begleitet von einer intensiven Freude an der Schöpfung Gottes in der Natur,²¹ verlief ihr geistliches Leben als Jugendliche in gewöhnlichen und eher nüchternen Bahnen. Sie betete den Rosenkranz,²² verrichtete die Gebete am Morgen und Abend, betete für die Verstorbenen, schloss sich dem gemeinsamen Beten in der Familie an,²³ pflegte eine besondere Andacht zur Passion Christi²⁴ und besuchte vor allem am Sonntagnachmittag die Pfarrkirche, um mit Jesus allein Zwiesprache halten zu können.²⁵ Als Jugendliche lernte sie in der Sonntagsschule, jeden Wochentag durch eine besondere Gebetsmeinung auszuzeichnen. So widmete sie den Montag den Ordensleuten, den Dienstag den Kindern und Engeln, den Mittwoch den christlichen Vereinen, Familien und Werktätigen, den Donnerstag den Priestern und Missionaren, den Freitag der Passion Christi, seinem göttlichen Herzen, den Leidenden, Sterbenden und Armen Seelen, den Samstag der Gottesmutter Maria und den Jungfrauen sowie den Sonntag der Dreifaltigkeit und dem Gebet für die ganze Welt.²⁶

In dieser Zeit um das Jahr 1913 entdeckte Therese Neumann auch ihre Berufung zum gottgeweihten Leben. Sie verspürte »von innen heraus« die Sehnsucht, »etwas für Christus zu tun«, besonders für die Kinder, »die vom Heiland nichts wissen«, und fasste den Entschluss, »Missionsschwester« zu werden.²⁷ Da Therese Neumann diese Berufung auch mit ihrer Jugendfreundin Margaretha Schiedeck (1893–1963) teilte, gingen beide zu Pfarrer Naber, der daraufhin Kontakte zu den Missions-Benediktinerinnen in Tutzing herstellte. Doch während die eine als Sr. Cassilda aufgenommen wurde, versprach Therese Neumann beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs im August 1914 ihrem als Soldat eingezogenen Vater Ferdinand Neumann, mit dem Klostereintritt noch bis Kriegsende zu warten, um der Mutter bei der Versorgung der Familie zu helfen.²⁸

²⁰ Der Wortlaut des von Therese Neumann aufgeschriebenen Gebetes lautet: »Herr, wie Du willst, / soll mir geschehn / Und wie Du willst, so will ich gehen / Hilf mir, deinen Willen nur verstehn! / Herr wenn du willst, dann ist es Zeit / Und wann du willst, bin ich bereit / Heut u[nd] in alle Ewigkeit. / Herr was du willst, das nehm ich hin / Und was du willst ist mir Gewinn / Genug, daß ich dein eigen bin. / Herr weil du[*]s willst, / so ist es gut / Und weil du[*]s willst, so hab ich Mut / Mein Herz in deinem Willen ruht« (Lobendanz, Gabriel K.: Neun-Tage-Gebet mit Therese Neumann von Konnersreuth, Waldsassen 2002, 89).

²¹ Vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 587.

²² Vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 77.

²³ Vgl. ebd., 70–71.

²⁴ Vgl. ebd., 18.

²⁵ Vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 588.

²⁶ Vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 71.

²⁷ Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 588.

²⁸ Vgl. Steiner, Johannes: Theres Neumann von Konnersreuth. Ein Lebensbild nach authentischen Berichten, Tagebüchern und Dokumenten, München/Zürich 1974⁷, 115; vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 14–17; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 5, 20–22. Zum Kriegsdienst Ferdinand Neumanns siehe: Siegert: Ferdinand Neumann (wie Anm. 4), 6–7.

2. Die Entdeckung der hl. Therese von Lisieux durch Therese Neumann 1914–1918

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges führte auch dazu, dass Therese Neumann mit der 1897 im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Therese von Lisieux²⁹ in Berührung kam. Die am 2. Januar 1873 in Alençon in der französischen Normandie geborene Therese hatte bereits als Kind den Entschluss gefasst, heilig zu werden. Nach dem Tod der Mutter im August 1877 und dem Umzug nach Lisieux machte die kleine Therese eine Zeit inneren Ringens durch. Nachdem sie am Weihnachtsfest 1886 eine entscheidende geistliche Stärkung erfahren durfte, fand sie an einem Sonntag im Frühjahr oder Frühsommer 1887 bei der Betrachtung des Gekreuzigten ihre Berufung, am Werk der Erlösung mitzuwirken, um Jesu Durst nach dem Heil der Menschen zu stillen (vgl. Joh 19,28).³⁰ Aus diesem Grund wollte sie so bald wie möglich in den kontemplativen Karmel eintreten, der auf die innere Hingabe durch Gebet und Opfer hingeeordnet ist. Es gelang ihr, am 9. April 1888 mit bereits 15 Jahren Aufnahme im Karmelitenkloster ihrer Heimatstadt Lisieux zu finden. Als sie bei der Verwirklichung ihrer Berufung die Erfahrung machte, dass dem religiösen Leben des Menschen Grenzen gesetzt sind und sich das Programm zur Heiligung und Mitarbeit an der Erlösung nicht durch eigene Anstrengung allein erreichen lässt, entdeckte sie den »kleinen Weg« und begriff, dass der christliche Glaubensweg vor allem im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und in der kindlichen Hingabe an diese Liebe besteht.³¹ Im Bewusstsein ihrer eigenen Schwachheit, die nur zu kleinen Opfern fähig ist, die aber dann durch die Liebe ihren großen Wert bekom-

²⁹ Zu Leben, Lehre und Werken der hl. Therese von Lisieux mit weiterführenden Literaturangaben siehe: Jakel, Michael: *Thérèse de Lisieux*, in: *LThK*³ 9 (2000), 1490–1492. Zu ihrer Spiritualität siehe: Beck, Magnus: *Liebe – die bis ans Ende geht*, St. Ottilien 1976; Wollbold, Andreas: *Therese von Lisieux. Auf dem kleinen Weg*, Kevelaer 2012.

³⁰ In ihrem Manuskript A an die Priorin Agnès de Jésus beschrieb Therese von Lisieux diese Erfahrung mit folgenden Worten: »[...] ich spürte ein großes Verlangen, an der Bekehrung der Sünder zu arbeiten, [...] Ja, ich fühlte, die Liebe in mein Herz einziehen, das Bedürfnis, mich selbst zu vergessen, um [anderen] Freude zu machen, und von da an war ich glücklich! ... Als ich eines Sonntags die Photographie [eines Bildes] unseres Herrn am Kreuze betrachtete, ward ich betroffen vom Blute, das aus einer seiner Göttlichen Hände floß. Ich empfand tiefen Schmerz beim Gedanken, daß dies Blut zur Erde fiel, ohne daß jemand herzueilte, es aufzufangen. Ich beschloss, im Geiste meinen Standort am Fuß des Kreuzes zu nehmen, um den ihm entfließenden Göttlichen Tau aufzufangen, und begriff, daß ich ihn nachher über die Seelen ausgießen müsse ... Der Schrei Jesu am Kreuz widerhalte ununterbrochen in meiner Seele: ‚Mich dürstet!‘ Diese Worte entfachten in mir ein unbekanntes, heftiges Feuer ... Ich wollte meinem Viel-Geliebten zu trinken geben und ich fühlte mich selbst vom Durst nach Seelen verzehrt ... Noch waren es nicht Priesterseelen, zu denen es mich hinstog, sondern die der großen Sünder, ich brannte vor Verlangen, sie den ewigen Flammen zu entreißen« (Therese vom Kinde Jesus: *Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text*, Einsiedeln 1958, 97).

³¹ Am 25. April 1897 schrieb Therese von Lisieux an den Missionar Maurice Barthélemy-Bellière: »[...] ich mache mir keine Sorgen mehr darüber, daß ich eine kleine Seele bin, im Gegenteil, ich freue mich darüber« (Therese von Lisieux: *Mein lieber kleiner Bruder. Briefwechsel mit zwei Missionaren*, hg. v. Theresienwerk, Würzburg 2006, 116).

men,³² erhoffte sie im Vertrauen auf die Gnade heilig zu werden und am Heilswerk Christi mitzuwirken. Sie wollte aus ihrem Leben einen einzigen Akt der Liebe machen,³³ um Jesus zu lieben und zu bewirken, dass er auch von anderen geliebt wird.³⁴ Dabei wurde ihr bewusst, dass die Liebe darin besteht, die Liebe Christi anzunehmen (vgl. 1 Joh 4,10), damit sie zu einem Feuer werden kann, das in ihr selbst brennt und sich zugleich für die Menschen verzehrt. Gestützt auf die Verheißungen der Heiligen Schrift, die für sie die bevorzugte geistliche Inspirationsquelle darstellte, versuchte sie, Jesus über alles zu lieben, um sich die Liebe Christi anzueignen und mit dieser Liebe stellvertretend für die Sünder und gottfernen Menschen einzutreten. Sie begriff sich als »kleine Braut« Christi und konnte freimütig bekennen, dass der ganze Besitz ihres Bräutigams auch ihr gehört, um ihn dann als ihren geistigen Besitz weiterschenken zu können.³⁵ Im Wissen, dass das, was anderen an Gottesliebe fehlt, durch liebende Hingabe und Opfer aufgefüllt werden kann, wollte sie für Jesus Seelen retten. Nach ihrer Hingabe als Ganzbrandopfer an die barmherzige göttliche Liebe am 9. Juni 1895 verkostete sie ab April 1896 zusammen mit dem gekreuzigten Jesus auch das Los der Gottverlassenheit um der Sünder willen. In dieser Dunkelheit strebte sie nicht nach mystischem Trost, sondern war mit dem inneren Glaubenslicht zufrieden, das sie zur Liebe anregte. Bis zuletzt wollte sie durch opferbereite Liebe, Buße und Leidensannahme am Heil der Seelen mitwirken.³⁶ Unheilbar an Lungentuberkulose erkrankt, starb sie am 30. September 1897 im Alter von 24 Jahren, um nach ihrem Tod, wie sie oft betonte, noch mehr auf der Erde zum Heil der Menschen wirken zu können.³⁷ Auch Therese Neumann sollte zu diesen Menschen gehören, die das Wirken der Heiligen von Lisieux vom Himmel her in besonderer Weise erfahren durften.

³² Im Manuskript B an Schwester Marie du Sacré-Cœur schrieb Therese von Lisieux: »Ich habe kein anderes Mittel, um Dir [Jesus] meine Liebe zu beweisen, als Blumen zu streuen, das heißt, ich will mir kein einziges kleines Opfer entgehen lassen, keinen Blick, kein Wort, will die geringfügigsten Handlungen benutzen und sie aus Liebe tun... Aus Liebe will ich leiden und aus Liebe sogar mich freuen, und so werde ich Blumen vor Deinen Thron streuen; nicht eine will ich antreffen, ohne sie für Dich zu entblättern« (Therese vom Kinde Jesus: Selbstbiographische Schriften (wie Anm. 30), 203; Einfügung im Zitat durch Verfasser).

³³ Am 25. April 1897 schrieb Therese von Lisieux an den Missionar Maurice Barthélemy-Bellière: »Und so versuche ich, aus meinem Leben einen einzigen Akt der Liebe zu machen, [...]« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 116).

³⁴ Am 24. Februar 1897 bekannte Therese von Lisieux gegenüber dem Missionar Maurice Barthélemy-Bellière: »Ich werde nämlich im Himmel den selben Wunsch haben wie auf der Erde: Jesus zu lieben und zu bewirken, daß er geliebt wird« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 109).

³⁵ Am 18. Juli 1897 schrieb Therese von Lisieux an den Missionar Maurice Barthélemy-Bellière: »[...] ich bin ja seine kleine Braut, und so gehört sein ganzer Besitz mir« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 135).

³⁶ Am 23. Juni 1896 schrieb Therese von Lisieux an den Missionar Adolphe Roulland: »Ich freue mich wirklich, mit Ihnen gemeinsam am Heil der Seelen mitzuarbeiten. Dazu bin ich nämlich Karmelitin geworden. Da ich nicht durch Taten missionarisch wirken konnte, so wollte ich es durch Liebe und Buße, [...]« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 17).

³⁷ So schrieb Therese von Lisieux beispielsweise am 14. Juli 1897 kurz vor ihrem Tod an den Missionar Adolphe Roulland: »Ja, mein Bruder, ich fühle es, ich werde Ihnen im Himmel viel mehr nützen als auf Erden, [...]. Ich rechne fest damit, im Himmel nicht untätig zu bleiben. Es ist mein Wunsch, noch weiter für die Kirche und die Seelen zu arbeiten« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 74).

Therese von Lisieux holte mit ihrem »kleinen Weg« die Heiligkeit, die oftmals als fast unerreichbarer Aufstiegsweg beschrieben wurde,³⁸ in die Alltagswelt herein und zeigte, dass sich Gott in der Liebe Christi zu den Menschen herabneigt und dass der nach christlicher Vollkommenheit strebende Mensch aufgerufen ist, im Geist der Kindheit mit Vertrauen und Hingabe auf diese barmherzige Liebe zu antworten, um sein eigenes Heil und das der Mitmenschen zu wirken.³⁹ Neben dem Mitwirken am Heil der Seelen durch stellvertretendes Opfern und Leiden wird es gerade dieses vertrauensvolle Kleinsein vor Gott sein, das Therese Neumann von der Heiligen aus Lisieux in ihre eigene Spiritualität aufnehmen sollte.

Nachdem sich der Ruf der Heiligkeit durch ihre Lehre vom »kleinen Weg« und ihre autobiographische »Geschichte einer Seele« weltweit verbreitet hatte und für Therese von Lisieux im Jahr 1910 der bischöfliche Informativprozess eröffnet worden war,⁴⁰ erreichte ihre Verehrung auch den deutschsprachigen Raum. So wurden im August 1914 dem gerade zum Militärdienst eingezogenen Vater Ferdinand Neumann im benachbarten Klosterort Waldsassen zwei Gebetsbilder zugesteckt, die zum Gebet um die Seligsprechung der Karmelitin aus Lisieux aufriefen. Zu Hause erbat sich Therese Neumann eines der beiden Bilder und begann, diese ihr bisher unbekannte französische Karmelitin zu verehren und um ihre Seligsprechung zu beten.⁴¹ Dieses Gebetsbild weist ein Imprimatur des Generalvikars von Metz vom 23. August 1913 auf, enthält ein Gebet um die Seligsprechung der Dienerin Gottes und zeigt Therese von Lisieux auf dem Sterbebett mit ihren letzten Worten: »Mon Dieu ... Je vous aime ...«, und den Joh 19,28 nachempfundenen Worten Jesu: »Mich dürstet nach Liebe!« Darunter ist eine freie deutsche Übersetzung eines von Therese von Lisieux am 31. Mai 1896 für ihre Mitschwester Marie de la Trinité zum Namens- tag verfassten Gedichtes abgedruckt.⁴² Als die lungenkranke Therese von Lisieux dieses Gedicht schrieb, ging sie bereits den Weg der dunklen Nacht, wusste aber im Glauben, dass Jesus bei ihr ist, den es nach dem Heil und der Liebe der Menschen dürstet.⁴³ Durch dieses Gebetsbild konnte sich Therese Neumann an Therese von Li-

³⁸ Am 9. Mai 1897 schrieb Therese von Lisieux an den Missionar Adolphe Roulland: »Manchmal, wenn ich bestimmte geistliche Schriften lese, in denen die Vollkommenheit dargestellt wird, als sei sie über tausend Hindernisse zu erreichen und von einer Unmenge Illusionen umgeben, dann ermüdet mein armer Geist ganz rasch« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 71).

³⁹ Vgl. Brief von Therese von Lisieux an den Missionar Adolphe Roulland vom 9. Mai 1897 (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 71).

⁴⁰ Zur Geschichte des Seligsprechungsprozesses für Therese von Lisieux siehe: Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom heiligen Antlitz, Band 1: Bischöflicher Informativprozess (= Karmelitische Bibliothek. Reihe 1: Texte 2), Karlsruhe 1993, XI–XXV.

⁴¹ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 78; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 65; vgl. Siegert: Ferdinand Neumann (wie Anm. 4), 7–8.

⁴² Vgl. Sainté Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face Poésies. Edition intégrale. Textes et Introductions. Préface de Jean Guittou (= Édition critique des œuvres complètes (Textes et paroles) de Sainté Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face), Paris 1988, 167–168; vgl. Sainté Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face Poésies. Edition intégrale. Tome II: Notes et commentaires, Préface de Jean Guittou (= Édition critique des œuvres complètes (Textes et paroles) de Sainté Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face), Paris 1979, 198–202; vgl. Therese von Lisieux Gedichte. Eine Prosaübersetzung, hg. von Maximilian Breig, Leutesdorf 1990, 110–112.

⁴³ Vgl. Therese von Lisieux Gedichte (wie Anm. 42), 110.

sieux orientieren und in den Gedanken des sühnenden Mitwirkens am Erlösungswerk Christi vertiefen.

Bereits zu Beginn des Jahres 1915 war Therese Neumann dem nächtlichen Sühnverein beigetreten, deren Mitglieder sich verpflichteten, einmal im Jahr an einem Donnerstag um Mitternacht eine nächtliche Anbetungsstunde zur Sühne für die in der Nacht begangenen Sünden zu halten.⁴⁴ Wie Therese Neumann berichtet, hatte sich der Sühnegedanke durch ihre Erfahrungen vertieft, die sie damals als Dienstmagd im Gasthof »Kouhlenzen« machte: »Der Gedanke, die Sünden anderer Gott abzubitten und dafür Genugtuung zu leisten, ist mir schon seit meiner Dienstzeit beim Wirte Neumann, wo an Fasching getanzt wurde, eine Gewohnheit geworden; ich war ja Mitglied des nächtlichen Sühnvereines und der ewigen Anbetung. Während des Tanzes im Wirtshause habe ich regelmäßig in einem Nebenzimmer vor einem Kreuzbild gebetet; nachher musste ich ja wieder bedienen.«⁴⁵ In diesem Dienst stellvertretenden Sühnens konnte sich Therese Neumann eng mit ihrer geistlichen Freundin Therese von Lisieux verbunden fühlen.

Ein zweites Gebetsbild mit dem gleichen Imprimatur vom 23. August 1913 dürfte Therese Neumann ebenfalls sehr früh kennengelernt haben. Es zeigt ein Bild der im Klosterfriedhof des Karmels sitzenden Therese von Lisieux und einen anonym verfassten Text, der sich an »kleine Seelen« wendet, die sich schwach fühlen und mit Therese von Lisieux den Weg zur Heiligkeit gehen wollen. Dabei käme es nur auf die Liebe zu Jesus an, auf das kindliche Vertrauen auf seine Gnade und auf die Hingabe an die barmherzige Liebe Gottes, die alle Sünden zu tilgen vermag und umso besser gelingen könne, je kleiner man sich fühle.

Therese Neumann bezog seit 1917 die »im Geist der Schwester Theresia vom Kinde Jesu« verfasste Zeitschrift »Der Rosenhain«,⁴⁶ die ohne Sentimentalitäten für den »kleinen Weg« der geistlichen Kindheit zu werben verstand.⁴⁷ Leopold Witt (1876–1961), der im Nachbarort Münchenreuth Pfarrer war, hatte Therese Neumann bereits 1927 nach ihrem Verhältnis zu Therese von Lisieux befragt. Demnach seien es besonders der Geist der Kindheit vor Gott und die Freude am Kleinen gewesen, durch die Therese Neumann einen geistlichen Zugang zu Therese von Lisieux bekommen hätte. Pfarrer Witt zitierte Therese Neumann mit folgenden Worten: »Wohl aber meine ich, an der kleinen hl. Theresia Vieles zu finden, was ich auch habe. Auch ich habe es schon früh mit besonderer Freude empfunden, daß wir zu Gott als unserem himmlischen Vater in das kindlichste Verhältnis treten dürfen.«⁴⁸

⁴⁴ Vgl. Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 16. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 16), 596.

⁴⁵ Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 16. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 16), 596. Bei der Haltung Therese Neumanns zum Tanz ging es nicht um eine Ablehnung des Tanzes an sich, sondern darum, dass Tanzveranstaltungen zu Fasching oder zum Kirchweihfest in ihrem Gefolge oftmals Anlass zu sündhaften Ausgelassenheiten boten.

⁴⁶ Vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 78.

⁴⁷ Vgl. Lama, Friedrich Ritter von: Therese Neumann von Konnersreuth, eine Stigmatisierte unserer Zeit, Bonn 1928², 8.

⁴⁸ Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 78–79.

Wie sehr sie bereits Ende 1917 von der Spiritualität der Dienerin Gottes Therese von Lisieux geprägt gewesen sein muss, zeigt ein handschriftliches Gebet, das sich Therese Neumann in eine Ausgabe der »Geschichte einer Seele«⁴⁹ eingetragen hatte, die sie von ihren Schwestern Maria und Anna zum Weihnachtsfest 1917 erhalten hatte: »Ehrw. Dienerin Gottes, hilf uns, daß wir den lb. Heiland immer mehr lieben, kindlich auf ihn vertrauen und uns ihm ganz überlassen. Um dies bitte ich nicht allein für mich, sondern für all meine Lieben u. für alle Menschen! Dir möchte ich mit der Gnade Gottes nachfolgen! Theres Neumann Alles zur Freude des lieben Heilandes! Dezember 1917.« Mit den Stichwörtern: »den lb. Heiland immer mehr lieben«, ihm »kindlich vertrauen«, sich ihm »ganz überlassen« und ihm »mit der Gnade Gottes nachfolgen«, hat Therese Neumann die Eckpunkte der Spiritualität von Lisieux ins Wort gefasst, nämlich die Liebe, den Geist der Kindheit, das Vertrauen, die Hingabe und die Gnade. Zudem klingt auch der zentrale Aspekt der Mitwirkung am Erlösungswerk Christi an, indem Therese Neumann für ihre Angehörigen und die ganze Welt bittet, um auf diese Weise Jesus »Freude« zu bereiten, der sich nach der Liebe der Menschen sehnt.

3. Therese Neumann im Sühnedienst während ihrer Leidenszeit 1918–1925

Je mehr Therese Neumann von ihrer neuen geistlichen Freundin wusste, umso mehr wollte sie ihr auch ähnlich werden. Dazu sollte sich ihr eine besonders intensive Gelegenheit bieten, als sich Therese Neumann am 10. März 1918 bei Löscharbeiten an der Wirbelsäule verletzte. Nachdem sie ab dem 22. Oktober 1918 ständig gelähmt und bettlägerig geworden war, verfiel sie in ein schweres Siechtum, bekam nicht mehr heilende Auflegewunden und erblindete im März 1919 vollständig.⁵⁰ Ihre Pläne, einmal als Ordensfrau in die Afrikamission zu gehen, um dort als Krankenschwester wirken zu können, waren nun plötzlich in weite Ferne gerückt. Sie rang zunächst mit ihrem schweren Los,⁵¹ bis sie dann aber erkannte, ihr Leid anzunehmen und es Christus für seine Anliegen anzubieten, wie Therese Neumann selbst erzählt: »Es ist mir ungeheuer schwer gefallen, mich mit der Untätigkeit, mit der Aufgabe des Missionsplanes und dem Leiden, das das Ende dieser Pläne bedeutete, abzufinden. Zwei Jahre fast brauchte ich, um mich in den Willen Gottes endlich ganz zu ergeben. Dann erst ging mir der Gedanke völlig auf, daß das Leiden auch seinen tiefen

⁴⁹ Vgl. Schwester Theresia vom Kinde Jesu gestorben im Rufe der Heiligkeit im Karmel zu Lisieux im Alter von 24 Jahren 1873–1897. *Geschichte einer Seele* von ihr selbst geschrieben. Rosenregen. Einzige vom Karmel in Lisieux genehmigte Übersetzung, Waldernbach/Nassau [o. D.]. Das Buch befindet sich in Privatbesitz. Zur Lektüre der »Geschichte einer Seele« durch Therese Neumann siehe: Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 78.

⁵⁰ Zum Unfall bei den Löscharbeiten und zur Krankheitsgeschichte Therese Neumanns siehe die umfassenden Berichte bei: Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 17–73, 103–105; Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 36–52; Teodorowicz: Konnersreuth (wie Anm. 4), 117–120, 136–138; vgl. Niedermeier: Joseph Naber (wie Anm. 11), 90–94.

⁵¹ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 39.

Sinn habe im Dienst jener, die für den Heiland tätig sein dürfen. Dafür und zur Sühne begann ich dann mein Leiden aufzuopfern. H. Pfarrer Naber half mir dabei.«⁵² So fand Therese Neumann auf ihrem Krankenlager zu ihrer neuen Berufung, nämlich durch das Leiden an der Rettung der Welt mitzuwirken und sich stellvertretend für die Menschen Gott anzubieten.

Neben Pfarrer Joseph Naber, der ihr regelmäßig die Krankenkommunion brachte,⁵³ war es vor allem die geistliche Botschaft von Lisieux, durch die Therese Neumann innerlich aufgerichtet und in ihrem Sühneberuf gestärkt wurde. Wie Therese von Lisieux erkannte auch Therese Neumann ihre Berufung zur Mitwirkung an der Erlösung durch stellvertretendes Opfern und Sühnen, das im Geist der Kindheit auch auf den Wert der kleinsten Liebesakte vertraut, wie Pfarrer Witt berichtet: »Was hätte sie denn da Großes tun können? Vielmehr gar nichts, wenn sie nicht alle die tausend kleinen Gelegenheiten fleißig benützt hätte, sich zu überwinden und Gott gern alles aufzuopfern.«⁵⁴ Immer mehr vermochte Therese Neumann ihr Leiden im Geist stellvertretender und sühnender Christusliebe anzunehmen und zu einer erstaunlichen inneren Ausgeglichenheit und geistlichen Indifferenz gegenüber ihrer Krankheit zu finden,⁵⁵ so dass sie rückblickend diese Zeit »trotz aller Schmerzen« wegen der »fast ständigen Vereinigung mit dem Heiland« als »die schönste« ihres bisherigen Lebens bezeichnen konnte.⁵⁶

Um die Jahreswende von 1922 auf 1923 begann Therese Neumann, sich Gott für ganz konkrete Personen anzubieten und deren Leiden zu übernehmen.⁵⁷ Gut bezeugt sind zwei Fälle aus dieser Zeit, bei denen Therese Neumann in Rücksprache mit Pfarrer Naber Gott bat, das Leiden anderer übernehmen zu dürfen, damit jene wieder gesund würden. Zunächst übernahm Therese Neumann für einen Seminaristen, der ein Halsleiden bekommen hatte, das ihn zur Aufgabe des Theologiestudiums zu zwingen drohte, dieses Leiden, so dass sie ab Weihnachten 1922 nicht mehr schlucken und erst an Epiphanie 1923 wieder kommunizieren konnte.⁵⁸ Während Therese Neumann fortan mit Halsbeschwerden zu kämpfen hatte und keine feste Speise mehr zu sich nehmen konnte, wurde der Student geheilt und konnte am 30. Juni 1931 seine Primizmesse feiern, was dann auch für Therese Neumann die gleichzeitige Befrei-

⁵² Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 588.

⁵³ Vgl. Steiner: Theres Neumann (wie Anm. 28), 123.

⁵⁴ Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 79.

⁵⁵ Zur Indifferenz Therese Neumanns gegenüber ihrer Krankheit siehe den Bericht von Witt: »Im besonderen hat sie, seit sie krank war, nie gemeint, durch ihr schweres Leiden und in solcher Jugend etwa interessant und beachtenswert erscheinen zu wollen. Es war nicht ihre Art, nur immer von sich zu sprechen und sich selbst vor Anderen zu bejammern, um deren Mitleid zu erregen. Vielmehr schien ihr für sie ‚Kranksein‘ so selbstverständlich, wie einem Gesunden sein ‚Gesundsein‘« (Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 112–113). Nach Pfarrer Joseph Naber hätte Therese Neumann etwa seit Mitte 1922 nicht mehr um die eigene Genesung gebetet (vgl. Rosenhain 9. Jg., September 1925, 12. Heft, 329).

⁵⁶ Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 589.

⁵⁷ Zu den Sühneleiden Therese Neumanns siehe: Teodorowicz: Konnersreuth (wie Anm. 4), 367–371.

⁵⁸ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 71–72; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 54–55; vgl. Teodorowicz: Konnersreuth (wie Anm. 4), 266–267.

ung vom Halsleiden bedeutete.⁵⁹ Im Januar 1923 übernahm Therese Neumann auch ein schweres Rheumaleiden ihres Vaters, so dass ihr linker Arm bis Anfang April 1923 unbeweglich blieb, während der Vater seine volle Arbeitsfähigkeit zurückerhielt.⁶⁰

Durch den »Rosenhain«, aus dem der blinden Therese Neumann vorgelesen wurde, war sie auch über den Fortgang des Seligsprechungsprozesses für Therese von Lisieux im Bilde. Als sich Therese Neumann für die am 29. April 1923 angekündigte Seligsprechung mit einer Novene vorbereiten wollte, um »den kindlichen Geist der kleinen Therese zu erhalten«⁶¹, bekam Therese Neumann ein von lebensbedrohlicher Atemnot begleitetes Magengeschwür, das nach dem Auflegen einer Theresienreliquie am 25. April 1923 glücklich aufbrechen konnte.⁶² Am Seligsprechungstag des 29. April 1923 konnte Therese Neumann dann plötzlich wieder vollständig sehen, ohne dass sie um die Wiedererlangung des Augenlichtes gebetet hätte; wegen ihrer Mattigkeit hatte sie die Novene nicht einmal zu Ende beten können.⁶³ Nach dieser Heilung, die sie Therese von Lisieux zugeschrieben hatte, intensivierte sich die Verehrung Therese Neumanns für die neue Selige noch mehr.⁶⁴

Nach der Wiedererlangung ihrer Sehkraft – die anderen Leiden und Schmerzen sowie die Lähmung blieben unverändert⁶⁵ – konnte Therese Neumann wieder schreiben. Die von ihr erhaltenen Briefe geben einen wertvollen Einblick in ihre geistliche Entwicklung in dieser Zeit. Eingebettet in ihre tiefe Verbundenheit mit Therese von Lisieux scheinen in den Briefen immer wieder ihr Bemühen um Indifferenz im Leiden und ihre Berufung durch, sich Gott als Opfer- und Sühneseele anzubieten, um sich als Glied des mystischen Leibes der Kirche nützlich machen zu können.⁶⁶ In einem am 27. Mai 1923 an die Lehrerin Simson geschriebenen Brief erscheint ihre geistliche Indifferenz als Ausdruck eines tiefen Vertrauens auf die gütige Vorsehung Gottes, das sie mit Therese von Lisieux als ihrem geistlichen Vorbild auf dem Weg zur Heiligkeit verbindet: »Wir überlassen uns ja gern der göttlichen Vorsehung. Der liebe Gott kann mit mir machen was er will. Lässt er mich gesund werden ist's mir recht, lässt er mich noch 50 Jahre in meinem Bette leiden, ist's mir auch recht; nimmt er mir das Augenlicht wieder, ist's auch seine Sache, lässt er mich sterben, das wär meine größte Freude. Ich habe manchmal soviel Heimweh nach dem Himmel. Aber vielleicht habe ich noch viel Sprossen zu steigen auf meinem steilen Kreuzweg. [...] Die selige Theresia verhalf mir zum Augenlicht, ich bin immer der Ansicht, sie soll mir beim lb. Gott recht viel Gnadenlicht erbitten, damit ich ihren kindlichen, tugend-

⁵⁹ Vgl. Fahsel, Helmut: Konnersreuth. Tatsachen und Gedanken. Ein Beitrag zur mystischen Theologie und Religionsphilosophie, Berlin 1932, 94–95.

⁶⁰ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 73.

⁶¹ Vgl. ebd., 78.

⁶² Vgl. ebd., 75.

⁶³ Vgl. ebd., 76–80; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 62–66; vgl. Chronik des Marktes Konnersreuth zum Jahr 1923 von Lehrerin Maria Schönberger, 417; siehe auch die Berichte von Pfarrer Joseph Naber in: Rosenhain 9. Jg., August 1925, 11. Heft, 295; Rosenhain 9. Jg., September 1925, 12. Heft, 329.

⁶⁴ Vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 78.

⁶⁵ Vgl. ebd., 66.

⁶⁶ Vgl. Steiner: Theres Neumann (wie Anm. 28), 111.

haften Lebenswandel recht erkenne, begreife und nachahme und so zur christlichen Vollkommenheit gelange.«⁶⁷ Gegenüber ihrer Jugendfreundin, die in Tutzing als Sr. Cassilda Missionsbenediktinerin geworden war, verband sie in einem ebenfalls auf den 27. Mai 1923 datierten Brief ihre Berufung zum geweihten Leben mit ihrer Existenz als Opferseele: »Wenn ich auch nicht ins Kloster mehr komme, mein Bett ist ja auch eine Klosterzelle, wo ich ja auch Opfer bringen kann und der lb. Gott wird mit mir dann auch zufrieden sein.«⁶⁸

Am 8. September 1923 schloss sich Therese Neumann der von den Töchtern des Herzens Jesu in Hall in Tirol getragenen »Vereinigung der Opferseelen« an, die sich mit Einverständnis des Seelenführers dazu bereit erklärten, im Geist der Sühne alle körperlichen, geistigen und seelischen Leiden und Prüfungen anzunehmen, um durch dieses Opfer das göttliche Herz Jesu zu verehren, die Kirche zu fördern und Gnaden für die Priester und das Heil der Seelen von Gott zu erbitten.⁶⁹

Wie sehr der Gedanke des stellvertretenden Opfern und Sühnens Therese Neumann in diesen Herbsttagen des Jahres 1923 beschäftigte, zeigt auch der Brief, den sie am 21. November 1923 an Sr. Cassilda geschrieben hatte, um sie zu der am Jahresende bevorstehenden Ewigen Profess zu beglückwünschen: »Weißt Du doch, daß mich die gleichen Gedanken beseelten aber der Herr wollte nicht haben, daß ich ins Kloster ging. Ich möchte Dich fast beneiden. Aber nein, ich will doch auch in meinem Bett zufrieden sein; denn so ist es ja der Wille Gottes. Wollte er mich im Kloster haben, so hätte er mich sicherlich nicht krank werden lassen. Was der Herr tut, ist ja immer das beste. Ich wollte es freilich manchmal nicht recht fassen. Aber jetzt freue ich mich über meinen Beruf. Wie du lb. Schwester weißt, habe ich mich ja auch dem lb. Heiland zum Opfer gebracht. Ich erneuere täglich den Aufopferungsakt und vereinige meine Opfer und Gebete mit denen des lb. Heilandes. Auch freue ich mich, daß ich an die Töchter des Herzens Jesu angeschlossen bin. Ich meine, wenn ich auch nicht tätig sein kann, so wird Gott der Herr mein Leben als Tätigkeit annehmen. Ich habe ja so viele Gebetsmeinungen für alles möchte ich eintreten. [...] Hauptsächlich opfern für die Priester und die Bekehrung der Sünder wozu auch ich gehöre.«⁷⁰ Therese Neumann fährt fort, im Advent Jesus eine »Krippe im Herzen« bereiten zu wollen, und möchte deshalb »auch nicht die kleinste Gelegenheit vorübergehen lassen, Opfer zu bringen. Schickt mir der Heiland vielleicht nicht genügend, was aber kaum geschehen wird, so bringe ich halt freiwillige.«⁷¹ Wir erfahren dann, dass es Therese Neumann gewohnt war, immer zu Weihnachten eine Novene zu Therese von Lisieux zu halten, damit sie ihr »den Wert der geistigen Kindheit« immer besser lehre.⁷² Und schließlich mündet Therese Neumanns Blick auf ihren Opferberuf und auf ihr Vorbild Therese von Lisieux wieder in die vertrauensvolle Indifferenz ein, indem sie Sr. Cassilda bittet: »Du brauchst nicht um Gesundheit für mich beten denn da weiß der

⁶⁷ Ebd., 114–115.

⁶⁸ Ebd., 117–118.

⁶⁹ Vgl. Handbüchlein der Opfer-Seelen des Herzens Jesu, Hall/Tirol 1923¹⁰.

⁷⁰ Steiner: Theres Neumann (wie Anm. 28), 118–119.

⁷¹ Ebd., 119.

⁷² Ebd., 119.

Herr besser was für mich gut ist. Sage ihm nur, daß ich auch seine Braut sein will, immer nur auf dem Kreuz liegen darf; denn da bin ich ja unserem Bräutigam, welcher für uns am Kreuze starb, ein bisschen ähnlich. Wenn sich meine Natur auch manchmal sträubt dagegen, im oberen Teil der Seele ist jetzt doch ziemlich Friede. Ich habe nur mehr einen Wunsch, nämlich dem lb. Heiland nur Freude bereiten und ihn nicht mehr beleidigen.«⁷³

Die Zeit der inneren Formung Therese Neumanns nach ihrer Heilung von der Blindheit blieb weiterhin von äußeren Leiden begleitet. So hatte sie in den Jahren 1923 und 1924 immer wieder Ohrenleiden und Geschwüre im Hals, die teilweise sehr gefährlich waren.⁷⁴ Als im Frühjahr 1925 die Aufliegewunden am linken Fuß, der durch die Lähmung krampfhaft hinaufgezogen war, so brandig wurden, dass man die Amputation in Erwägung ziehen musste, legte man Rosenblätter auf, die am Grab der sel. Therese von Lisieux berührt und dort gesegnet worden waren. Beim Wechseln des Verbandes am 6. Mai 1925 zeigte sich, dass sich über dem Fuß eine neue, noch feine Haut gebildet hatte.⁷⁵

4. Die Heilungen durch Therese von Lisieux 1925

Der Höhepunkt der Begegnung zwischen Therese Neumann und Therese von Lisieux war sicherlich der 17. Mai 1925, als an diesem Sonntag die selige Karmelitin heiliggesprochen wurde. An diesem Tag wurde Therese Neumann durch Therese von Lisieux von ihrer Lähmung und den Aufliegewunden geheilt, so dass ihr nur noch Abszesse, Kopfschmerzen, Magenbeschwerden und die Unfähigkeit zu fester Nahrungsaufnahme wegen der Halsbeschwerden blieben.⁷⁶ Durch die anwesenden Augenzeugen und Therese Neumanns Bericht, den Pfarrer Naber gewissenhaft steno-graphiert hatte, lassen sich die Ereignisse dieses Tages gut rekonstruieren,⁷⁷ wobei für unsere Fragestellung die visionären Worte entscheidend sind, die Therese Neumann von Therese von Lisieux erhalten hatte.

Nach dem Bericht Pfarrer Nabers hatte Therese Neumann zur Vorbereitung auf die Heiligsprechung eine Novene gehalten, ohne wiederum um eigene Heilung zu beten. Am Nachmittag des 17. Mai 1925 betete Therese Neumann parallel zur Maiandacht in der Pfarrkirche den glorreichen Rosenkranz. Als sie bei der Betrachtung des zweiten Geheimnisses plötzlich ein übernatürliches Licht sah, entfuhr ihr ein Schrei, so dass die Eltern zu ihr kamen. Zugegen waren auch eine Mallersdorfer Schwester aus dem nahen oberfränkischen Arzberg und der später hinzugeholte

⁷³ Ebd., 120.

⁷⁴ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 72, 80–83; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 55–56, 132.

⁷⁵ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 83; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 82–83.

⁷⁶ Vgl. Rosenhain 9. Jg., September 1925, 12. Heft, 330.

⁷⁷ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 87–94; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 86–101; siehe auch die Berichte von Pfarrer Joseph Naber in: Rosenhain 9. Jg., August 1925, 11. Heft, 295; Rosenhain 9. Jg., September 1925, 12. Heft, 329–330.

Pfarrer Naber. Die Anwesenden sahen Therese Neumann in einem ekstatischen Zustand und wurden Zeugen, wie sie sich plötzlich aufsetzte, wozu sie wegen ihrer Wirbelsäulenverletzung seit sechseinhalb Jahren nicht mehr fähig gewesen war.⁷⁸ Nach dem Zurücklegen ins Bett hielt die Ekstase noch einige Zeit an, bis Therese Neumann wieder zu sich kam. Sie weinte dann, weil das herrliche Licht verschwunden sei, und erklärte, dass sie sitzen und auch gehen könne. Als die Mutter die Füße ihrer Tochter in Augenschein nahm, fand sie den krampfhaft hinaufgezogenen linken Fuß, der schon vor zwei Wochen eine neue Haut bekommen hatte, in normaler Lage, worauf Therese Neumann, vom Vater und der Schwester gestützt, einige Schritte im Zimmer herumging. Wieder im Bett liegend, wurde sie von Pfarrer Naber gefragt, wo sie denn zuvor gewesen sei. Nachdem sie ihre Eltern und die Mallersdorfer Schwester gebeten hatte, das Zimmer zu verlassen, berichtete sie dem Pfarrer mit staunenswerter Sicherheit, sie habe nach dem wunderbaren Licht eine freundliche Stimme gehört, die sie gefragt hätte: »Resl, willst du nicht gesund werden?«, worauf Therese Neumann geantwortet hätte: »Mir ist alles recht, gesundwerden, krankbleiben, sterben, wie es der liebe Gott haben will.«⁷⁹ Auf die Worte der Stimme: »Resl, macht es dir keine Freude, wenn du in deinen Leiden Erleichterung bekämost, wenn du wenigstens aufsitzen und gehen könntest?«, hätte Therese Neumann erwidert: »Mich freut alles, was vom lieben Gott kommt.«⁸⁰ Unter dem Eindruck, hilfreich an der Hand genommen zu werden, um sich aufzusitzen, hätte dann die Stimme gesagt: »Resl, eine kleine Freude will ich dir machen, du sollst aufsitzen und gehen können. Aber du wirst noch viel zu leiden haben, doch fürchte dich nicht, ich habe dir bisher geholfen und werde dir auch in Zukunft helfen.«⁸¹ Die Stimme hätte noch über den Wert von Ergebenheit, Demut und Leiden gesprochen und auch lobenswerte Worte für Therese Neumann gefunden, die sie aber nur dem Pfarrer habe anvertrauen wollen, um die Ehre Christi und der hl. Therese von Lisieux nicht zu schmälern. Unter anderem hätte die Stimme gesagt: »Leiden darfst du schon noch mehr, viel noch und lange und kein Arzt kann dir helfen. Durch Leiden, nur durch Leiden kannst du deine Gesinnung und deinen Opferberuf am besten auswirken.«⁸² Zuletzt hätte die Stimme den Satz gesprochen: »Gerade durch Leiden werden Seelen gerettet. Ich habe früher schon geschrieben, durch Leiden werden mehr Seelen gerettet, als durch die glänzendsten Predigten«, ein Wort, das Pfarrer Naber hinterher als Zitat in den Briefen der hl. Therese von Lisieux finden konnte.⁸³

Nach dem Visionsbericht erscheint zunächst die bereits aus früheren Zeugnissen bekannte geistliche Indifferenz Therese Neumanns, die auch in der Krankheit nichts anderes als den Willen Gottes sucht und sich im Geist kindlichen Vertrauens der göttlichen Vorsehung überlässt, eine Haltung, die durch die Spiritualität von Lisieux genährt worden war. Als ihr aber Therese von Lisieux die Heilung von der Lähmung als

⁷⁸ Vgl. Rosenhain 9. Jg., September 1925, 12. Heft, 329.

⁷⁹ Ebd., 330.

⁸⁰ Ebd., 330.

⁸¹ Ebd., 330.

⁸² Ebd., 330.

⁸³ Ebd., 330.

Willen Gottes zeigt, diese Heilung auch sogleich vollzieht und damit für einen Augenblick die Frage nach dem neuen Lebenssinn Therese Neumanns als gesunde Person im Raum steht, eröffnet ihr Therese von Lisieux, dass ihre auf dem Krankenbett gefundene Berufung zum stellvertretenden Sühneleiden auch künftig fort dauern wird. Während ihr aber das Leiden seit 1918 gewissermaßen »unfreiwillig« vorgegeben war und ihre Aufgabe darin bestand, ihr »eigenes Leiden« mit Sinn zu füllen und durch Aufopfern für andere fruchtbar zu machen, so erwartet nun die gesunde Therese Neumann eine »freiwillige« Zustimmung zur Übernahme »fremder Leiden«, die es gilt, in der Liebe Christi je neu für andere Sünder und Leidende anzunehmen, so wie sie es zusätzlich zum Aufopfern ihrer eigenen Leiden schon seit der Jahreswende 1922/23 eingeübt hatte. Deshalb hört sie von Therese von Lisieux, sie dürfe auch künftig noch viel leiden, denn durch Leiden könne sie ihren Opferberuf am besten ausüben. An dieser Stelle gibt sich Therese von Lisieux zu erkennen, indem sie auf einen Briefabschnitt verweist, den sie am 9. Mai 1897 an den Missionar Adolphe Roulland (1870–1934) geschrieben hatte. Demnach will Jesus »seine Herrschaft in den Seelen viel lieber durch Verfolgung und durch Leiden festigen als durch glänzende Predigten.«⁸⁴ Schon zuvor hatte Therese von Lisieux am 19. März 1897 an Adolphe Roulland im Blick auf dessen Prüfungen in seinem missionarischen Dienst von der großen Fruchtbarkeit des angenommenen Leidens für die ganze Kirche geschrieben und sich dabei auf den hl. Johannes vom Kreuz (1542–1591) und die »Nachfolge Christi« bezogen: »Ihre Leiden haben schon jetzt viele Seelen gerettet. Der heilige Johannes vom Kreuz hat gesagt: ‚die aller kleinste Regung der reinen Liebe ist für die Kirche nützlicher als alle Werke zusammen‘.⁸⁵ Wenn das so ist, wie gewinnbringend müssen dann Ihre Schmerzen und Ihre Prüfungen für die Kirche sein, denn es geschieht allein aus Liebe zu Jesus, daß Sie sie mit Freude ertragen. Wirklich, mein Bruder, ich kann Sie nicht bedauern, denn bei Ihnen bewahrheiten sich die Worte aus der ‚Nachfolge Christi‘: ‚Wenn Sie das Leiden angenehm finden und es lieben aus Liebe zu Jesus Christus, dann haben Sie das Paradies auf Erden gefunden.‘⁸⁶ Dieses Paradies ist das des Missionars und das der Karmelitin.«⁸⁷ Therese von Lisieux war von der geistlichen Fruchtbarkeit des in Liebe zu Gott und zum Nächsten angenommenen Leidens tief ergriffen und diesen Weg des stellvertretenden Opfern und Sühnens selbst gegangen. Nun hatte sie auch Therese Neumann in dieser Berufung gestärkt, denn das Gesundwerden bedeutete für Therese Neumann eine neue großmütige Aufforderung, ihren Sühneberuf noch mehr zu vertiefen.

⁸⁴ Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 69.

⁸⁵ Johannes vom Kreuz: Geistlicher Gesang, Erklärung der 29. Strophe (vgl. Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 60, Anm. 27).

⁸⁶ Thomas von Kempen: Nachfolge Christi 2,12,11 (vgl. Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 61, Anm. 28).

⁸⁷ Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 60–61. Siehe auch den am 26. Dezember 1896 an den Missionar Maurice Barthélemy-Bellière verfassten Brief: »Jesus [...] will, daß Sie schon jetzt Ihre Mission beginnen und durch Leiden Seelen retten. Hat nicht er selbst durch Leiden, durch Sterben die Welt erlöst? [...] ich glaube, das sicherste Mittel, um mein Ziel zu erreichen, ist zu beten und zu leiden« (Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 98). Zum Leiden bei Therese von Lisieux siehe: Wollbold: Therese von Lisieux (wie Anm. 29), 140–147.

Nach ihrer Heilung von der Lähmung verließ Therese Neumann am 11. Juni 1925 erstmals das Haus,⁸⁸ und am 30. September 1925, dem Todestag der hl. Therese von Lisieux, konnte sie nach einer Vision der Heiligen wieder ganz ohne fremde Hilfe gehen.⁸⁹ Als Therese Neumann am 13. November 1925 an einer schweren Blinddarmentzündung litt und abermals Zuflucht zu ihrer Lieblingsheiligen nahm, erfuhr sie eine weitere plötzliche Heilung.⁹⁰ Nachdem am Abend des 13. November 1925 eine akute Blinddarmentzündung diagnostiziert wurde und der Arzt zu einer sofortigen Operation im Krankenhaus Waldsassen riet, fragte Therese Neumann den Pfarrer, ob sie nicht die hl. Therese von Lisieux bitten dürfe, ohne Operation zu helfen, weil die Mutter ihre Tochter nicht gerne ins Krankenhaus bringen lassen würde. Nach der Erlaubnis des Pfarrers ließ sich Therese Neumann eine Reliquie der Heiligen auf die kranke Stelle legen, und während des gemeinsamen Betens zur hl. Therese von Lisieux geriet die Kranke in Ekstase.⁹¹ Nach der Ekstase verwies Therese Neumann auf Nachfrage des Pfarrers auf die hl. Therese von Lisieux, die zu ihr gesagt hätte, sie solle gleich in die Kirche gehen und Gott danken, was dann gemeinsam mit den Anwesenden sogleich erfolgte. Fieber und Schmerzen waren verschwunden, und das eitrige Geschwür war in der Nacht auf natürliche Weise abgegangen.⁹²

Aus dem Licht hätte wieder dieselbe Stimme der hl. Therese von Lisieux gesprochen: »Deine völlige Hingabe und Leidensfreudigkeit freut uns. Und damit die Welt erkenne, daß es ein höheres Eingreifen gibt, sollst du jetzt nicht geschnitten zu werden brauchen. Steh' auf und geh' gleich in die Kirche und danke Gott! Du wirst aber noch viel zu leiden haben und dadurch mitwirken dürfen am Heile der Seelen. Dem eigenen Ich mußt du immer mehr absterben. Und bleib immer so kindlich-einfältig!«⁹³ In dieser Aussage findet sich die Berufung Therese Neumanns zur Mitarbeit am Erlösungswerk durch stellvertretendes Leiden ein zweites Mal bestätigt, so dass Therese Neumann in der ungewissen Übergangszeit nach ihrer Heilung von der Lähmung erneut eine wegweisende Hilfe erhält. Zudem wird ihre Neigung zum Geist der Kindheit als jenes Element der Spiritualität von Lisieux ausgewiesen, das sich in besonderer Weise mit der Frömmigkeit Therese Neumanns assimiliert hatte. Als geistliches Rüstzeug empfiehlt die visionäre Stimme die Doppelhaltung des Absterbens des eigenen Ichs und des kindlichen Vertrauens, eine Verbindung, die Therese von Lisieux am 9. Mai 1897 auch gegenüber Adolphe Roulland betont hatte: »[...] ich sehe, daß es reicht, sein Nichts anzuerkennen und sich wie ein Kind den Armen des lieben Gottes zu überlassen.«⁹⁴ Beim Absterben des eigenen Ichs geht es ge-

⁸⁸ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 91–92.

⁸⁹ Vgl. ebd., 93–94; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 120–130.

⁹⁰ Vgl. Gerlich: Therese Neumann (wie Anm. 2), 93; vgl. Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 133–136, 153. Zur Blinddarmheilung siehe einen undatierten Brief Therese Neumanns um die Jahreswende 1925/26 an den Regensburger Karmeliten P. Seraphim (vgl. Steiner: Therese Neumann (wie Anm. 28), 130–132).

⁹¹ Vgl. Rosenhain, 10. Jg., Juni 1926, 9. Heft, 277–278.

⁹² Vgl. ebd., 278.

⁹³ Ebd., 278.

⁹⁴ Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 71.

mäß Joh 3,30 um das Schwinden der eigenen Ansprüche und das gleichzeitige Wachsen in der Liebe zu Christus und seinen sühnebedürftigen Brüdern und Schwestern. So wollte auch Therese von Lisieux in der Wüste des Karmel »sich selbst vergessen«, ⁹⁵ um ganz und ungeteilt der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu leben, wie sie am 21. Juni 1897 gegenüber dem Missionar Maurice Barthélemy-Bellière (1874–1907) prägnant zum Ausdruck gebracht hatte: »Ich versuche, mich in nichts mehr um mich selbst zu kümmern, und das, was Jesus in meiner Seele wirkt, das überlasse ich ihm, denn ich hab nicht ein strenges Leben gewählt, um meine Vergehen zu sühnen, sondern die anderer Menschen.« ⁹⁶

Schließlich kamen im März 1926 die Tage der Fastenzeit, in denen Therese Neumann, begleitet von erneuter Bettlägerigkeit, an Herz, Händen und Füßen stigmatisiert wurde. Am Karfreitag, den 2. April 1926, schaute sie visionär das gesamte Passionsgeschehen Jesu, während aus ihren Stigmen, Augen und aus weiteren Wunden, die auf das Leiden Jesu verweisen, Blut austrat. ⁹⁷ Da ihre Stigmatisierung nach einer Zeit relativer Gesundheit erfolgt war, erscheint sie weniger als eine sich zwangsläufig mit psychosomatischer Stringenz bis zum Gipfelpunkt steigende Leidenerfahrung, ⁹⁸ sondern muss auch als Ausdruck ihrer Berufung zum stellvertretenden Sühnedienst gesehen werden, wurden doch ihre blutenden und von Passionsvisionen begleiteten Wundmale zu lebendig sprechenden Verweisen auf den Sühnetod Christi, in dessen Dienst Therese Neumann getreten war, um in der Liebe des Erlösers an seinem Heilswerk mitzuwirken. Es würde zu kurz greifen, die Stigmatisierung in einer rein immanenten Sichtweise nur als Folge ihrer langen Leidensgeschichte zu interpretieren, die zudem schon neun Monate hinter ihr gelegen war. Vielmehr konnte Therese Neumann im Raum der kirchlichen Gemeinschaft nur unter der Voraussetzung einer hinreichenden Gesundheit zu einem lebendig erschütternden Zeichen für die Größe der Erlöserliebe Christi werden. In der Stigmatisierung und in dem von nun an regelmäßig bis zu ihrem Tod am 18. September 1926 auftretenden Freitagsleiden fand Therese Neumanns Berufung, den gekreuzigten Erlöser zu lieben und an seinem Heilswerk mitzuwirken, ihren sichtbaren Ausdruck. Auch ihre fast gleichzeitig seit Weihnachten 1926 auftretende ausschließliche Ernährung durch den täglichen Empfang der Kommunion ist als lebendiger Hinweis auf Christus zu verste-

⁹⁵ Therese von Lisieux: Manuskript A an die Priorin Agnès de Jésus (Therese vom Kinde Jesus: Selbstbiographische Schriften (wie Anm. 30), 23).

⁹⁶ Therese von Lisieux: Briefwechsel (wie Anm. 31), 127.

⁹⁷ Zum Auftreten der Leidensvisionen und der Stigmen bei Therese Neumann in der Fastenzeit 1926 siehe: Witt: Konnersreuth (wie Anm. 4), 171–189, 208–210, 216–224; Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 13. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 9), 589–590; Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 15. Januar 1953, in: Steiner, Johannes: Visionen der Therese Neumann, Band 1 und 2, Regensburg 2007, 590–594, hier: 590–592; Artikel von Pfarrer Joseph Naber, Konnersreuth, in der Waldsassener Grenzzeitung vom 16. April 1926.

⁹⁸ Es bleibt sicher unbestritten, dass manche Fälle von Stigmatisierung psychosomatisch als unbewusste Selbstverletzung im Rahmen des Mitleidens mit Christus zu beurteilen sind, wie Overbeck und Niemann darlegen (vgl. Overbeck, Gerd / Niemann, Ulrich: Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens, Darmstadt 2012, 18, 68–71); dass dies aber nicht generell behauptet werden kann, zeigt Therese Neumann, die gerade nicht auf dem Gipfelpunkt ihres Leidens, sondern als wieder gesund gewordene Person stigmatisiert wurde.

hen, der durch seine eucharistische Gegenwart das wahre Leben zu geben vermag.⁹⁹ So lassen sich die außergewöhnlichen Phänomene im Leben Therese Neumanns als Charismen verstehen, die nach 1 Kor 12,7 zum Nutzen anderer gegeben wurden, um in den Menschen die Liebe zu Christus wachzurufen und so die Kirche aufzubauen.

Als auf die Erlöserliebe Christi verweisende Stigmatisierte setzte Therese Neumann ihre Berufung als Sühneseele in ihrem weiteren Leben fort¹⁰⁰ und durfte für diesen Dienst auch weiterhin die inspirierende Kraft und Hilfe der hl. Therese von Lisieux erfahren. War Therese Neumann klar geworden, dass sie für eine Person stellvertretend ein Leiden übernehmen konnte, dann lag die Zustimmung dazu in ihrer freien Entscheidung, wie Kaplan Helmut Fahsel (1891–1983) als Augenzeuge berichtete: »Entweder erhält Therese eine innere Eingebung, für wen sie leiden soll. Oder sie hört von einem Kranken und erhält dann zugleich den inneren Antrieb, das Leiden auf sich zu nehmen. Zuweilen bittet sie auch von sich aus darum.«¹⁰¹ Dabei suchte Therese Neumann keineswegs das Leiden an sich, willigte aber aus Liebe zum Willen Christi und damit im Blick auf die zu erwartenden Früchte dieses Leidens ein, wie sie selbst gegenüber Johannes Steiner (1902–1995) darlegte: »Das Leiden kann niemand gern haben. Auch ich hab es nicht gern. Kein Mensch hat den Schmerz gern, und ich bin auch ein Mensch. Ich hab den Willen des Heilandes gern. Und wenn er ein Leiden schickt, so nehme ich es an, weil er es will.«¹⁰²

Über ihren Dienst als Sühneseele und lebendiges Zeichen für die Erlöserliebe Christi hinaus konnte sich Therese Neumann durch ihre wiedererlangte Gesundheit nunmehr auch aktiv für das Reich Gottes einsetzen, wie sie es als Jugendliche mit ihrem Wunsch, in die Mission zu gehen, so sehr ersehnt hatte. So wirkte Therese Neumannin der Betreuung und Pflege von Kranken, in der Sterbebegleitung, im Briefapostolat, in der Begleitung von Ratsuchenden und Konvertiten, im Einsatz für Ver-

⁹⁹ Krankheitsbedingt konnte Therese Neumann schon seit ihrem Unfall von März 1918 nicht mehr alle Speisen zu sich nehmen, vor allem keine festen; seit Ende Dezember 1922 blieb es bei flüssiger Nahrungsaufnahme. Im Gegensatz zu dieser durch Krankheit bedingten verminderten Nahrungsaufnahme unterscheidet sich die seit Weihnachten 1926 auftretende mystische Nahrungslosigkeit dadurch, dass sie für Therese Neumann kein körperliches Leiden durch Fasten bedeutete, sondern dadurch geprägt war, dass sie kein Bedürfnis nach Trank und Speise mehr spürte, dafür aber täglich der Kommunion als lebenserhaltender Speise bedurfte. Seit Weihnachten 1926 nahm Therese Neumann zum Kommunionempfang noch ein Löffelchen Wasser zu sich, was dann seit September 1927 wegfiel. Die Nahrungslosigkeit Therese Neumanns wurde im Juli 1927 von einer kirchlichen Kommission über einen Zeitraum von zwei Wochen untersucht. Dabei konnte nicht die geringste Nahrungsaufnahme festgestellt werden, wie die Bayerische Bischofskonferenz am 13. Oktober 1927 erklärte (vgl. Oberhirtliches Verordnungsblatt für die Diözese Regensburg, Nr. 12 vom 21. Oktober 1927). Siehe dazu: Eichstätter Einvernahme Therese Neumanns vom 15. Januar 1953, in: Steiner: Visionen (wie Anm. 97), 592–593. Dass sich Therese Neumann unbewusst im Trancezustand eines nächtlichen Somnambulismus ernährt hätte, ist eine rein spekulative Behauptung, für die es keine Grundlage in den historischen Quellen gibt (vgl. Overbeck/Niemann: Stigmata (wie Anm. 98), 44).

¹⁰⁰ Vgl. Steiner: Theres Neumann (wie Anm. 28), 190–193; vgl. Seeger, Joachim: Resl von Konnersreuth (1898–1962). Eine wissenschaftliche Untersuchung zum Werdegang, zur Wirkung und Verehrung einer Volksheligen (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 993), Frankfurt a. M. u. a. 2004, 103–105.

¹⁰¹ Vgl. Fahsel: Konnersreuth (wie Anm. 59), 93–94.

¹⁰² Steiner: Theres Neumann (wie Anm. 28), 192.

folgte des Nationalsozialismus, als Inspiratorin eines Kreises gewaltloser Widerstandskämpfer gegen Hitler, in der Sorge um geistliche Berufe, in der Förderung kirchlicher Projekte oder auch in der Gestaltung des Blumenschmuckes für die Konnersreuther Pfarrkirche.

5. Zusammenfassung – Die Spiritualität von Konnersreuth im Licht von Lisieux

Als Pfarrer Naber einmal gefragt wurde, wie man die besondere Frömmigkeit und Sendung Therese Neumanns auf den Punkt bringen könnte, gab er zur Antwort: »Den Heiland lieben und ihm Seelen zuführen.« Diese Charakterisierung trifft zweifelsohne auch auf Therese von Lisieux zu, denn beiden »Schwestern im Geist« ging es um die Aneignung der Liebe Christi, um sie im Sinne des stellvertretenden und sühnenden Opfern und Betens weiterschenken zu können. Im Dienst dieser Aneignung der Liebe Christi standen bei Therese Neumann auch die Visionen zur Passion Jesu, das Ernährtwerden von der Eucharistie und die Stigmen als allgegenwärtige Zeichen der gekreuzigten Erlöserliebe, aber auch der Geist des kindlichen Vertrauens, wie ihn Therese von Lisieux entdeckt und vorgelebt hat.

Angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation, in der die Kirche die Menschen trotz aller gutgemeinten Wort und Aktionen immer weniger zu erreichen vermag, bekommt der Blick auf die stellvertretende Sühne in der Spiritualität von Lisieux und Konnersreuth eine unerwartete Aktualität.¹⁰³ Denn auch wenn wir heute vielfach Menschen nicht mehr direkt zu Christus führen können, so können wir uns doch selbst mit ihm vereinigen, um ihn als unseren geistigen Besitz an andere weiterzuschenken. Die Botschaft von Lisieux und Konnersreuth erinnert uns an Christus, der uns auffordert, in jene Liebe einzutreten, die er in seinem Erlösungswerk bereits in absolut genugtuender Weise bewirkt hat, indem wir diesen Liebesüberfluss durch geistliche und sakramentale Aneignung noch vermehren, um ihn überall dorthin weiterfließen zu lassen, wo Menschen in der Gottesfinsternis unserer Tage gefangen sind. So steht die Liebe Christi auch heute bereit und wartet auf Menschen, die sie wie Therese von Lisieux und Therese Neumann aufnehmen, um Jesus zu lieben und ihm Seelen zuzuführen.

¹⁰³ Zur Aktualität einer Theologie und Spiritualität der Sühne mit zahlreichen Literaturhinweisen siehe: Wallner, Karl Josef: Sühne – heute aktuell?, Wien 1999.

Konrad Adenauer: Der Katholik und sein Europa¹

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

W. Koch, Dozent für Informatik an der Universität Bonn, und seine Ehefrau Dorothea, die als Mitarbeiterin der Stiftung Bundeskanzler-Adenauer-Haus durch die Wohnräume Adenauers in Rhöndorf führt, legen die Ergebnisse ihrer Recherchen über Adenauers Auffassung vom christlichen Abendland oder allgemein über ihn als katholischen Christen vor. Gerade zur Zeit steht Europa wieder zur Diskussion. Es war weniger aus ökonomischen Überlegungen konzipiert worden, sondern aus einer Besinnung auf die geistigen und christlichen Wurzeln, wie die Namen R. Schuman, A. De Gasperi und Adenauer belegen. Heute wird das C der Partei Adenauers bestritten, eine Kanzlerin steuert eine mehr protestantisch aufgeweichte Richtung und in Europa scheint ein säkularer Trend die Vorherrschaft zu übernehmen.

In einem Vorwort (S. 9–18) thematisieren die Verfasser die Unklarheit des Europagedankens mit einem Wort des Bundespräsidenten Gauck: »Wir ringen nicht nur um unsere Währung. Wir ringen auch mit uns selbst«. Die Idee Europa ist nach der Bundeskanzlerin eine Friedens- und Wertegemeinschaft. Angesichts des demographischen Problems, der schwindenden politischen Bedeutung und des abnehmenden ökonomischen Gewichts wird sich die nationalstaatliche Vielfalt nicht behaupten können. »Der Verzicht auf die europäische Einigung wäre auch ein Abschied aus der Weltgeschichte.« Die christlichen Wurzeln Europas oder die Herausforderung durch den politischen Islam werden dabei nicht genannt. Acht Wochen vor seinem Tod unterstreicht Adenauer im Ateneo de Madrid den europäischen Einigungswillen. Wie Donoso betont Adenauer, dass wirtschaftliche Fragen nicht den ersten Rang einnehmen. Auf welchen Grundlagen ruht nun Europa? Die Verfasser sind sich des Desinteresses vieler Zeitgenossen an spezifisch religiösen Fragen bewusst, sehen aber den Kern seines Denkens in seiner katholischen Identität. Nach W. Brandt hat Adenauer »Werte bewahrt, die sich als unverbraucht erwiesen«(18).

Im ersten Teil wird Adenauers »Christliches Abendland« analysiert. Bei der Neueröffnung der Kölner Universität betont der Oberbürgermeister die Notwendigkeit der kulturellen Annäherung der Völker, um einem neuen Krieg vorzubeugen. Ebenso geht auf den Oberbürgermeister die Kölner Messegesellschaft zurück, die auf wirtschaftlicher Ebene die Völkerverständigung fördern sollte. Ähnliche Erwartungen stellt er an den Sport. Ein starkes und einiges Europa betrachtete später Adenauer auch als Voraussetzung für die Wiedervereinigung Deutschlands und die Befreiung Osteuropas. »Christliches Abendland«, »christliche humanistische Weltanschauung« und »Würde der menschlichen Person« sind Begriffe, die für Adenauer das künftige Europa charakterisieren. Adenauer legte auch großen Wert auf die Unterstützung durch das Gebet in Ordensgemeinschaften (vgl. S. 23f). Wäh-

¹ Zu: Koch, Dorothea und Wolfgang: Konrad Adenauer. Der Katholik und sein Europa, Aachen 2013.

rend Politiker heute oft vage von der Wertegemeinschaft sprechen, ist Adenauers Position klar: »Wir wollen von den geistigen Grundlagen aus, die das abendländische Christentum im Laufe vieler Jahrhunderte geschaffen hat, in Deutschland das politische Leben neu gestalten – und nicht nur in Deutschland, sondern auch in Europa und in der Welt. Deshalb nennen wir uns Christlich-Demokratische Union.« Hätte sich Adenauer auch in einer Verfassung die den Namen »Gott« verschweigt, oder in einer Gemeinschaft, die christliche Figuren auf Münzen inkriminiert, wiedergefunden? Die Frage, ob »Europa christlich bleibt oder heidnisch wird«, bewegte ihn schon 1952. Es ging ihm um die Rettung des christlichen Abendlandes. Dieses Christliche sah Adenauer sehr stark verbunden mit dem griechischen Geist und dem römischen Recht. Insgesamt vertrat Adenauer das humanistische Bildungsideal.

Der Wert der menschlichen Person ist zuerst vom Christentum entdeckt worden und wurde auch im Grundgesetz hervorgehoben, in das – so die Verfasser – »wesentliches christliches Gedankengut eingeflossen ist« (35). Doch hat Adenauer in den sechziger Jahren den einseitig wirtschaftlichen Aufbau vor dem geistig kulturellen erkannt und bedauert.

Ein weiterer Erklärungsstrang für das christliche Abendland wird von den Autoren gezogen mit der Linie Benedikt-Monte Cassino bis Maria Laach. Nicht nur einige Möbelstücke im Rhöndorfer Haus bezeugen die persönliche Nähe Adenauers zu den Benediktinern, sondern auch die künstlerische Gestaltung der Sterbeszene in Monte Cassino, die Adenauer gestiftet hat. Nebenbei wird auch sein naturwissenschaftliches Interesse erwähnt, immerhin ließ er einige Erfindungen patentieren.

Die Idee des christlichen Abendlandes wird mit einem Exkurs zu A. Dempf vertieft, den Adenauer öfter begegnete und den er nach dem Krieg an die Universität Köln oder als Kultusminister nach Nordrhein-Westfalen berufen wollte; Dempf lehnte jedoch ab.

Die Säkularisierung des Abendland-Gedankens betrifft den Geist der christlich abendländischen Kultur und die Achtung vor dem Recht und der Würde des Menschen. Die Freiheit allerdings wird durch totalitäre Züge des »Arbeitsstaates« bedroht. Die Säkularisierung vergißt ihre theologischen Voraussetzungen und kann pathologisch werden.

Der zweite Teil schildert Konrad Adenauer als christlichen Politiker. Zuerst wird die Freundschaft mit Alcide de Gasperi geschildert, den Adenauer 1951 in Rom besucht hat und der im nächsten Jahr nach Deutschland kam. De Gasperis Lebenslauf wird geschildert (61–67); dann Adenauers Reise nach Rom (67–76), die mit einer Papstaudienz verbunden war. Sympathisch und einfühlsam wird der persönliche Austausch der beiden Staatsmänner geschildert. Dieser Besuch Adenauers wurde von De Gasperi 1952 in Rom erwidert, der erste Staatsbesuch eines Regierungschefs nach dem Krieg. Das Programm mit dem Besuch historischer Städte besaß symbolische Bedeutung. Die Verfasser berichten bei diesem Anlass von der hohen Wertschätzung der Väter Europas (mit R. Schuman) für die hl. Messe (S. 78f). Die einzelnen religiösen, historischen und kulturellen Punkte des Besuchsprogramms verstärken das Gefühl für die Zusammengehörigkeit Europas.

Ein weiterer Abschnitt schildert Adenauers Verdienste für die Förderung verschiedener Bereiche der Kultur (Musik, bildende Kunst, Universität, Sport); auch die sozialen Anliegen der Bevölkerung suchte er durch Rückgriff auf Anregungen Kettlers und Kolpings zu berücksichtigen. Dabei sollte die Kultur die breiten Schichten des Volkes erfassen.

Der Katholik Adenauer hatte auch viele protestantische Freunde. Pferdenges: Hilty; seine zweite Frau war Protestantin, die jedoch vor der Heirat konvertierte. So war die Gründung der CDU als interkonfessionelle Volkspartei ein logischer Schritt. Das Zentrum als katholische Partei war Adenauer daher weniger sympathisch. Die christliche Weltanschauung sollte über alles Trennende hinweg die Grundlage für eine politische Partei bilden. Allerdings kann man nach der Breitenwirkung dieser Idee fragen, denn die CDU/CSU war, so der Rezensent, Jahrzehnte eine mehr katholische Partei, die Sozialdemokraten regierten in protestantischen Bundesländern. Die interkonfessionelle Ausrichtung der CDU hinderte Adenauer jedoch keineswegs an einem klaren Auftreten als Katholik. Die Gemeinsamkeit liegt in der Gegnerschaft zur unchristlichen Politik.

Der dritte Abschnitt handelt von Adenauer als katholischem Christ von seiner »unbetont verborgene(n) Frömmigkeit« (123), die sich auch in seiner Marienfrömmigkeit zeigt. Eindrucksvolle Szenen werden geschildert, wie die Weihnachtsfeier des untergetauchten Adenauer mit seiner ihn besuchenden Familie in Maria Laach, oder die Frage des Sterbenden an einen Arzt, wie er es mit seinem ärztlichen Gewissen vereinbaren könne, etwas mit allen Mitteln zu erhalten, was nach Gottes Willen zu Ende gehen soll. Die Liebe zum gregorianischen Choral und zum Chorgebet, wohl Relikte aus dem Aufenthalt in Maria Laach, kennzeichnet Adenauers Frömmigkeit, die auch das soziale Engagement einschloss. Auffällig ist die freundschaftliche Beziehung Adenauers zu vielen Konvertiten, vor allem aus dem Bereich der Künstler. Das persönliche Verhältnis zu Kokoschka, der ihn porträtierte, wird geschildert.

Bei diesem Anlass kommt auch Adenauers skeptisch-kritische Einstellung zum Zweiten Vatikanum und zu Johannes XXIII. zur Sprache. Das Konzil habe einen Prozess eingeleitet, der noch lange nachwirken werde (Vgl. S. 173).

Die katholische Prägung der Religiosität Adenauers zeigt sich an seiner Marienfrömmigkeit, die von den Verfassern eigens herausgearbeitet wird. Auf seinem Schreibtisch lag eine Aluminiumprägung der »Wunderbaren Medaille«. Die Glocke »Konrad-Maria« in Banneux, einem Marienerscheinungsort in Belgien, wurde von Adenauer persönlich gespendet; er war auch Mitglied der dort gegründeten Gebetsvereinigung. Der Bundeskanzler ist auch Mitinitiator der Kapelle »Königin des Friedens« bei Baden-Baden. Als Oberbürgermeister setzt er sich 1945 für den Wiederaufbau der Konventskirche »St. Maria vom Frieden« ein. Er war auch Mitglied der »Blauen Armee Mariens«, des deutschen Zweiges »der internationalen Fatima-Organisation. Die »Blaue Armee« steht im Gegensatz zur »Roten Armee« und unterstreicht das Vertrauen auf die Hilfe von oben im Kampf gegen den Kommunismus. In Adenauers Privatbibliothek befand sich auch Werfels »Das Lied von der Bernadette«. Dann wird das Interesse des Kanzlers an den Marienfeiern geschildert (Wei-

he Deutschlands an das Unbefleckte Herz Mariens, Kölner Domjubiläum, Peregrinatio Mariae).

Die tiefe Gläubigkeit Adenauers fällt auch bei seiner Moskaureise auf. Viele Gebetsgruppen machten sich das Gelingen dieser Reise zu eigen. Adenauer selbst hielt sich vor dem schweren Gang nach Moskau incognito eine Nacht am Grab von Bruder Klaus in Sachseln auf. Die Dramatik der Verhandlungen wird geschildert (S. 193f). Adenauer soll in der Nacht vor den entscheidenden Verhandlungen vor einer Kopie des Gnadenbilds von Fatima in der französischen Botschaft gebetet haben. Schließlich ist die Gefangenenbefreiung gelungen.

Beachtenswert ist Adenauers Sicht vom Zweiten Vatikanum und vom kirchlichen Umbruch (1966ff). Sein Freund Pferdemeßges schreibt: »Manchen Katholiken, zumal manchen Klerikern, erschien er nicht katholisch genug, er, der doch nie eine Sonntagsmesse versäumt hat«. Und der »Spiegel«: »So wenig wie an der katholischen Mentalität Adenauers ist andererseits daran zu zweifeln, dass Hörigkeit gegenüber dem Klerus nicht zu der Art seiner Religiosität gehört.« Adenauer hat schon 1922 Kardinal Faulhaber in den Fragen »Monarchie oder Demokratie« widersprochen. Der hohen Wertschätzung für Pius XII. steht das negative Urteil über Johannes XXIII. gegenüber. Anlass dafür war die Wiederverleihung eines päpstlichen Ehrentitels an Franz von Papen, einem durch die Botschaft in Ankara Roncalli bekannten Diplomaten, dem Adenauer die politische Vorreiterschaft für Hitler vorwarf. Dieser Ehrentitel, von Pius XI. verliehen, wurde unter seinem Nachfolger nicht im Verzeichnis angeführt; unter Johannes XXIII. taucht er wieder auf. Auch musste der Bundeskanzler bei einer Audienz die im Vergleich zu Pius XII. prunkvollere Ausstattung des Audienzraumes feststellen. Nach Adenauer fehlte dem Papst das politische Denken. Er habe durch eine Art Inspiration das Konzil initiiert, ohne grundsätzliche Überlegungen über seine Folgen. Adenauer fand auch die Ostpolitik des Papstes bedenklich. Ein ähnlicher Eindruck des fehlenden politischen Denkens ergibt sich auch aus dem Bericht des Privatsekretärs über die Audienz von Chruschtschows Schwiegersohn beim Papst – nebenbei vom Rezensenten bemerkt. So fragt man sich nach der Eignung dieses viel gelobten Papstes. Eine umfassende Darstellung seines Pontifikats durch einen Kirchenhistoriker steht noch aus. Später nannte Adenauer Johannes XXIII. einen guten Seelsorger, aber einen schlechten Politiker (205). Paul VI. hielt Adenauer für einen Realisten.

Diese Sicht Adenauers mögen überraschen, aber sie bezeugen seinen skeptischen Realismus. Auch Kardinal Frings beschließt seine Autobiographie mit der Feststellung, dass sich die Hoffnung auf ein neues Pfingsten nach dem Konzil nicht erfüllt habe. Auch Kardinal Kasper äußert sich so (209). Ein Brief wird abgedruckt, in dem sich Adenauer beim Pfarrer über schlecht vorbereitete Predigten, die Gestaltung der Gottesdienste beschwert. Adenauer ist kritisch gegenüber Nachlässigkeiten des Seelsorgsklerus. Die Verfasser zeigen jedoch die innere Unabhängigkeit Adenauers etwa gegen Rinser (von A. genannt Rinsal) und Rahner (214f), für den sich A. früher eingesetzt hatte.

Der italienische Staatspräsident Segni sah in der Haltung des Papstes Johannes XXIII. den Grund für den Zuwachs der Kommunisten um eine Million Stimmen,

und in Deutschland führte L. Erhard, Adenauers Nachfolger im Kanzleramt, die verlorene Wahl in Nordrhein-Westfalen im Jahr 1966 auf den durch das Zweite Vatikanum verursachten Umbruch zurück. Wurden da nicht auch Sündenböcke für eigene Fehler und Versäumnisse gesucht?

Schließlich wendet sich die Biographie Adenauers weiterwirkendem Erbe zu (217ff). Zunächst wird die »Vorbildlichkeit« der Politiker diskutiert. Für Don Sturzo, De Gasperis politischen Lehrer und Vorsitzenden der italienischen Volkspartei, läuft ein Seligsprechungsprozess. Für De Gasperi wurde 1993 ein solcher Prozess im Erzbistum Trient eröffnet, der für R. Schuman ist bereits 2004 auf der Diözesanebene positiv abgeschlossen worden. Kann man, so fragen die Verfasser, ähnliches auch für Adenauer erwarten (S. 218)? Zunächst wird über die Verträglichkeit von Heiligkeit und politischem Geschäft reflektiert. Auch Adenauers »dunkle Seiten« werden in die Reflexion einbezogen. Er war sich der Gefährdungen durch das politische Getriebe durchaus bewusst und hat sie auch in seiner Person erfahren (S. 225), aber er glaubte an Gott. Der Katholische Katechismus bejahte die Berufung aller, auch der Politiker, zur Heiligkeit, die nicht Sündenlosigkeit oder außergewöhnliche Spiritualität voraussetze sondern die Erfüllung eines providentiellen Auftrags »mit Sorge, mit Not und mitunter in halb verzweifelter Schwäche« verlange. Kokoschka habe zur Überraschung des Bundestagspräsidenten Gerstenmaier Adenauer als weichen, gütigen Mann gemalt. Die Verfasser zitieren die Rede Gerstenmaiers beim Staatsakt zu Adenauers Tod: »Es bedurfte aber wohl eines schmerzlichen Erleidens der Welt, um ihn zu der persönlichen Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes zu führen. Diese Erfahrung wurde die orientierende Mitte seines persönlichen Lebens. Sie reichte in Tiefen, die ihn über den Moralismus hinaustrugen, und die ihn auch Herr werden ließen seines eigenen Skeptizismus, ja über gelegentliche Anwandlungen von Verzweiflung« (228). Adenauer hatte offensichtlich zwei Extreme in sich, das Entschlossene und das Weiche; er war Idealist und Realist, Löwe und Fuchs.

Auf alle Fälle, wenn mit J. Piper die Grundgedanken des Abendlandes auf den Begriff »auf christliche Theologie gegründete Weltlichkeit« gebracht werden kann, hat Adenauer aus seinem christlichen Gedanken heraus dem Gemeinwohl seines Volkes und dem Wohl der Menschheit gedient.

Bei der resümierenden Würdigung Adenauers heben die Verfasser einmal die Wiederaufbauleistung hervor, dann die Versöhnung mit Frankreich und ferner die mit dem jüdischen Volk. Für diese war nach Ben Gurion der gelebte katholische Glaube Voraussetzung (239). Nach Nahum Goldmann liegt die magische Ausstrahlung in seiner Persönlichkeit, die »ein Autokrat ist, der an die Demokratie glaubt«. Seit Jahren figurierte Adenauer bei der Mehrheit der Deutschen als »unser Bester«. Zum Schluss kommen die Verfasser noch auf die kirchenrechtlich relevante fama sanctitatis zurück, die sich schon bei den Bestattungsfeierlichkeiten ankündigte, die von 400 Millionen via Fernsehen verfolgt wurde.

Im Anhang (247–266) werden noch einige Dokumente festgehalten, für die der Leser dankbar ist. Ein kurzer Lebenslauf mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis schließt den Band.

Dem Buch ist eine breite Beachtung zu wünschen. Die Verfasser bringen – manchmal etwas breit, aber doch wieder interessant und gut leserlich – viele und recht eindrucksvolle Einzelheiten, die gerade in einer Zeit zunehmender Europamüdigkeit und auffälliger Politikverdrossenheit zu bedenken sind. Es wird klar, auf welcher Grundlage Europa konzipiert wurde. Diese Konzeption darf nicht auf rein wirtschaftlichen Interessen und auch nicht auf eine säkular-laizistische Sicht beschränkt werden. Aber das Urteil des Katholiken Adenauers sollte im innerkatholischen Raum bedacht werden. Sein Gespür für das menschlich und christlich Wesentliche kann Wege weisen, ebenso sein Mut in der Verteidigung der Demokratie (gegen Faulhaber) und der Menschenwürde (Hitler!). Seine Kritik am Zweiten Vatikanum und vor allem an Johannes XXIII. sollte diskutiert und nicht als mangelnde Beweglichkeit des großen Alten abgetan werden. Erfrischend und berechtigt ist aber auch seine Kritik am schlechten Gesang, wenig vorbereiteter Predigten mit einem Durcheinander von Halbwahrheiten und Widersprüchen und an seelenlosen Gottesdiensten.

Das von den Verfassern zur Diskussion gestellte Thema der Kanonisation sollte nicht vorschnell ad acta gelegt werden. Allerdings müsste im breiten Volk der Katholiken das Bild des Heiligen korrigiert bzw. erweitert werden. Der Heilige kann verschiedene Berufungen bzw. Charismen haben. Zu ihnen gehört neben Gebet, Opferkraft und Armenliebe auch der aktive Beitrag zur christlichen Weltgestaltung, d.h. ein inkarnatorischer Schwerpunkt. Warum sollte es bei der Vielfalt der Glieder im Leib Christi nicht auch heilige Politiker geben? Eine Verneinung dieser Möglichkeit wäre ein Zweifel an einer Weltgestaltung aus dem Glauben. Es kann Politiker, Staatslenker geben, die nicht nur privat und neben ihrer Regierungstätigkeit ein mönchisches Leben geführt haben, sondern voll in der Welt geblieben sind und in ihr den Weg zur Heiligkeit gegangen sind. Die Verfasser haben auf alle Fälle einen wichtigen Denkanstoß gegeben, der sicher bei ähnlichen Fällen (Schuman, De Gasperi) berücksichtigt werden wird. Adenauer wäre unter den Genannten sicher ein Heiliger *sui generis*: Er war als Parteiführer und Regierungschef erfolgreich, was immer auch spezielle Versuchungen nach sich zieht und einen Kanonisationsprozess erschweren kann, weil dadurch das Heilige überdeckt werden könnte.

Das kenntnisreiche Werk des Ehepaars Koch ist instruktiv, in vielerlei Hinsicht anregend und gerade zeitgeschichtlich Interessierten zu empfehlen, die einen Vergleichspunkt zur Beurteilung des heutigen Standortes suchen.

Bibliographie von
Prof. Dr. phil. Lic. theol. Lic. iur. can. Kurt Krenn
emeritierter Diözesanbischof von St. Pölten
(28. Juni 1936 – 25. Januar 2014)

2. Teil¹

Zusammengestellt von Wolfgang F. Rothe, München

2. Pastorale Publikationen

2.1. Hirtenbriefe²

- 2.1.1. Wirkt mit am Frieden – Hirtenbrief zum Weihnachtsfest 1991 (13. Dezember 1991):
- (1) Kirche bunt 46 (1991), Nr. 51/52 (22. Dezember), 2–3;
 - (2) Der 13. 8 (1992), Nr. 1 (13. Januar), 4–5;
 - (3) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1991 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 52), Salzburg 1992, 319–322.
- 2.1.2. Hirtenbrief zur Pfarrgemeinderatswahl 1992 (13. Januar 1992):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 98 (1992), 13–14;
 - (2) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1992 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 54), Salzburg 1993, 342–345.
- 2.1.3. Fastenhirtenbrief (1. März 1992):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 98 (1992), 23–26;
 - (2) Kirche bunt 47 (1992), Nr. 10 (8. März), 5, und Nr. 11 (15. März), 6;
 - (3) Der 13. 8 (1992), Nr. 3 (13. März), 3–5;

¹ Der erste Teil der Bibliographie umfasst die wissenschaftlichen Publikationen und erschien in Heft 1 / 2014 dieser Zeitschrift. Etwaige Ergänzungen beider Teile können unter folgender E-Mail-Adresse mitgeteilt werden: wolfgang.f.rothe@gmx.net.

² Die folgende Auflistung umfasst ausschließlich jene Hirtenbriefe, die von Bischof Kurt Krenn selbst verfasst worden sind. Hirtenbriefe, die er lediglich (mit)unterzeichnet hat – etwa die gemeinsamen Hirtenbriefe aller österreichischen Bischöfe –, blieben durchweg unberücksichtigt. Die angegebenen Titel sind jene, die im jeweils an erster Stelle genannten Publikationsorgan Verwendung gefunden haben. Dabei wurde der mitunter einen Bestandteil des Titels bildende Name des Verfassers bzw. dessen Amtsbezeichnung generell weggelassen und das im jeweiligen Text selbst angegebene Datum in Klammern hinzugefügt. Beim Wiederabdruck wurde der Text in einzelnen Fällen leicht gekürzt.

- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1992 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 54), Salzburg 1993, 334–341.
- 2.1.4. Hirtenbrief zu Berufung und Dienst des Priesters für das Volk Gottes (15. September 1992);
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 98 (1992), 71–75;
- (2) Kirche bunt 47 (1992), Nr. 38 (20. September), 2, und Nr. 39 (27. September), 6;
- (3) Der 13. 8 (1992), Nr. 10 (13. Oktober), 4–6;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1992 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 54), Salzburg 1993, 326–334.
- 2.1.5. Fastenhirtenbrief (24. Februar 1993):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 99 (1993), 11–14;
- (2) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 10 (7. März), 6–7;
- (3) Der 13. 9 (1993), Nr. 3 (13. März), 21–23;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1993 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 58), Salzburg 1994, 395–401.
- 2.1.6. Bischofswort zur Ernennung eines Weihbischofs (24. Mai 1993):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 99 (1993), 47;
- (2) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 22 (30. Mai), 7.
- 2.1.7. Pastoral Schreiben aus Anlaß 25 Jahre Humanae vitae (25. Juli 1993):
- (1) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 31 (1. August), 3, Nr. 32 (8. August), 6–7, und Nr. 33 (15. August), 6;
- (2) Der 13. 9 (1993), Nr. 9 (13. September), 15–18;
- (3) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1993 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 58), Salzburg 1994, 406–418.
- 2.1.8. Fastenhirtenbrief 1994 / »Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie« (Papst Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag 1994) (16. Februar 1994):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 100 (1994), 17–22;
- (2) Kirche bunt 49 (1994), Nr. 9 (27. Februar), 4–5, und Nr. 10 (6. März), 4–5;
- (3) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1994 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 61), Salzburg 1995, 394–404.

- 2.1.9. Hirtenwort / Wenn wir wollen, was Jesus Christus mit seiner Kirche wollte, wird es immer und überall Priester geben (15. September 1994):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 100 (1994), 97–90;
 - (2) Der 13. 10 (1994), Nr. 10 (13. Oktober), 5–7;
 - (3) Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Berufen zum priesterlichen Dienst/Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1995, St. Pölten 1994, 4–8;
 - (4) Forum Katholische Theologie 10 (1994), 293–298;
 - (5) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1994 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 61), Salzburg 1995, 405–412.
- 2.1.10. Hirtenbrief zur Fastenzeit 1995 (1. März 1995):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 101 (1995), 25–30;
 - (2) Kirche bunt 50 (1995), Nr. 10 (5. März), 3–4, und Nr. 11 (12. März), 4;
 - (3) Der 13. 11 (1995), Nr. 3 (13. März), 8–9, und Nr. 4 (13. April), 7–9;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1995 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 69), Salzburg 1996, 390–399.
- 2.1.11. Hirtenbrief zur Adventzeit 1995 (8. Dezember 1995):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 101 (1995), 76–77;
 - (2) Der 13. 11 (1995), Nr. 12 (13. Dezember), 19–20;
 - (3) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1995 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 69), Salzburg 1996, 399–402.
- 2.1.12. Hirtenbrief zur Fastenzeit 1996 (5. April 1996):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 21–23;
 - (2) Kirche bunt 51 (1996), Nr. 8 (25. Februar), 3–4;
 - (3) Der 13. 12 (1996), Nr. 3 (13. März), 9–11;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1996 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 72), Salzburg 1997, 357–362.
- 2.1.13. Hirtenbrief anlässlich der Segnung und Eröffnung des neuen Niederösterreichischen Landhauses (15. November 1996):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 74–75;
 - (2) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1996 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 72), Salzburg 1997, 363–366.

2.1.14. Hirtenbrief zur Fastenzeit 1997 (25. Januar 1997):

- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 103 (1997), 29–30;
- (2) Kirche bunt 52 (1997), Nr. 8 (23. Februar), 3;
- (3) Der 13. 13 (1997), Nr. 2 (13. Februar), 2;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1997 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 74), Salzburg 1998, 306–309.

2.1.15. Hirtenbrief zur Fastenzeit 1998 (25. Februar 1998):

- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 104 (1998), 25–27;
- (2) Kirche bunt 53 (1998), Nr. 9 (1. März), 4;
- (3) Der 13. 14 (1998), Nr. 3 (13. März), 21–22;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1998 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 76), Salzburg 1999, 467–470.

2.1.16. Hirtenbrief zur Fastenzeit 1999 (17. Februar 1999):

- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 105 (1999), 21–23;
- (2) Kirche bunt 54 (1999), Nr. 8 (21. Februar), 4;
- (3) Der 13. 15 (1999), Nr. 3 (13. März 1999), 21–22;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1999 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 81), Salzburg 2001, 387–391.

2.1.17. Adventhirtenbrief zum Jubiläumsjahr 2000 (1. Dezember 1999):

- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 105 (1999), 67–69;
- (2) Der 13. 15 (1999), Nr. 12 (13. Dezember), 4–5;
- (3) Kirche bunt 54 (1999), Nr. 51 (19. Dezember), 4;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1999 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 81), Salzburg 2001, 392–396.

2.1.18. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2000 (12. März 2000):

- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 106 (2000), 27–29;
- (2) Kirche bunt 55 (2000), Nr. 11 (12. März), 4;
- (3) Der 13. 16 (2000), Nr. 3 (13. März), 10–11;
- (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2000 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 83), Salzburg 2002, 292–296.

- 2.1.19. Hirtenbrief zur Wiederkehr des Besuchstages des Heiligen Vaters 1998 in St. Pölten und zum 80. Geburtstag (20. Juni 2000):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 106 (2000), 47–50;
 - (2) Kirche bunt 55 [2000], Nr. 27 [2. Juli], 4–5;
 - (3) Der 13. 16 (2000), Nr. 7/8 (13. Juli), 2–4;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2000 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 83), Salzburg 2002, 296–301.
- 2.1.20. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2001 (28. Februar 2001):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 107 (2001), 17–19;
 - (2) Kirche bunt 56 (2001), Nr. 9 (4. März), 4–5;
 - (3) Der 13. 17 (2001), Nr. 3 (13. März), 23–24;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2001 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 85), Salzburg 2003, 346–351.
- 2.1.21. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2002 (13. Februar 2002):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 108 (2002), 11–12;
 - (2) Kirche bunt 57 (2002), Nr. 7 (17. Februar), 3;
 - (3) Der 13. 18 (2002), Nr. 2 (13. Februar), 17;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2002 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 86), Salzburg 2003, 350–353.
- 2.1.22. Hirtenbrief zur Fastenzeit und zum Osterfest 2003 (5. März 2003):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 109 (2003), 17–19;
 - (2) Kirche bunt 58 (2003), Nr. 10 (9. März), 3–4;
 - (3) Der 13. 19 (2003), Nr. 3 (13. März), 16–17;
 - (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2003 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 87), Salzburg 2004, 327–332.
- 2.1.23. Hirtenbrief zur Osterzeit 2004 (25. März 2004):
- (1) St. Pöltener Diözesanblatt 110 (2004), 27–28;
 - (2) Kirche bunt 59 (2004), Nr. 14 (4. April), 4;
 - (3) Institut »Gaudium et Spes« (Hg.): Hirtenbriefe 2004 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 88), Salzburg 2005, 247–249.

2.2. Publierte Predigten und Ansprachen³

- 2.2.1. Das Unbehagen in unserer Kirche / Ansprache beim Altschlierbachertreffen im Festsaal des Gymnasiums Schlierbach (7. Mai 1972): Spreitz, Edmund (Hg.): XXXV. Jahresbericht des Gymnasiums der Abtei Schlierbach 1971/72, Schlierbach 1972, 4–7.
- 2.2.2. Antrittsrede anlässlich der Bischofsweihe im Stephansdom zu Wien (26. April 1987): Wiener Kirchenzeitung 139 (1987), Nr. 19 (10. Mai), 11.
- 2.2.3. Predigt anlässlich des 17. Marianischen Weltkongresses in der Wallfahrtsbasilika zu Kevelaer (16. September 1987): Rovira, German (Hg.): Maria Mutter der Glaubenden / Dokumentation des Rahmenprogramms zum 17. Marianischen Weltkongress, Essen 1989, 245–248.
- 2.2.4. Gott sagt »Ja« zu jedem Menschen / Predigt in der Dreifaltigkeitskirche zu Stadl Paura (28. Dezember 1987): Der 13. 4 (1988), Nr. 2 (13. Februar), Beilage.
- 2.2.5. Eines nur ist notwendig / Predigt auf dem Marienfeierplatz in Sittendorf (27. August 1988): Heindl, Andrée / Meister, Herbert Reinhold / Kaiser, Josef (Hg.): In Liebe zusammenhalten / Festschrift für Augustinus Kurt Fenz (= Internationale Theologische Studien, 2), Sittendorf bei Wien 1995, 29–33.
- 2.2.6. Die Sendung der Christen / Predigt anlässlich des österreichischen Nationalfeiertags in der Wallfahrtsbasilika zu Mariazell (25. Oktober 1988): Der 13. 4 (1988), Nr. 11 (13. November), 3.
- 2.2.7. Die Tragik in dieser unserer Zeit: Die geistige Perversion sucht ein religiöses Gewand, um Gott selbst zu verhöhnen / Predigt in der Dreifaltigkeitskirche zu Stadl Paura (28. Dezember 1988): Der 13. 5 (1989), Nr. 1 (13. Januar), 12–13.
- 2.2.8. Die Gottesfrage ist die Zukunft Europas / Predigt in der Kapelle der Gustav-Siewerth-Akademie zu Bierbrunn (13. Juli 1990): Der 13. 6 (1990), Nr. 9 (13. September), 14–15.
- 2.2.9. Festpredigt anlässlich der Amtsübernahme im Dom zu St. Pölten (15. September 1991):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 97 (1991), 70–72;
(2) Kirche bunt 46 (1991), Nr. 38 (22. September), 2–3.

³ Die im Folgenden aufgelisteten Predigten dürften zumindest in Einzelfällen nicht auf einem Manuskript des Verfassers, sondern auf einer (im Idealfall autorisierten) Abschrift eines Tonmittschnitts basieren. Ob und in welchen Fällen dem so ist, lässt sich in aller Regel nicht eindeutig feststellen. Die angegebenen Titel sind jene, die im jeweils (an erster Stelle) genannten Publikationsorgan Verwendung gefunden haben. Der mitunter einen Bestandteil des Titels bildende Name des Verfassers bzw. dessen Amtsbezeichnung wurde generell weggelassen, der Ort sowie (in Klammern) das Datum, an dem die jeweilige Predigt bzw. Ansprache gehalten wurde, erforderlichenfalls hinzugefügt. Beim Wiederabdruck wurde der Text in einzelnen Fällen leicht gekürzt.

- 2.2.10. Kritik an der »Utopie des Liberalen« / Silvesterpredigt im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1991):
(1) Kirche bunt 47 (1992), Nr. 2 (12. Januar), 6;
(2) Der 13. 8 (1992), Nr. 2 (13. Februar), 4–5.
- 2.2.11. Predigt in der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (15. April 1992):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 98 (1992), 39–40.
- 2.2.12. Silvesterpredigt im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1992):
(1) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 2 (10. Januar), 2–3;
(2) Der 13. 9 (1993), Nr. 1 (13. Januar), 4–6.
- 2.2.13. Predigt zur Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (7. April 1993) (= Osterbrief an die Priester und Diakone):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 99 (1993), 35–36;
(2) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1993 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 58), Salzburg 1994, 402–406.
- 2.2.14. Grußadresse an den Hl. Vater bei der Audienz anlässlich der Diözesanwallfahrt nach Rom (18. März 1993):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 99 (1993), 32;
(2) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 14 (9. April), 13.
- 2.2.15. Predigt zur Bischofsweihe von Dr. Heinrich Fasching im Dom zu St. Pölten (4. Juli 1993):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 99 (1993), 56–57;
(2) Kirche bunt 48 (1993), Nr. 28 (11. Juli), 2–3.
- 2.2.16. Predigt anlässlich der Weihe der neuen Pfarrkirche von Paudorf (12. September 1993):
Der 13. 9 (1993), Nr. 10 (13. Oktober), 17–19.
- 2.2.17. Predigt bei der Jahresschlussandacht 1993 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1993):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 100 (1994), 6–9;
(2) Der 13. 10 (1994), Nr. 1 (13. Januar), 7–8.
- 2.2.18. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (30. März 1994):
St. Pöltener Diözesanblatt 100 (1994), 52–53.
- 2.2.19. Predigt bei der Jahresschlussandacht 1994 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1994):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 101 (1995), 2–4;
(2) Kirche bunt 50 (1995), Nr. 2 (8. Januar), 3–4;
(3) Der 13. 11 (1995), Nr. 1 (13. Januar), 7–8.

- 2.2.20. Predigt bei der Jahresschlussandacht 1995 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1995):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 5–6;
(2) Kirche bunt 51 (1996), Nr. 1 (7. Januar), 3–4;
(3) Der 13. 12 (1996), Nr. 1 (13. Januar), 6–7.
- 2.2.21. Predigt bei der Diakonenweihe in der Pfarrkirche zu Maria Jeutendorf (19. März 1996):
St. Josef / Informationsblatt für alle Wohltäter und Freunde der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 1 (1996), 16–17.
- 2.2.22. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (3. April 1996):
St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 39–40.
- 2.2.23. Begrüßung bei der Millenniumsfeier in Neuhofen/Ybbs (19. Mai 1996):
St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 47–48.
- 2.2.24. Predigt bei der Priesterweihe im Dom zu St. Pölten (29. Juni 1996):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 102 (1996), 53–54;
(2) St. Josef / Informationsblatt für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 1 (1996), 24–25.
- 2.2.25. Predigt bei der Diakonenweihe in der Pfarr- und Wallfahrtskirche zu Droß (8. Dezember 1996):
St. Josef / Informationsblatt für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 2 (1997) 21.
- 2.2.26. Predigt bei der Jahresschlussandacht 1996 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1996):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 103 (1997), 6–7;
(2) Kirche bunt 52 (1997), Nr. 2 (12. Januar), 3–4.
- 2.2.27. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (26. März 1997):
St. Pöltener Diözesanblatt 103 (1997), 41–42.
- 2.2.28. Die Kirche braucht demütige Priester / Predigt anlässlich der Priesterweihe im Dom zu St. Pölten (29. Juni 1997):
St. Josef / Informationsblatt für alle Wohltäter und Freunde der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 2 (1997), 22.
- 2.2.29. Silvesterpredigt im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1997):
Kirche bunt 53 (1998), Nr. 2 (11. Januar), 3–4.
- 2.2.30. Predigt anlässlich der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (8. April 1998):
St. Pöltener Diözesanblatt 104 (1998), 39–40.
- 2.2.31. Begrüßung des Heiligen Vaters zur Heiligen Messe in St. Pölten (20. Juni 1998):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 104 (1998), 53;
(2) Kirche bunt 53 (1998), Nr. 26 (28. Juni), 4;

- (3) Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): *Der Papst in St. Pölten / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1999*, St. Pölten 1998, 6–7;
- (4) Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.): *Johannes Paul II. und Österreich / Festgabe der Österreichischen Bischofskonferenz zum 80. Geburtstag des Heiligen Vaters*, St. Pölten / Wien / Linz 2000, 385–386.
- 2.2.32. *Viel Gnade war mit ihm verbunden... / Predigt beim Requiem für Kaplan Bernhard Groß in der Pfarrkirche zu Kleinhain (10. August 1998):*
St. Josef / Informationsblatt für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 3 (1998), 31–33.
- 2.2.33. *Geht mit Mut und Freude / Predigt bei der Diakonenweihe in der Pfarrkirche zu Maria Jeutendorf (7. Dezember 1998):*
St. Josef / Informationsschrift für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 4 (1999), 43.
- 2.2.34. *Predigt bei der Jahresschlussandacht 1998 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1998):*
(1) *St. Pöltener Diözesanblatt 105 (1999)*, 6–8;
(2) *Kirche bunt 54 (1999)*, Nr. 2 (10. Januar), 3–4.
- 2.2.35. *Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (31. März 1999):*
St. Pöltener Diözesanblatt 105 (1999), 34–35.
- 2.2.36. *Von Gott geweiht / Predigt bei der Priesterweihe im Dom zu St. Pölten (29. Juni 1999):*
St. Josef / Informationsschrift für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 4 (1999), 44–46.
- 2.2.37. *Predigt bei der Jahresschlussandacht 1999 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 1999):*
(1) *St. Pöltener Diözesanblatt 106 (2000)*, 2–3;
(2) *Kirche bunt 55 (2000)*, Nr. 2 (9. Januar), 4–5;
(3) *Der 13. 16 (2000)*, Nr. 1 (13. Januar), 4–5.
- 2.2.38. *Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (19. April 2000):*
(1) *St. Pöltener Diözesanblatt 106 (2000)*, 41–42;
(2) *Gottgeweiht 13 (2000)*, 65–66.
- 2.2.39. *Predigt bei der Jahresschlussandacht 2000 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 2000):*
(1) *St. Pöltener Diözesanblatt 107 (2001)*, 2–4;
(2) *Kirche bunt 56 (2001)*, Nr. 1 (7. Januar), 3–4;
(3) *Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2001 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 85)*, Salzburg 2003, 341–346.

- 2.2.40. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (11. April 2001):
St. Pöltener Diözesanblatt 107 (2001), 30–31.
- 2.2.41. Wort zur Weihe / Predigt bei der Priesterweihe im Dom zu St. Pölten (29. Juni 2001):
Der 13. 17 (2001), Nr. 7 (13. Juli), 18–19.
- 2.2.42. Erwählung und Berufung / Predigt anlässlich der Internationalen Theologischen Sommerakademie 2001 in der Pfarrkirche zu Aigen/Mühlviertel (28. August 2001):
(1) Der 13. 17 (2001), Nr. 9 (13. September), 16;
(2) St. Josef / Informationsschrift für alle Freunde und Freunde der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 6 (2001), 28–31.
- 2.2.43. Gott wird siegen! / Predigt bei der Messe anlässlich der Vollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz im Stephansdom zu Wien (6. November 2001):
Der 13. 17 (2001), Nr. 11 (13. November), 20.
- 2.2.44. Predigt bei der Jahresschussandacht 2001 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 2001):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 108 (2002), 2–3;
(2) Kirche bunt 57 (2002), Nr. 1 (6. Januar), 4–5;
(3) Der 13. 18 (2002), Nr. 1 (13. Januar), 23;
(4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2002 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 86), Salzburg 2003, 346–350.
- 2.2.45. Predigt bei der Diakonenweihe in der Kapelle des Bischofshauses zu St. Pölten (23. Februar 2002):
St. Josef / Informationsschrift für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 7 (2002), 54–55.
- 2.2.46. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (27. März 2002):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 108 (2002), 19–20;
(2) Der 13. 18 (2002), Nr. 4, 15.
- 2.2.47. Predigt bei der Messe anlässlich der Priesterweihe im Dom zu St. Pölten (29. Juni 2002):
Der 13. 18 (2002), Nr. 7/8 (13. Juli), 12.
- 2.2.48. Wo Christus steht und herrscht, dort hat der Tod verloren – Predigt in der Pfarrkirche von Aigen/Mühlviertel (28. August 2002):
(1) Breid, Franz (Hg.): Leben angesichts des Todes / Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Buttenwiesen 2002, 271–274;
(2) Der 13. 18 (2002), Nr. 9 (13. September), 16.

- 2.2.49. Versammelt bei Maria / Predigt bei der 391. Monatswallfahrt zu Unserer Lieben Frau in der Wallfahrtsbasilika von Maria Roggendorf (13. Oktober 2002):
 (1) Gottgeweiht 15 (2002), Beiheft 9, 3–12;
 (2) Der 13. 18 (2002), Nr. 11 (13. November), 18.
- 2.2.50. Rosarium Virginis Mariae / Predigt bei der Messe an Allerseelen im Dom zu St. Pölten (2. November 2002):
 Der 13. 18 (2002), Nr. 12 (13. Dezember), 24.
- 2.2.51. Predigt bei der Jahresschlussandacht 2002 im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 2002):
 (1) St. Pöltener Diözesanblatt 109 (2003), 2–3;
 (2) Kirche bunt 58 (2003), Nr. 1 (5. Januar), 4–5;
 (3) Der 13. 19 (2003), Nr. 1 (13. Januar), 22;
 (4) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2003 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 87), Salzburg 2004, 323–327.
- 2.2.52. Predigt bei der Missa chrismatis im Dom zu St. Pölten (16. April 2003):
 (1) St. Pöltener Diözesanblatt 109 (2003), 29–30;
 (2) Der 13. 19 (2003), Nr. 5 (13. Mai), 22–23.
- 2.2.53. Silvesterpredigt im Dom zu St. Pölten (31. Dezember 2003):
 (1) Kirche bunt 59 (2004), Nr. 2 (11. Januar), 5;
 (2) Der 13. 20 (2004), Nr. 1 (13. Januar), 25.
- 2.2.54. Predigt bei der Messe zur Weihe der Öle am Vorabend des Gründonnerstag im Dom zu St. Pölten (7. April 2004):
 (1) Kirche bunt 59 (2004), Nr. 16 (18. April), 4;
 (2) Der 13. 20 (2004), Nr. 4 (13. April 2004), 21–22.
- 2.2.55. Predigt bei der Messe anlässlich des 50jährigen Priesterjubiläums von Heinrich Morscher in der Hauskapelle der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain (28. Juni 2004):
 St. Josef / Informationsschrift für alle Freunde und Wohltäter der »Gemeinschaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 9 (2004), 56–57.

2.3. Artikel

- 2.3.1. Gebet ist Ausdruck unseres Glaubens / Wer glaubt, wird Gott auch anrufen:
 (1) Wiener Kirchenzeitung 140 (1988), Nr. 2 (10. Januar), Beilage (Johannes Paul II. kommt nach Österreich / 23.–27. Juni 1988), XIII;
 (2) Der 13. 4 (1988), Nr. 2 (13. Februar), 3.
- 2.3.2. Was ist Wahrheit?:
 (1) Wochenpresse 34 (1988), Nr. 9 (4. März), 62;
 (2) Der 13. 4 (1988), Nr. 4 (13. April), 9.

- 2.3.3. Allmacht und Ohnmacht:
Wochenpresse 34 (1988), Nr. 16 (22. April), 70.
- 2.3.4. Bekenntnis zu »Humanae vitae« und »Familiaris consortio« / Was bedeutet die Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz vom 29. März 1988 zu Fragen der Ehe- und Sexualmoral der Kirche?:
(1) Wiener Kirchenzeitung 140 (1988), Nr. 17 (24. April), 10–11;
(2) Der 13. 4 (1988), Nr. 5 (13. Mai), 4–5.
- 2.3.5. Der Unterschied liegt im »eigenmächtig«:
(1) Wiener Kirchenzeitung 140 (1988), Nr. 20 (15. Mai), 10–11;
(2) Der 13. 4 (1988), Nr. 6 (13. Juni), 6–7.
- 2.3.6. Schnatternde Enten:
Wochenpresse 34 (1988), Nr. 23 (10. Juni), 70.
- 2.3.7. Freiheit und Bildung des Gewissens:
(1) Wiener Kirchenzeitung 140 (1988), Nr. 26 (26. Juni), 4–5;
(2) Der 13. 4 (1988), Nr. 8 (13. August), 8–9.
- 2.3.8. Das Brot des Wortes:
(1) Wochenpresse 34 (1988), Nr. 28 (15. Juli), 62.
(2) Der 13. 4 (1988), Nr. 8 (13. August), 4.
- 2.3.9. Seid barmherzig!
Wochenpresse 34 (1988), Nr. 33 (19. August), 62.
- 2.3.10. Das Konzil fordert die Lehre des Glaubens:
Der 13. 5 (1989), Nr. 9 (13. September), 8–9.
- 2.3.11. Das päpstliche Lehrschreiben »Centesimus annus«:
Der 13. 7 (1990), Nr. 5 (13. Mai), 10–11.
- 2.3.12. Die Tiere sind die Opfer des maßlosen Fortschritts:
Der 13. 6 (1990), Nr. 6 (13. Juni), 11.
- 2.3.13. Gottes Abbild im Nichts?:
Zöller, Ursula (Hg.): Die Zukunft unseres Lebens / Antworten auf den Tod (= Reihe Hoffnung, 1), Aschaffenburg 1991, 86–90.
- 2.3.14. Die Kirche in Mitteleuropa steht vor einer Entscheidung:
Der 13. 8 (1992), Nr. 5 (13. Mai), 4–5.
- 2.3.15. »Ich habe eine Gewißheit: Gott ist wirklich!«:
Der 13. 8 (1992), Nr. 6 (13. Juni), 4–5.
- 2.3.16. Caritas – der Weg der Liebe / 75 Jahre Diözesancaritas St. Pölten:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Im Dienst an den Menschen / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1993, St. Pölten 1992, 4–6.
- 2.3.17. Kommentar zu »Ordinatio Sacerdotalis«:
Der 13. 10 (1994), Nr. 7/8 (13. Juli), 9.
- 2.3.18. »Du sollst nicht begehren...«:
Der 13. 11 (1995), Nr. 6 (13. Juni), 6–7.

- 2.3.19. In der Fülle der Zeit feiern wir Jubiläen:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1996, St. Pölten 1995, 4–8.
- 2.3.20. Jesus Christus, alleiniger Retter der Welt:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Christliche Mystik – Die Antwort auf esoterische Strömungen der Gegenwart / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1997, St. Pölten 1996, 4–6.
- 2.3.21. Nehmt den Helm des Heiles / Überlegungen zum 6. Kapitel des Epheserbriefes: Gottgeweiht 9 (1996), 27–33.
- 2.3.22. Auf dem Weg ins Jahr 2000 / 1998 Jahr des Heiligen Geistes:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Lebensraum Pfarrgemeinde / Ort der Spiritualität und Begegnung / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 1998, St. Pölten 1997, 4–6.
- 2.3.23. Dem Jahr 2000 entgegen / Bischofswort zum »Christusjahr 1997«:
Priesterseminar der Diözese St. Pölten (Hg.): Neues aus der Wiener Straße 38, St. Pölten 1997, 14–16.
- 2.3.24. Dem Jahr 2000 entgegen / Bischofswort zum »Jahr des Heiligen Geistes 1998«:
Priesterseminar der Diözese St. Pölten (Hg.): Neues aus dem Priesterseminar 1998, St. Pölten 1998, 3–5.
- 2.3.25. Sankt Pölten: dalle vocazioni sacerdotali una sorgente di grazia e di gioia per tutta la Chiesa:
(1) L'Osservatore Romano 138 (1998), Nr. 167 (23. Juli), 7;
(2) L'Osservatore Romano / Wochenausgabe in deutscher Sprache 28 (1998) Nr. 31/32 (31. Juli), 8 (deutsche Fassung).
- 2.3.26. Dem Jahr 2000 entgegen / Geistliches Wort:
Priesterseminar der Diözese St. Pölten (Hg.): Neues aus dem Priesterseminar, St. Pölten 1999, 4–6.
- 2.3.27. Jahr des Heiles / Jahr der Gnade:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Jahr des Heiles – Jahr der Gnade / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 2000, St. Pölten 1999, 4–7.
- 2.3.28. Der Liberalismus ist das politische Übel unserer Zeit⁴:
Schlögl, Michaela (Hg.): Woran glaubt, wer glaubt? / Gespräche über Gott und die Welt, Wien 1999 (Taschenbuchausgabe: Wien 2000), 117–129.
- 2.3.29. Die Eucharistie ist die Mitte des Sonntags:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Sonntag – Tag der Mitte / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 2001, St. Pölten 2000, 4–7.

⁴ Der Text wurde nach Durchsicht und mit Zustimmung von Bischof Kurt Krenn unter seinem Namen veröffentlicht, obwohl er nicht von ihm selbst verfasst, sondern von der Herausgeberin als Gesprächsprotokoll aufgezeichnet wurde.

- 2.3.30. Ich weiß, dass mein Erlöser lebt / Gedanken zum Osterfest:
Der Fels 31 (2000), 99.
- 2.3.31. Das Jahr der Berufung 2002:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Berufen – Gabe,
Aufgabe und Dienst in der Kirche / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 2002, St.
Pölten 2001, 4–7.
- 2.3.32. Jahr der Bibel / Buch der Mitte:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Die Bibel / Ein Buch
voll Leben / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 2003, St. Pölten 2002, 4–5.
- 2.3.33. Gott loben das ist unser Amt / Über die Bedeutung der Kirchenmusik im
Gottesdienst und in der Kultur unseres Landes:
Niederösterreichische Nachrichten 121 (2002), Nr. 23 (3. Juni), 29.
- 2.3.34. Mitteleuropäischer Katholikentag:
Bischöfliches Pastoralamt der Diözese St. Pölten (Hg.): Christus – Hoffnung
Europas / Jahrbuch der Diözese St. Pölten 2004, St. Pölten 2003, 4–5.

2.4. Verschiedenes

- 2.4.1. »Wir stehen nicht an, diesen Film eine Blasphemie zu nennen!« / Stellung-
nahme zu dem gotteslästerlichen Film »Die letzte Versuchung Christi«:
Der 13. 4 (1988), Nr. 11 (13. November), 20.
- 2.4.2. Einladung zum Papstbesuch (2. Februar 1998) (zusammen mit Fasching,
Heinrich / Kreuth, Wilfried):
(1) St. Pöltener Diözesanblatt 104 (1998), 21;
(2) Kirche bunt 53 (1998), Nr. 9 (1. März), 3;
(3) Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1998 aus
Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des
Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissen-
schaften Salzburg / Neue Folge, 76), Salzburg 1999, 465–466.
- 2.4.3. Grußwort zum Papstbesuch:
Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.): Papst Johannes
Paul II. in Österreich 19.–21. Juni 1998 / Feierbuch, Wien 1998, 59–60.
- 2.4.4. Geleitwort zur Fastenaktion 1999:
Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 1999 aus Deutsch-
land, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen
Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg /
Neue Folge, 81), Salzburg 2001, 391–392.
- 2.4.5. Vorwort:
(1) Schmid, Werner (Hg.): Das verschwiegene Konzil / Was das Zweite Vati-
kanische Konzil wirklich gelehrt hat / Entscheidende Texte des Vatica-
num II, St. Pölten–Traisenpark 1999, 9–10;
(2) St. Josef / Mitteilungsblatt für alle Wohltäter und Freunde der »Gemein-
schaft vom heiligen Josef« in Kleinhain 6 (2001), 32–33.

- 2.4.6. Zum Geleit:
Nussbaumer, Johann (Hg.): 2000 Jahre Jagd in Österreich / Jagdgeschichte(n) in Rot-Weiß-Rot von den Wurzeln bis zur Gegenwart, Wien 2000, 9.
- 2.4.7. Geleitwort:
Bischöfliches Ordinariat St. Pölten (Hg.): »Ihr Heiligen unseres Landes...« / Auf den Spuren der Heiligen und Seligen in Niederösterreich / Begleitheft zur Sonderausstellung des Diözesanmuseums St. Pölten, St. Pölten 2000, 7.
- 2.4.8. Geleitwort:
Röm.-kath. Pfarramt St. Pölten – Stattersdorf – Harland (Hg.): Festschrift / Weihe der Pfarrkirche »Auferstehung Christi« / 17. September 2000, St. Pölten 2000, 4–5.
- 2.4.9. Aufruf zur Kirchensammlung am 25. August 2002 anlässlich der Hochwasserkatastrophe in Niederösterreich:
Institut für kirchliche Zeitgeschichte (Hg.): Hirtenbriefe 2002 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundsatzfragen der Wissenschaften Salzburg / Neue Folge, 86), Salzburg 2003, 353–354.

3. *Sammelwerke*

- 3.1. Worte auf dem Weg / Gedanken eines Hirten der Kirche, St. Pölten 1997 (erweiterte Neuausgabe 1999), 239 (309) Seiten (herausgegeben von Schmid, Werner).
- 3.2. Capax Dei / Die Gott-Fähigkeit des Menschen / Philosophische Aspekte, Kleinhain 2014 (koordiniert von Rudolf Fördermayr).⁵

⁵ Die Titel der in diesem Sammelband veröffentlichten Texte wurden ebenso wie diese Texte selbst gegenüber deren Erstveröffentlichung teilweise abgewandelt bzw. ergänzt.

Neuere Theologie

Giancarlo Caronello (Hrsg.), Erik Peterson. *Die theologische Präsenz eines Outsiders, Duncker u. Humblot: Berlin 2012, XXVIII, 652 S., gebunden, ISBN 978-3-428-13766-4, EUR 98,-.*

Betrachtet man Geltung und Reichweite von Geisteswissenschaftlern, so ergibt sich öfters der Befund, dass große Denker mit ihrem Oeuvre erst nach ihrem Tode oder außerhalb ihrer Disziplin formative Bedeutung erlangten.

Wie aber können sie zu einem Erinnerungsort des kulturellen Gedächtnisses werden, auch dann, wenn keine mediengestützte, über Deutungshegemonie verfügende Lobby dafür sorgt, dass sie aus ihrer marginalen Position heraus in das Zentrum öffentlicher Diskurse rücken? Um es gleich zu sagen: Ein solches ehrgeiziges und erfolgreiches Unternehmen liegt im Falle des vom Protestantismus zur katholischen Kirche 1930 konvertierten Erik Peterson (1890–1960) vor, dessen theologisches Oeuvre zwar relativ spät, dann aber umso intensiver innerhalb und außerhalb der Theologie gewürdigt und rezipiert wurde, so dass Petersons Werk zu einem bedeutenden Katalysator des katholisch-protestantischen Dialogs geworden ist.

Der anzuzeigende, von Giancarlo Caronello initiierte, vorzüglich redigierte und herausgegebene Sammelband zu einer Peterson-Tagung in Rom 2010 belegt, dass die geschickte Organisation auch mit nur bescheidenen Mitteln einen solchen Durchbruch in die kirchliche Öffentlichkeit und *Scientific community* generieren kann, wenn nur genügend wissenschaftliche Energien synergetisch zusammenwirken.

Fand die Initialzündung auch anlässlich des 50. Todestages Petersons 2010 auf einem Mainzer Symposium statt, von dem vor allem die Edition noch unveröffentlichter Werke des Theologen ausging, so entfaltete erst die unter tatkräftiger Unterstützung von S. E. Kardinal Raffaele Farina SDB und S. E. Kardinal Karl Lehmann die Römische Tagung am Campo Santo Teutonico am 24. 10. 2010 mit 240 Teilnehmern unter der Schirmherrschaft der Vatikanischen Apostolischen Bibliothek ihre volle Wirkung: Hier und während der anschließenden Studientage im Augustinianum (25.–26. 10. 2010) wurde einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit die Bedeutung von Petersons hochkomplexem Werk unter der souveränen Moderation von Prof. Stefan Heid formativ vermittelt. Spiritus Rector der Tagung war Papst Benedikt XVI., der in seiner Eröffnungsansprache die disparaten, um nicht zu sagen

paradoxen Aspekte des theologischen Expressionismus Petersons auf seine Frage nach dem theologischen Status einer Theorie der Geschichte zurückführte, die den Hiatus von Historizität und übergeschichtlichem Wahrheitsanspruch der Selbstoffenbarung Gottes in Einklang zu bringen versuchte. Ort der Deutung und Vermittlung des Gotteswortes in seiner Selbstüberschreitung war für Peterson, so Benedikt XVI., die katholische Kirche, in der er »eine spezifisch theologisch bestimmte Geschichte« (Peterson, Einführung in die Vorlesung Geschichte der Alten Kirche, Bonn 1928) als den im Eschaton stehenden Weg des christlichen *Politeuma* von der geschichtlichen Immanenz in die seinshafte Transzendenz objektiviert sah.

Damit bezog sich der Papst auf die beiden Pole der Tagung: Das für Peterson so charakteristische enge Verhältnis von Dogma und Theologie, von Offenbarung, kirchlicher Hermeneutik und Verkündigung einerseits und theologischer Forschung andererseits. Christoph Marksches verankerte theologiegeschichtlich in seinem Leitwort Petersons Oeuvre in den Kontext einer »antihistorischen Revolution« (F. W. Graf), zu der auch Ernst Troeltsch zu zählen ist und die den relativistischen Historismus gerade der liberalen protestantischen Theologie seiner Zeit überwinden wollte, um die epistemologischen Bedingungen für eine theologische Geschichtsschreibung zu eruieren – eine Aufgabe, vor der sich auch heute die Disziplin der Dogmatik und der Kirchengeschichte, so Marksches, leisten sollte, indem sie Petersons Werk im pluralen Dialog diskursiv und kontrovers rezipiert.

Im 1. Kapitel »Erik Peterson, ein Outsider?« führt Kardinal Farina die Outsiderposition Petersons auf das Paradox zurück, dass zwar in kirchlichen Kreisen eine Bereitschaft bestand, Petersons Werk zu rezipieren, in der Theologie aber eine solche Bereitschaft fehlte, da sie, mehr und mehr von der Fortschrittsideologie vereinnahmt, es versäumte, eine Theologie der säkularen Welt zu entfallen.

Für Peterson war der »fromme Heide« als *comes itineris* wie er selbst Outsider in einer säkularen Welt, die ohne Gottesbezug zu leben vermeint. Damit erhält der Begriff der Marginalität, wie Kardinal Farina überzeugend darlegt, die theologische Qualität des Fremdseins, die Petersons Selbstverständnis völlig entsprach.

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen macht denn auch nach Kardinal Lehmanns Beitrag Petersons Werk so ungemein produktiv für das ökumenische Gespräch und die theologische Forschung.

Stefan Heid kann in seinem Beitrag zeigen, welche produktive Wirkung Peterson während seiner

Lehrfähigkeit am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie trotz erheblicher institutioneller Barrieren entfaltete.

Das 2. Kapitel »Theologie, Dogma und Kirche« eröffnet die mit ihrer Dissertation zu Petersons Leben und Werk 1992 hervorgetretene Barbara Nichtweiß mit einer helllichtigen Deutung von vier kurzen Texten Petersons aus den Jahren 1918 bis 1926, die das apokalyptische Denken, generiert im Kontext der kulturellen Verwerfungen im Gefolge des Ersten Weltkriegs und in der Kontroverse mit der Dialektischen Theologie Karl Barths, als Bestimmungsgröße für das Verhältnis von Dogma und Vernunft, Zeit und Mensch und für das Verständnis der Unterscheidung am Beispiel der Mystik in der Theologie Petersons offenlegt. Nichtweiß sieht in Anlehnung an Charles Taylor demnach in Peterson einen Pionier, der aus den autopoietischen Verdinglichungen der Moderne mit seinem eschatologischen Ansatz herausführen kann.

Hubertus R. Drobner kann in seinem Beitrag zum Ort Petersons in der Patrologie des 20. Jahrhunderts nachweisen, dass die Hellenisierungsthese, vor allem von Adolf von Harnack vertreten, von Peterson aufgrund seiner Forschungen zum Judentum und im Zusammenhang mit der Überprüfung der Authentizität der Pascha-Homilie des Melito von Sardes dezidiert sowohl kirchen- wie auch dogmengeschichtlich zurückgewiesen wurde.

Die lebensgeschichtliche und wissenschaftliche Beziehung zwischen Peterson und Harnack beleuchtet Christian Nottmeier in zwei Beiträgen, nachdem Gabino Urbarri die Lehre von der eschatologischen Diastase als Grundlage für Petersons systematische Theologie der Auferstehung mit ihren ekklesiologischen Folgen aufgezeigt hat.

Das kirchliche Amt mit Hilfe der Ekklesiologie Petersons angesichts der Dominanz des säkularen, horizontalen Gesellschaftsmodells sakramententheologisch neu zu legitimieren ist das Erkenntnisinteresse des Beitrags von Thomas Ruster. Dabei steht das dreifache Amt Jesu Christi nach der Lehre des II. Vaticanum im Zentrum der Überlegungen dieses Beitrags.

Thomas Söding eröffnet das 3. Kapitel »Theologie, Schrift und Tradition« mit einer glänzenden Analyse des exegetischen Werks Petersons, dessen paulinische Wurzeln in Glaubensbiographie und Theologie von dem Bochumer Neutestamentler freigelegt wird, wobei er zu dem Befund kommt: »Die Spannung zwischen dem Paulusbild Petersons und dem Selbstbild des Apostels in seinen Briefen ist unverkennbar« (S. 189). Schon vor seiner Konversion, so Söding, interpretierte Peterson die paulinischen Briefe nicht in lutherischer Ver-

gung unter dem Aspekt der Rechtfertigung, sondern unter der eschatologischen Sicht der *imitatio Christi* und der Heilsgeschichte, um die hermeneutische Krise der historisch-kritischen Methode, die nach Peterson zur Auflösung der Kirche führen musste, in der erneuten Rückbindung der Theologie an die Katholizität und an die *sedes apostolica* in Rom zu überwinden.

Es folgen Beiträge von Giuseppe Segalla zur äonischen und antignostischen Exegese Petersons des Johannesevangeliums, von Romano Penna zu der des Römerbriefs und von Hans-Ullrich Weidemann zu der des ersten Korintherbriefs aus der Bonner Zeit. In das IV. Kapitel »Frühkirche, Judentum und Gnosis« führt Jörg Frey mit seinem Aufsatz zu den Forschungen Petersons zum Judentum ein, der eine gute Ergänzung zu Drobners Beitrag im II. Kapitel darstellt.

Petersons Widerspruch gegen die »religionsgeschichtliche Schule« und ihre Studien zur mandäischen Religion thematisiert Christoph Marksches als magistraler Gnosis-Forscher in seinem diskursgeschichtlichen Beitrag »Erik Peterson und die Gnosis«, der deutlich macht, wie der späte Peterson vom ahistorischen und dualistischen Gnosis-Begriff des Bultmann-Schülers Hans Jonas geprägt war. Giulia Sfameni Gasparros Artikel zum Verhältnis Petersons zum Enkratismus ergänzt diese Ausführungen.

Die Märtyrertheologie Petersons ist Gegenstand der Untersuchung Stefan Heids, der überzeugend nachweist, dass die bibeltheologische, hagiographische und liturgische Ausfaltung dieser Theologie geradezu eine Rezeption in der heute dominierenden liberalistischen Theologie mit ihren wertrelativistischen Prämissen erfordert. Dies legt auch der Beitrag von Adele Monaci Castagno zu Petersons Einleitung zu des Origenes *Exhortatium ad Martyrium*, die anschließend abgedruckt wird, nahe.

Roberto Alciati beleuchtet das Thema Askese und Mönchtum bei Peterson vor dem Hintergrund des damals vorwaltenden Kulturprotestantismus der 1920er Jahre. Dabei wird, wie bei den anderen Beiträgen, der enge Zusammenhang zwischen der Glaubensgeschichte des Theologen und der Genese seines wissenschaftlichen Werks deutlich. Der Autor vermag plausibel zu machen, dass Petersons Untersuchungen zum Enkratismus der 1940er Jahre grundgelegt wurden durch seine Bonner Studien der 1920er Jahre zur Askese und motiviert waren durch seinen eschatologischen Ansatz.

Das V. Kapitel thematisiert die »Liturgische Theologie und Liturgiegeschichte«. Michael Meyer-Blanck macht den Zusammenhang zwischen der

Ablehnung der Dialektischen Theologie Barths und der Existenztheologie Bultmanns einerseits und der Logostheologie Petersons deutlich, die ein neues theologisches Verständnis von Liturgie eröffnete und den Zugang zur liturgischen Bewegung ermöglichte. In dem Kirchentraktat von 1928/29 will Peterson die Wahrheit des Dogmas in der Kirche und ihrem Kult als geschichtlich wirksame Realität verstanden wissen.

Albert Gerhards liest in seiner Studie »Himmlische Liturgie – vernunftgemäßer Gottesdienst« Petersons Liturgieverständnis im Licht der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, 8, vom 3. Dezember 1963 und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Peterson diese Konzilskonstitution inhaltlich antizipiert habe. Zugleich lässt sich mit Benedikt XVI. fragen, ob die gegenwärtig praktizierte Liturgie in den westlichen Kulturen, die, wie Benedikt XVI. konstatiert, Gefahr läuft, ihre kosmisch-parasitäre Dimension zu verlieren, dem Anspruch Petersons einer *Logike latreia* und der *theologia prima*, in der Gott das primäre Subjekt ist, noch Genüge tut. Gerard Rouwhorst befasst sich mit den »jüdischen Elementen in der frühchristlichen Liturgie«, Giuseppe Visonà mit der »Didache von Erik Peterson«, bevor Andrea Nicolotti in seiner Analyse zur *Perfidia iudaica* zu dem Ergebnis kommt, dass es Petersons lexikalischen Studien zu verdanken ist, dass die semantische Bedeutung von *perfidia* als »Treulosigkeit« zugunsten von »Unglauben« aufgegeben wurde. Mit dieser philologischen Klärung, so der Autor, bahnte Peterson den Weg zu einer theologischen Neubestimmung des Karfreitagsgebetes. Gleichwohl übersieht der Autor nicht den pejorativen Beigeschmack des Terminus auch in seiner ursprünglichen lateinischen Bedeutung.

Das abschließende VI. Kapitel »Zur Frage der politischen Theologie« eröffnet Michele Nicoletti mit seiner Diskursanalyse der Jahrzehnte dauernden Kontroverse zwischen Erik Peterson und Carl Schmitt über die politische Theologie, indem er den angeblichen Antagonismus zugunsten übereinstimmender methodologischer Momente beiseite schiebt. Übersehen wird dabei vom Autor, der zu Recht auf die theokratischen Tendenzen im Diskurs Petersons aufmerksam macht (S. 579), dass das eusebianische Modell einer Symphonie von (monarchisch verfasstem) Staat und Kirche sowohl von Peterson als auch von Schmitt geschichtlich dekontextualisiert wird und nur noch als Projektionsfläche für dogmatische (Peterson) und staatsrechtliche (Schmitt) Auseinandersetzungen dient.

Der Beitrag von Lester L. Field zu Erik Peterson und Gerhard B. Ladner im Diskurs um die politische Theologie und Reform vermag nicht nur neue As-

pekte zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen Petersons zu Ernst Kantorowicz aufzuzeigen, sondern auch den Befund, dass die ahistorische Prämisse von der Inkompatibilität von Monarchie und Trinitätsdogma von Ladner stammte und von Peterson rezipiert wurde. Dabei bleibt leider ausgeblendet, wie sehr Ladner und Peterson der neueren Kritik am Monotheismus (J. Assmann) ungewollt, aber um nichts weniger wirksam Argumente lieferten.

Der Artikel von Philippe Chenaux »Erik Peterson und Jacques Maritain – eine Freundschaft im Streit« beleuchtet in einer Diskursanalyse das Verständnis beider Autoren von politischer Theologie vor dem Hintergrund der Enzyklika *Quas primas* Pius´ XI. (1929) zur Einführung des Christkönigs-fests und der Lateranverträge vom selben Jahr und zeigt überzeugend, wie Maritain in seinen beiden Schriften gegen den Antisemitismus 1937 und 1938 explizit von Peterson beeinflusst war.

Die bei Carl Schmitt formative Denkfigur des *katechon* steht im Zentrum des abschließenden Beitrags von Christoph Schmidt »Die Rückkehr des Katechons. Giorgio Agamben contra Erik Peterson«. Der als Kritik an der lebensphilosophisch motivierten Kritik Agambens an Petersons Zurückweisung jedweder politischen Theologie sich verstehende Aufsatz kann nicht davon absehen, dass Agamben, im Anschluss an Schmitt, Petersons »Buch von den Engeln« von 1935 (vgl. den Beitrag von Albert Gerhards im V. Kapitel), in dem der Bonner Theologe die Liturgie als Prototyp einer »religiösen Politik« bezeichnete, in eklatantem Widerspruch zu den Aussagen in seinem Buch »Monotheismus als politisches Problem« vom selben Jahre sieht. Auch kann der Autor bei aller Kritik Agambens Hypothese, Peterson habe in seiner Rolle als *katechon* und Gegner aller eschatologischen Politik die politischen Implikate, Potentiale und »Dispositive« (Agamben) seiner Trinitäts- und Liturgietheologie verdrängt, nicht restlos entkräften. Unbeschadet davon, dass Schmidt die Strategie Agambens, Peterson als latenten antisemitischen Eschatologen des Nationalsozialismus zu entlarven, mit vollem Recht als inadäquate Invektive energisch zurückweist, haben die Begriffe der *oikonomia* als göttlicher Herrschaft (*potestas*) und der Liturgie als göttlicher Herrlichkeit (*gloria*), als »doppelte Struktur der abendländischen Regierungsmaschine« (Agamben) zumindest ihre unabweisbare Bedeutung für die Bestimmung des Begriffs des Politischen und in der Folge davon für das Verständnis des Antagonismus zwischen dem *katechonten* und dem Eschatologen.

Mithin dürfte nach der Analyse des angezeigten Tagungsbandes deutlich geworden sein, dass Peter-

sons Theologie es verdient, aus ihrem Schattendasein herausgeholt und ins Zentrum der intellektuellen Debatten gerückt zu werden, will theologische Wissenschaft nicht zu selbstreferentiellen Diskursen erstarren. Gerade die seit Jahren wieder entdeckte Kontroverse zwischen Peterson und Schmitt um die politische Theologie hat gezeigt, welche produktive Impulse die Theologie Petersons den Politikwissenschaften zu geben vermag. Dazu hat nicht zum wenigsten der eben besprochene Band mit seiner stupenden Gelehrsamkeit und Performanz beigetragen.

Heinz Sproll, Augsburg

Hagiographie

Beate Beckmann-Zöller, Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010, ISBN 978-3-86744-145-2.

Die Autorin nimmt sich eines Themas an, das jeden Mann und jede Frau betrifft: Bedeutung und Einfluss der Frau in der römisch-katholischen Kirche! Da die Kirche aus Männern und Frauen in der Zeit gebildet wird, ist das Buch auch an gläubige Laien und Amtsträger in der Kirche sowie an Ordensleute und an Sympathisanten oder Mitglieder neuer geistlicher Bewegungen und Vereine gerichtet. Das Thema wird exemplarisch an weiblichen Persönlichkeiten, die mitten im Leben standen und der Kirche angehörten, thematisch und chronologisch entfaltet. Inhaltliche Argumente finden sich verstreut über den ganzen Text.

Für gläubige Leser könnte das Kriterium der Darlegungen des Fraulichen, das in der Einführung angesprochen wird, nicht besser gewählt worden sein: »die persönliche, aber auch gesellschaftsverändernde Befreiung durch Jesus Christus: Er begegnete beiden Geschlechtern ohne Vorbehalt und Privileg.« Exegetisch belegt wird das Kriterium mit »dem Aufruf des Paulus zur Freiheit: »Es gibt weder Mann noch Frau in Christus« (vgl. Gal 3, 28) (S. 6, § 1).

Im Kontext der christlich-abendländischen Geistesgeschichte möchte das Buch auf »die geistigen Tätigkeiten« als für Frauen übliche Tätigkeiten unter Christen hinweisen. Darin ließe sich auch die Sicht vom Wert des Beitrags der Frauen in der Geschichte des Christentums und der Gesellschaft erweitern und immer klarer aufzeigen, der ja »nicht an den theologischen Leistungen der Männer gemessen werden sollte« (S. 7 § 1).

Im Hinweis auf »Wellen der Erneuerung« (S. 13) spricht das Buch auch »die Aufbrüche nach dem

Zweiten Vatikanischen Konzil« an und fordert »eine noch zu gewinnende ganzheitliche Sicht auf den Auftrag von Christen (...), die Erlösung durch Christus glaubwürdig zu verkünden« (ebd.).

Als kleinen Beitrag zu der an dieser Stelle geforderten Diskussion möge der Hinweis auf jene Sicht über die Frau in der Kirche gewertet werden, die der Gründer des Opus Dei einmal darlegt: »*Abgesehen von der juristischen Fähigkeit zum Empfang der heiligen Weihen – hier ist meiner Meinung nach aus vielen Gründen, auch aus Motiven des positiven göttlichen Rechts, eine Unterscheidung aufrechtzuerhalten – müssen der Frau in der Gesetzgebung, im inneren Leben und apostolischen Wirken der Kirche die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt werden wie dem Mann*«. (Josefmaria Escrivá, Gespräche, Pkt. 14) Dieser neue Aufbruch innerhalb der Kirche aus Europa lenkt den Blick wieder auf die ursprüngliche Auffassung über die Arbeit (J. Escrivá, Gespräche, Pkt. 88) und über die Arbeit als Mitwirken an der Erlösung (Enz. Laborem exercens, nr. 27). Die Umsetzung steht und fällt mit der entsprechenden Ausbildung der Frau als Frau in intellektuellen und manuellen Berufen mit den verschiedensten Arbeiten – auch und gerade bei den Arbeiten hauswirtschaftlicher Berufe. In diesem neuen Aufbruch liegt in der Ausbildung der Frau eines der entscheidenden Politikfelder für die Entfaltung persönlichen Lebens und die lebendige Gestaltung der Gesellschaft durch reife Personen: »Wenn nämlich der Mensch wirkt, formt er nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vollendet auch sich selbst« (GS, nr. 35).

In dem umfassenden, möglichen und unersetzlichen Beitrage jeder Frau für das Reich Gottes im wirksamen Einsatz für die Gesellschaft wendet die Autorin in der Person Edith Steins den Focus auf die durch Frauen geleistete *geistige theologische Arbeit* im Mittelalter und in der Neuzeit, die sicher einen Impuls durch die »Öffnung des Universitätsstudiums für Laien-Frauen« (S. 7 § 2) erfahren hat. Frauen – so schreibt sie – seien aus einer innigen geistlichen Freundschaft mit Jesus, aus ihrer persönlichen Gottesbeziehung heraus als »Sendboten seiner [d. h. Gottes] Liebe, als Verkünderinnen seines Willens an Könige und Päpste, als Wegbereiterinnen seiner Herrschaft in den Herzen der Menschen« (ESGA 13, 77) erwähnt (S. 10 § 1). Die betroffenen Päpste, die von den »leidenschaftlichen Mahnerinnen« Briefe erhalten haben, sind folgende:

- Hildegard: Eugen III. (1145–1153), Anastasius (1153–1154), Hadrian IV. (1154–1159), Alexander III. (1159–1181).
- Birgitta: Clemens VI. (1142–1352), Innozenz VI. (1352–1362), Urban V. (1310–1370), Gregor XI. (1370–1378).

- Caterina von Siena: Gregor XI. (1370–1378), Urban VI. (1378–1389).
- Mary Ward: Audienz bei Gregor XV. (1621–1623), Urban VIII. (1623–1644).
- Elena Guerra: Leo XIII. (1878–1903).
- Edith Stein: Pius XI. (1929–1932).

Der abschließende Blick der Autorin auf die Erneuerung im 21. Jahrhundert innerhalb und außerhalb der Kirche weist auf eine gute Zukunft, geprägt vom »fruchtbaren Miteinander von Männern und Frauen, von Laien und Geweihten« (S. 13 § 3) hin.

Als besonders wertvoll ist hervorzuheben, dass die Darstellungen in diesem Buch kein für Frauen relevantes Thema ausklammern, sondern sie alle aufgreift und in charmanter Klarheit in die »Tradition der prophetisch wirkenden Frauen im Christentum auf ihrem eigenständigen Platz neben Theologie und Kirchenpolitik« (S. 14 § 3) hineinführt. Denn allein aus ihrer persönlichen Beziehung zu Jesus und aus der Bibel hatten sie (die Frauen) eine positive Bestätigung ihrer Identität als Frau beziehen können (S. 12 f.), die sie immer »ohne sich aus der Gemeinschaft der Kirche zu lösen« (S. 8 §2), dort gesucht haben und von der Kirche auch erlangt haben.

Durch die gelungenen Monografien der jeweiligen Frauen mit ihren Botschaften im Kontext christlicher Lehre und heutiger Argumente werden die – »Mahnerinnen, die nicht in ihrem eigenen Namen sprachen« (S. 11 §2) im Bewusstsein des Lesers lebendig. Dort wecken sie – von Hildegard v. Bingen über Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra bis Edith Stein – im Leser die hoffnungsvolle Perspektive, dass der Heilige Geist in der Kirche zu jeder Zeit und unter allen Frauen – nicht nur unter jenen, die an Könige und Päpste schreiben – prophetische Frauen weckt.

Bernhard Augustin, Salzburg

Kirchenrecht

Bauer, Manfred: Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO (= Dissertationen / Kanonistische, 25), St. Ottilien (EOS Verlag) 213, ISBN 978-3-8306-7629-4, 109 (zuzüglich XXXIV) Seiten, € 19,95.

»Das Gleiche« ist nicht »dasselbe« – auch wenn beides häufig miteinander verwechselt wird. Allein schon die unterschiedliche Schreibweise von »das Gleiche« und »dasselbe« – Ersteres wird getrennt, Letzteres zusammen geschrieben – macht deutlich, dass zwischen beidem nicht nur ein gradueller, son-

dern ein wesentlicher Unterschied besteht. Diesen Unterschied muss man stets klar vor Augen haben, wenn man verstehen will, was es bedeutet, wenn der Kodex des kanonischen Rechts in can. 208 (und ebenso das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen in can. 11) »unter allen Gläubigen [...] eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit« postuliert.

Insofern tut der Verfasser der gegenständlichen Lizentiatsarbeit gut daran, bereits auf einer der ersten Seiten unmissverständlich klarzustellen: »Gleichheit ist zu bestimmen als Beziehung zwischen unterschiedlichen Gegenständen, die eine oder mehrere Eigenschaften, nicht aber alle, gemeinsam haben. In anderer Beziehung sind sie demnach ungleich. [...] Das bedeutet auf den Menschen bezogen, dass sie alle identisch sind in ihrem Wesen und Begriff, aber verschieden in ihrer Individualität.« (3) Aus der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen ergibt sich darum keineswegs – was mitunter irrtümlich angenommen bzw. irreführend behauptet wird –, dass alle Gläubigen dieselbe Rechtsstellung in der Kirche innehaben und demzufolge über dieselben Rechte verfügen (müssen).

Nach »Vorwort« (VII–VIII), »Inhaltsverzeichnis« (IX–XI), dem bemerkenswert umfangreichen »Quellen- und Literaturverzeichnis« (XIII–XXXIV) und einer ebenso bemerkenswert knappen »Einleitung« (1–2) stellt der Verfasser zunächst einige für die Thematik bedeutsamen »Prolegomena« (3–39) vor: »Der allgemeine Gleichheitssatz« (3–11) beinhaltet demnach »zwei Forderungen: Zum einen soll das geltende Recht auf alle Menschen gleichmäßig angewandt werden (formelle Rechtsgleichheit, Rechtsanwendungsgleichheit i.S.v. Gleichheit vor dem Gesetz); zum anderen soll der Gesetzgeber die Menschen in seinen Gesetzen als Gleichberechtigte behandeln (materielle Rechtsgleichheit, Rechtsetzungsgleichheit i.S.v. Gleichheit des Gesetzes).« (8)

Unter der Überschrift »Der Gleichheitssatz in der Kirche« (11–39) konkretisiert er das zuvor Ausgeführte sodann unter theologischem und theologiegeschichtlichem Aspekt, wobei er vor allem auf die Rezeption des Gleichheitssatzes durch das Zweite Vatikanische Konzil abhebt. Dieses hat in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt, dass »in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkzugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht« besteht; »wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« (Lumen gentium, Nr. 32).

Auf der Grundlage dieser konziliaren Vorgabe legt der Verfasser sodann einen ausführlichen »Kommentar zu c. 208 CIC/1983 bzw. c. 11 CCEO« (40–105) vor. Im Zuge dessen thematisiert er im Einzelnen »Die christifideles« (40–45), »Die vera aequalitas« (45–62), »Die Bezugsgrößen der vera aequalitas« (62–71) – als da sind die Würde und die Tätigkeit der Gläubigen als positive sowie deren jeweilige kirchliche Stellung und Aufgabe als negative oder einschränkende Bezugsgrößen – sowie »Das Verhältnis der Bezugsgrößen untereinander« (71–75), um daran anschließend zu bestimmen, was »Der normative Gehalt des c. 208 CIC/1983« (75–77) ist. Dabei macht er deutlich, dass can. 208 CIC nicht bloß programmatischen, sondern genuin rechtlichen Charakters ist, zumal ja auch das Sakrament der Taufe, deren Empfang den Rechtsstatus des Gläubigen und damit auch die den Gläubigen eigene Gleichheit begründet, »liturgischer Akt und zugleich Rechtsakt ist« (77).

Geradezu spannend wird es im letzten und umfanglichsten Abschnitt des Kommentars zu can. 208 CIC bzw. can. 11 CCEO, der lapidar mit »Anwendungsfelder« (77–105) überschrieben ist. Darin bringt der Verfasser unter anderem ein seit langem in der Diskussion stehendes »heiβes Eisen« zur Sprache, nämlich die Frage nach der abschließliche Zulassung von Männern zum Empfang des Weihesakraments bzw. die Forderung nach Zulassung von Frauen zum Empfang desselben. Ein wenig überzogen erscheint es allerdings, wenn dieses »heiβe Eisen« als »die am meisten interessierende Frage im Zusammenhang mit dem Gleichheitssatz im Kirchenrecht« (91) vorgestellt wird. Dessen ungeachtet tut er gut daran, diese Frage zunächst im Hinblick auf den Gleichheitsgrundsatz auf den Punkt zu bringen: »Zwei Gruppen (nämlich einerseits getaufte Männer, andererseits getaufte Frauen), die unter einen gemeinsamen Oberbegriff fallen (alle sind Christgläubige), werden rechtlich unterschiedlich behandelt (nur Männer können das Weihesakrament empfangen).« (104)

Eine solche Ungleichheit bzw. Ungleichbehandlung muss begründet sein, um mit dem Prinzip der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen vereinbar zu sein. Eine unbegründete Ungleichbehandlung wäre nämlich ebenso ungerecht wie gesetzwidrig. Eine unter bestimmten Aspekten bestehende Ungleichheit bzw. Ungleichbehandlung – daran kann gar nicht oft genug erinnert werden –, ist mit dem Prinzip der grundsätzlichen Gleichheit hingegen vereinbar, sofern sie gerechtfertigt bzw. begründet ist. In Bezug auf die Frage nach der Zulassung zum Empfang des Weihesakraments macht der Verfasser deutlich, dass eine solche Begrün-

dung tatsächlich vorliegt; näherhin verweist er auf das einschlägige Apostolische Schreiben des heiligen Papstes Johannes Pauls II. vom 22. Mai 1994, demzufolge »die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden« und »sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben« (Ordinatio sacerdotalis, Nr. 4).

Dem Resümee des Verfassers ist insofern uneingeschränkt zuzustimmen: »Fragen um die Gleichheit in der Kirche können nur innerhalb der ihr eingestifteten Verfassung eine Antwort finden. Es ist deshalb wenig sinnvoll, wenn eine Klärung dieser Fragen im Gegensatz zu oder unter Nichtbeachtung dieser ihr eingestifteten Verfassung gesucht wird. Solchermaßen gefundene Antworten gehen am Wesen der Kirche vorbei und wecken unter Umständen falsche Hoffnungen, die nicht erfüllt werden können. Enttäuschungen sind dann eine unvermeidliche Folge.« (108–109) Wer sich künftig mit Fragen um die Gleichheit in der Kirche beschäftigt, wird die Kenntnisnahme dieser vom Umfang her zwar bescheidenen, vom Inhalt her jedoch beachtenswerten Untersuchung und die Auseinandersetzung mit den darin vorgebrachten Argumenten nicht vermeiden können.

Wolfgang F. Rothe, München

Kirchengeschichte

Löw, Konrad, *Adenauer hatte recht. Warum verfinstert sich das Bild der unter Hitler lebenden Deutschen*; Verlag Inspiration Un Limited, London-Berlin 2014 (ISBN 978-3-9812110-8-5), 203 S., 14,90 €.

Konrad Löw wurde den Lesern schon mehrmals mit seinen gegen den an das deutsche Volk gerichteten Kollektivschuldvorwurf gerichteten Schriften vorgestellt (vgl. FKTh 2009, 68ff.; 2009, 239f; 2011, 74ff.). In diesem Band hier handelt Löw von einer auch durch jüdische Vorarbeiten gestützte Erklärung Bundeskanzler Adenauers, die im Bundestag lebhaften Beifall fand, nämlich: »Das deutsche Volk hat in seiner überwiegenden Mehrheit die an den Juden begangenen Verbrechen verabscheut und hat sich an ihnen nicht beteiligt« und von der völlig entgegengesetzten Behauptung Gellatlys, Professor für die Geschichte des Holocaust am Center for Holocaust Studies in den USA, nämlich, wie es die Bundeszentrale für politische Bildung resümiert: »Der Autor [...] beweist stichhaltig, dass die Deutschen nicht nur von den Verbrechen der nationalsozialistischen Machthaber wussten, sondern darüber

offen informiert wurden und weit aktiver, als bisher bekannt war, mithalfen – durch Zustimmung, Denunziation oder Mitarbeit [...] Die gewöhnlichen Leute sahen erst zustimmend hin, wie ihre Mitbürger verhaftet und verschleppt wurden, und schauten später weg, als sie um das eigene Überleben kämpfen mussten.“

K. Löw – und deshalb dieser Titel – legt nun dar, dass Adenauer recht hatte und wie es zum Umschwung der Auffassung im Sinn der Bundeszentrale gekommen ist. Einmal werden die »stichhaltigen Beweise« nicht geliefert (22), die geschlossene deutsche Volksgemeinschaft ist letztlich eine Fiktion (25f.); auch die »Entnazifizierungsstatistik« (31f.) bestätigt, dass die Mehrheit der Deutschen keine Nazis waren. Löw legt nun breit dar, dass die Mehrheit der Deutschen keine Antisemiten waren, wie in einigen Publikationen behauptet wurde. Es war staatlich organisierter Antisemitismus, nicht gesellschaftlich eingewurzelter. Manche Autoren (z. B. J. Deutsch Korn, S. 48) widersprechen sich sogar in eigenen Schriften in Bezug auf das Verhalten der Deutschen im Nationalsozialismus. Vor allem verweist der Autor auf Charlotte Knobloch, die von den ca. 700 Bewohnern des Dorfes Arlberg versteckt gehalten wurde als vermeintlich uneheliches Kind der Zenzi Hummel. Frau Knobloch unterstellt den Dorfbewohnern eine Hitlerbegeisterung, die offensichtlich nicht vorlag; das Dorf hat vielmehr für sie Kopf und Kragen riskiert. 1996 kamen bei Frau Knobloch die Deutschen noch deutlich besser weg als 2012. Im Rückblick habe sich das Bild der unter Hitler lebenden Deutschen verfinstert (57).

In einem Exkurs wird dargelegt, dass die Zeitzeugen dafür, ob und wie die Deutschen unter Hitler antisemitisch waren, ignoriert werden. Diese Zeitzeugen sind (1.) das amtliche Deutschland, wie Himmler und Goebbels, die von der Ablehnung der nazistischen Judenpolitik seitens der Bevölkerung wussten, dann (2.) das andere Deutschland, d. h. die Leute, die den Juden einen »Nasenstüber wünschten, aber keineswegs eine Ausrottung, dann der deutsche Widerstand und schließlich die Juden selbst, die wie Klemperer sagten, das Volk empfinden die Judenverfolgung als Sünde (62f.). Das Überleben jüdischer Kinder dank vieler Sympathisanten beweist die Unrichtigkeit eines pauschalen Schuldvorwurfs an die Deutschen (65). Ebenso zeigen die geheimen abgehörten Gespräche von Kriegsgefangenen, dass die Soldaten den Massenmord an Juden ablehnten (66f.). Auch der propagierte Boykott jüdischer Geschäfte wurde von vielen missbilligt (69).

Wenn der pauschale Schuldvorwurf nicht korrekt ist, dann fragt man nach dem Grund seines späteren

Wiederauflebens. Löw überlegt die Möglichkeit der Änderung der Ethik und verwirft zugleich solche Überlegungen. Er plädiert dann für Nachsicht für etwaige »Versager«: »Alle, welcher ›Rasse‹ sie auch waren, die sich damals vor dem Gesslerhut verneigten, verdienen einen Vorschuss an Nachsicht und Großzügigkeit gegenüber jenen, die in einer freien Gesellschaft leben und dennoch kuscheln« (77). Löw bringt dann Belege für judenfreundliches Verhalten Deutscher (81ff.).

Anschließend werden die Fälscher wie Gellately, Goldhagen, Wilkomirski, besprochen. O. Guez spricht vom »Land der Mörder«, von »früheren Henkern« und vom »Komplizentum der großen Mehrheit der Deutschen« (90). Das Buch erhielt sogar einen Preis! Löw zeigt dann (91ff.) seine Erfahrungen mit feigen Rückziehern und Ausreden von Verlegern. Wer nicht mit dem Mainstream konform geht, wird heutzutage gemieden. Der Leser sieht, wie wenig manche Journalisten bei der Wahrheit bleiben (97ff.). Löw hat recht, dass manche Methoden schon in der Nazizeit praktiziert wurden. Statt seriös darzustellen, bevorzugt man Verleumdungen. Löw bringt dafür einige Beispiele; es gelingt ihnen aber nicht die Kernaussage Löws zu erschüttern, dass die Mehrheit der Deutschen gerade durch Aussagen jüdischer Zeugen entlastet wird (110). Löw spricht von einem »Hinrichtungsjournalismus, einer Mischung aus Spott und Tatsachenverdrehung« (115). Der Rufmord kann ein Mittel von Presseazern werden, wie auch an kirchlichen Persönlichkeiten gezeigt werden kann. »Der wahre Machthaber sind bei uns die Medien« (120), die oft lügen.

Aufklärung tut Not, gerade in Deutschland. Das Adenauerwort wird vom Mainstream verschwiegen und verleugnet. Es fehlt an Zivilcourage. K. Löw geht dann auf die Wehrmachtsausstellung ein. Sicher sind im Zuge des Rußlandfeldzuges hinter der Front grauenhafte Verbrechen verübt worden. Adenauer verteidigte vor dem Bundestag die Ehrenhaftigkeit aller Waffengattungen. Der verantwortliche Ausstellungsmacher Hannes Heer hält jedoch »60–80 Prozent« der deutschen Soldaten an der Ostfront für beteiligt an Kriegsverbrechen. Der Ausstellung wurde jedoch vorgeworfen, nicht aussagekräftige Fotos zu verwenden, sowjetische Leichenberge als von Deutschen verursachte auszugeben usw. Die Ausstellung fand dann wegen verschiedener Mängel ein Ende. Die Wehrmacht hat eben keinen Vernichtungs- und Ausrottungskrieg geführt. Es gab jedoch keine Gegenbewegung, obwohl die Fotos »von raffinierter Böswilligkeit« (139) waren. Dem Urteil Adenauers entspricht auch die Tatsache, dass Rußland nach 1990 die meisten,

verurteilten, deutschen »Kriegsverbrecher« rehabilitiert hat.

Löw wirft dann einen Blick auf Japan und Rußland, wo sich keiner wegen Verbrechlichkeit gegen die Menschlichkeit verantworten musste.

Das Kollektivschuldthema ist noch höchst aktuell, denn von Deutschland wird aufgrund der Vergangenheit immer noch erwartet »zu zahlen«, auch die Führungsstellen auf Europa – oder Weltebene werden nicht gern Deutschen anvertraut. Auch den Deutschen fehlt immer noch ein gesunder Patriotismus.

Warum, so fragt Löw verfinsterte sich später das Bild von den Deutschen unter Hitler? War es der Hass auf die Väter, der die Schuld pauschalierte, war es Sündenstolz, der aus der Vergangenheit gelernt haben will? Finden sich, so fragt der Rezensent, solche Phänomene nur in der deutschen Geschichte? Auch China hatte in der Kulturrevolution

Maos ähnliche Erscheinungen. Der kollektive Schuldvorwurf wurde zunächst von den Alliierten erhoben, wenn auch später (z. B. Eisenhower) zurückgenommen, dann von der 68er-Bewegung; oft stand dahinter auch Unkenntnis und die Ausnützung der Schuld als Herrschaftsinstrument (»Zahlen«!). Auch ist zu bedenken, dass die Zeitzeugen, die einen Kollektivschuldvorwurf widersprechen konnten, inzwischen verstorben sind.

Trotzdem schließt Löw seine Darstellung nicht im Pessimismus. Er gehört nicht zu den Gleichgültigen. In seinem Nachwort mahnt Alfred de Zayas zuerst an die eigene Brust zu klopfen und nicht ohne konkreten Schuldnachweis an die der Eltern und Großeltern. Insgesamt ist Löws Mut zur Aufklärung zu loben. Er kämpft für die Ehre vieler Deutscher und warnt vor vorschnellem Urteil. Die Untersuchung wird zur Lektüre empfohlen. Der Leser wird kritischer. *Anton Ziegenaus, Bobingen*

Anschriften der Herausgeber:

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

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. Veit Neumann, Domplatz 7, D-93047 Regensburg

Dr. François Reckinger, Kirchenfeldstraße 16A, D-40764 Langenfeld

DDr. Wolfgang Rothe, Lorenz-Hagen-Weg 10, D-81737 München

Prof. Dr. Wolfgang Vogl, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

E-Mail: wolfgang.vogl@kthf.uni-augsburg.de

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

B 51765

30. Jahrgang Heft 3/2014

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- John Corbett: *Neue Vorschläge für die pastorale Sorge bezüglich der
Geschiedenen und Wiederverheirateten: Eine theologische Bewertung* 160
- Norbert und Renate Martin: »*Dulden, was an sich unmöglich ist*«:
*Kritische Anfragen an Walter Kardinal Kaspers Buch »Das Evangelium
von der Familie«* 186

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Spanische Bischofskonferenz, Die Wahrheit über die menschliche Liebe* 202
- Anton Ziegenaus: *Gebietet nicht ich, sondern der Herr – 1 Kor 7,10f,
als Maßstab auch für heute* 222

BUCHBESPRECHUNGEN 227

*Kirchenrecht – Spiritualität – Geistliche Literatur – Ökumenische Theologie – Ma-
riologie – Dogmatik – Pastoraltheologie – Theologie der Gegenwart – Neuere Kir-
chengeschichte – Liturgik*

*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

Neue Vorschläge für die pastorale Sorge bezüglich der Geschiedenen und Wiederverheirateten: Eine theologische Bewertung

*John Corbett OP; Andrew Hofer OP; Paul J. Keller OP; Dominic Langevin OP;
Dominic Legge OP; Kurt Martens; Thomas Petri OP; Thomas Joseph White OP.¹*

Papst Franziskus hat für Oktober 2014 eine außerordentliche Bischofssynode sowie für Herbst 2015 eine ordentliche Bischofssynode einberufen, beide zum Thema »Pastorale Herausforderungen für die Familie im Kontext der Evangelisierung«. Einige anfängliche Vorschläge sind bereits in Erscheinung getreten, vor allem jene von Walter Kardinal Kasper in seiner Ansprache beim außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle am 20. Februar 2014 skizzierten.² Er analysierte darin den Zustand der Familie und brachte am Schluss zwei spezifische Vorschläge zur Berücksichtigung durch die Synode im Hinblick auf die Geschiedenen und Wiederverheirateten ein. Kurz darauf wurde seine Ansprache auf Italienisch veröffentlicht und dann in der Form eines kleinen Buches (zusammen mit einem Vorwort und zusätzlichen Reflexionen) auf Englisch und Deutsch. Seine Vorschläge ähneln denen, welche – diskutiert von der Deutschen Bischofskonferenz – in den letzten Monaten in den Medien aufgetaucht sind.

Obwohl sie in sich selbst relativ einfach sind, werfen Vorschläge wie diese einen weiten Bereich von wichtigen theologischen Fragen auf. Als katholische Theologen, die auf Päpstlichen Fakultäten oder in anderen kirchlichen Einrichtungen ihren Dienst ausüben, suchen wir eine Beurteilung dieser Vorschläge aus theologischer Perspektive anzubieten. Unser Ziel bei diesem Vorhaben ist es, der Kirche bei der Reflexion dieser Schlüsselfragen eine Hilfe zu geben. Infolge dessen haben wir uns bemüht, unsere Analyse jeder Frage kurz und bündig zu halten, ähnlicher einem Lexikonartikel als einer längeren Abhandlung. Wir hoffen, dass diese Beurteilung auf diese Weise als wissenschaftliche Referenz für die Hirten der Kirche dienen kann sowie auch als Ausgangspunkt für eine weitergehende Diskussion über ein Thema von großer Bedeutung.

¹ Die Autoren unterrichten an folgenden Institutionen: Pontifical Faculty of the Immaculate Conception at the Dominican House of Studies, Washington, D.C. (Corbett, Hofer, Langevin, Legge, Petri and White); Athenaeum of Ohio (Mount St. Mary's of the West), Cincinnati, Ohio (Keller); School of Canon Law, Catholic University of America, Washington, D.C. (Martens). Das Original erscheint in: *Nova et Vetera (English Edition)*, Herbst 2014. Die deutsche Übersetzung wurde erstellt von Josef Spindelböck, Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese St. Pölten, Österreich.

² Walter Kasper, *Bibbia, eros e famiglia*, in: *Il Foglio*, 1. März 2014, Vaticano Esclusivo I–III; Walter Kasper, *The Gospel of the Family*, transl. William Madges, New York (Paulist Press) 2014; Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg im Breisgau (Herder) 2014.

Zur erleichterten Referenz unterteilt sich unsere Analyse in folgende Abschnitte:

- A. Zusammenfassung der gegenwärtigen Vorschläge
- B. Allgemeine Prinzipien
 - 1. Die sakramentale Ehe ist unauflöslich.
 - 2. Die Geschichte der Definition des Ehebruchs und der Lehre der Kirche über die Ehescheidung
 - 3. Die Ehe ist ihrem Wesen nach öffentlich.
- C. Analyse der Vorschläge zur heiligen Kommunion von Geschiedenen und Wiederverheirateten
 - 1. Verzweiflung an der Keuschheit?
 - 2. Die Beispiele der frühen Konzilien und der Kirchenväter
 - 3. Die östlich-orthodoxe Praxis
 - 4. Diese Fragen wurden in den Kontroversen der Reformation entschieden.
 - 5. Das Beispiel der modernen Anglikanischen Gemeinschaft – ein Dambruch?
 - 6. Geistige oder sakramentale Kommunion für die Geschiedenen und Wiederverheirateten?
 - 7. Ohne Reue und den festen Willen zur Besserung ist Vergebung nicht möglich.
 - 8. Konsequenzen des Empfangs der heiligen Kommunion in schwerer Sünde
 - 9. Wird eine verworfene Moralthorie zu neuem Leben erweckt?
 - 10. Die Zulassung der Wiederverheirateten zur Kommunion würde schweres Ärgernis hervorrufen.
- D. Analyse der Vorschläge zur Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens
 - 1. Ist für eine gültige Ehe ein authentischer Glaube nötig?
 - 2. Ohne kirchenrechtliche Fachkompetenz und entsprechende Verfahrensweisen können Annullierungen nicht vorgenommen werden.
 - 3. Die Unmöglichkeit von subjektiven oder personalisierten Urteilen in Ehefällen
- E. Elemente eines positiven Vorschlags für die bevorstehenden Synoden

A. Zusammenfassung der gegenwärtigen Vorschläge

Wir fassen Kardinal Kaspers jüngstes Buch (das auf seine Ansprache beim Konsistorium zurückgeht) als typisch für die Vorschläge auf, wie sie hinsichtlich Scheidung und Wiederverheiratung der Synode zur Berücksichtigung angeboten werden. Da dieser Text sorgfältig vorbereitet und weltweit publiziert wurde, kann er als klarer und ausreichend bekannter Referenzpunkt dienen. Er enthält zwei spezifische Vorschläge.

Erstens erklärt er, dass eine gültige Ehe von den Partnern verlange, »den Glauben an das durch das Sakrament bezeichnete Geheimnis« zu teilen, und da dieser oft fehle, wären viele Ehen nicht gültig geschlossen, auch wenn sie der korrekten kirchlichen Form folgten. Als Heilmittel schlägt er vor, anstatt den »gerichtlichen Weg« einzuschlagen sollten »andere mehr pastorale und geistliche Verfahren« angewandt

werden. Als Alternative schlägt er vor, »dass der Bischof einen geistlich und pastoral erfahrenen Priester als Pönitentiar oder Bischofsvikar mit dieser Aufgabe betraut.«³

Zweitens spricht er den Fall an, wo es um eine gültige und vollzogene Ehe zwischen Getauften geht, »bei denen die eheliche Lebensgemeinschaft unheilbar zerbrochen ist und einer oder beide Partner eine zweite zivile Ehe geschlossen haben.« Benedikt XVI. habe solche Personen zur geistlichen Kommunion ermutigt statt die Eucharistie zu empfangen. Das aber würde nahelegen, sie seien nicht »im Widerspruch zum Gebot Christi«. Dann diskutiert er verschiedene Praktiken aus der Väterzeit.⁴ Schließlich schlägt er vor, dass solche Personen zur Heiligen Kommunion zugelassen werden sollten:

„Aber wenn ein geschiedener Wiederverheirateter bereit, dass er in der ersten Ehe versagt hat, wenn die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe geklärt sind und ein Zurück definitiv ausgeschlossen ist, wenn er die in der zweiten zivilen Ehe eingegangenen Verbindlichkeiten nicht ohne neue Schuld lösen kann, wenn er sich aber nach besten Kräften darum müht, die zweite zivile Ehe aus dem Glauben zu leben und seine Kinder im Glauben zu erziehen, wenn er Verlangen nach den Sakramenten als Quelle der Kraft in seiner Situation hat – müssen oder können wir ihm dann nach einer Zeit der Neuorientierung das Sakrament der Buße und die Kommunion verweigern?“⁵

Wir werden diese Vorschläge in umgekehrter Reihenfolge behandeln.

B. Allgemeine Prinzipien

B-1. Die sakramentale Ehe ist unauflöslich.

Christus hat die Ehe zur Würde eines Sakraments erhoben, und sie bezeichnet seine bräutliche Liebe und seine unkündbare Treue zur Kirche (vgl. Eph 5,32). Gemäß den Worten des Herrn begeht derjenige, welcher »seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, [...] ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet« (Mk 10,11–12).

Zwischen zwei getauften Personen kann eine natürliche Ehe nicht von einer sakramentalen Ehe getrennt werden. »Der sakramentale Charakter der Ehe von Getauften ist nichts Zufälliges, das da sein oder fehlen kann, er gehört vielmehr derart zu ihrem Wesen, dass er nicht von ihr getrennt werden kann. [...] Daher kann es die Kirche in keinem Fall anerkennen, dass zwei Getaufte in einem ihrer Würde und ihrem Sein als »neue Schöpfung in Christus« entsprechenden Ehestand leben, wenn sie sich nicht durch das Sakrament der Ehe verbunden haben.«⁶

³ Ebd., 59.

⁴ Vgl. ebd., 62–64.

⁵ Ebd., 66.

⁶ Internationale Theologische Kommission, Die Katholische Lehre über das Sakrament der Ehe. A) Der Text mit den von der Internationalen Theologischen Kommission in forma specifica gebilligten Thesen (1977), in: *Texts and Documents*, 1969–1985, ed. Michael Sharkey, San Francisco (Ignatius Press) 1989, Nr. 3.2 und 3.3.

Eine gültige und vollzogene Ehe zwischen zwei getauften Personen kann durch keine menschliche Gewalt aufgelöst werden, nicht einmal durch die Stellvertretungsvollmacht des römischen Papstes. Papst Johannes Paul II. hat, indem er eine lange Reihe von Erklärungen seiner Vorgänger anführte, gelehrt, dass diese Frage entschieden ist. Er beschloss seine Ausführungen mit den Worten: »In diesem Zusammenhang ist es auch angebracht, den Katechismus der Katholischen Kirche zu zitieren mit der großen Lehrautorität, die ihm aufgrund der Mitarbeit des gesamten Episkopats bei seiner Redaktion und auf Grund meiner besonderen Approbation zukommt. Dort ist nämlich zu lesen: ›Das Band der Ehe wird somit von Gott selbst geknüpft, sodass die zwischen Getauften geschlossene und vollzogene Ehe nie aufgelöst werden kann. Dieses Band, das aus dem freien menschlichen Akt der Brautleute und dem Vollzug der Ehe hervorgeht, ist fortan unwiderrufliche Wirklichkeit und stellt einen durch die Treue Gottes gewährleisteteten Bund her. Es liegt nicht in der Macht der Kirche, sich gegen diese Verfügung der göttlichen Weisheit auszusprechen‹ (Nr. 1640).«⁷

Konsequenterweise hält die Kirche (auch angesichts großen Drucks) daran fest, dass dort, wo ein gültiges Eheband besteht, eine zweite Ehe während des Lebens des ersten Gatten unmöglich ist.⁸ Auch vor dem Konzil von Nicäa wurde diese Lehre schon in formellen Erklärungen festgehalten.⁹

Schließlich hat das päpstliche Lehramt klargestellt, dass private Urteile oder die persönliche Überzeugung eines einzelnen (z.B. dass jemandes vorherige Ehe ungültig war) keine Grundlage darstellen können, um die Gültigkeit einer Ehe aufzuheben. Ein Urteil über die Gültigkeit einer sakramentalen Ehe steht »aufgrund göttlicher Einsetzung« der Kirche zu, und daher »hat man sich auf das von der legitimen Autorität korrekt erlassene Urteil zu beziehen«, entsprechend den objektiven Normen.¹⁰

B-2. Die Geschichte der Definition des Ehebruchs und der Lehre der Kirche über die Ehescheidung

Das sechste Gebot hält fest: »Du sollst nicht die Ehe brechen« (Ex 20,12). Jesus nimmt die endgültige Auslegung für dieses Gebot vor: »Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch; auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch« (Lk 16,18.) Die unauflösliche Ehe lag von Anfang an in Gottes Absicht; die Torah erlaubte die Scheidung nur als Zugeständnis an die menschliche Herzenshärte (vgl. Mt 19,8). Christus

⁷ Johannes Paul II., Ansprache an die Römische Rota, 21. Januar 2000. Der heilige Johannes Paul erklärte außerdem, »dass die gültige und vollzogene sakramentale Ehe nie aufgelöst werden kann, nicht einmal durch die Vollmacht des Römischen Pontifex. [...] [Pius XII.] legte diese Lehre als von allen Sachverständigen allgemein anerkannt dar.«

⁸ Zur Analyse der frühkirchlichen Praxis siehe Abschnitt C-2 unten.

⁹ Vgl. z.B. Can. 9 der Synode von Elvira (300–303), in: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg-Basel Wien (Herder), erweiterte Neuausgabe (44. Aufl.) 2014 (im Folgenden stets abgekürzt mit DH), Nr. 117.

¹⁰ Johannes Paul II., Ansprache an die Römische Rota, 10. Februar 1995. Vgl. Codex des kanonischen Rechtes, can. 135 §3; can. 1085.

erlaubt die Trennung der Gatten »aufgrund von Unzucht [μὴ ἐπὶ πορνείᾳ]« (Mt 19,9). Dies hat jedoch die Kirche als unfehlbare Auslegerin der Heiligen Schrift immer so verstanden, dass damit zwar in Fällen von Ehebruch eine Trennung erlaubt wird, nicht jedoch die Wiederverheiratung.¹¹ Tatsächlich würde – unter Voraussetzung der jüdischen Praxis zur Zeit Jesu – seine Verkündigung und ihre schockierende Neuheit (sogar seine Jünger sahen es als schwierig an) keinen Sinn ergeben, wenn er es nicht in eben diesem Sinn zum Ausdruck gebracht hätte, in dem es die Kirche immer verstanden hat.

Das Verbot der Scheidung und Wiederverheiratung geht auch aus den frühesten offiziellen Verlautbarungen der Katholischen Kirche klar hervor.¹² Seit der Reformation haben es Päpste wiederholt bestätigt. Zum Beispiel gab Papst Clemens VIII. im Jahr 1595 eine Instruktion über die Riten der östlichen Katholiken in Italien heraus und führte an, dass die Bischöfe in keiner Weise die Scheidung dulden sollten. Ähnliche Lehräußerungen über die Unmöglichkeit der Scheidung für Katholiken des östlichen Ritus wurden von Urban VIII. (1623–1644) und Benedikt XIV. (1740–1758) erneut vorgelegt.¹³ Als im 18. Jh. in Polen der Missbrauch von Annullierungen teilweise ziemlich verbreitet war, sah sich Benedikt XIV. veranlasst, drei mit Nachdruck versehene Apostolische Schreiben an die polnischen Bischöfe zu richten, um dies zu korrigieren. Im zweiten Schreiben (1741) legte er die Konstitution *Dei miseratione* vor, welche einen kirchenrechtlichen Bandverteidiger für jeden Ehefall verlangte.¹⁴ Im Jahr 1803 erinnerte Pius VII. die deutschen Bischöfe daran, dass Priester in keinem Fall liturgische Feiern von Zweitehen abhalten dürften, auch wenn dies durch das bürgerliche Gesetz von ihnen verlangt werde, denn das würde »ihren heiligen Dienst verraten«. Er erklärte: »Solange das Hindernis [eines früheren Ehebandes] fortbesteht, handelt es sich um Ehebruch, wenn ein Mann sich mit einer Frau verbindet.«¹⁵ Permissive Praktiken durch Bischöfe des östlichen Ritus in Transsylvanien gaben 1858 Anlass zu einem Dekret der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, worin die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe hervorgehoben wurde.¹⁶ Schlussendlich konnte die Lehrverkündigung Leos XIII. gegen die Ehescheidung in seiner Enzyklika *Arcanum* (1880) über die christliche Ehe kaum noch intensiver sein.

Wie diese Geschichte zeigt, war die Verkündigung der Lehre Christi zu Ehebruch und Ehescheidung stets schwierig und ruft jede Zeitepoche zur Bekehrung auf. Dass

¹¹ Hinsichtlich des einhelligen Zeugnisses der lateinischen Väter betreffend diese Auslegung (welche die lehrmäßige Verkündigung der Katholischen Kirche vorausnimmt) vgl. G.H. Joyce, *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Survey*, London (Sheed and Ward) 1948, 304–331. Siehe auch Abschnitt C-2 unten.

¹² Siehe z.B. die Synode von Elvira, can. 9 (300–303), DH 117; Konzil von Karthago, can. 11 (407); Konzil von Angers, can. 6 (453).

¹³ Vgl. Joyce, *Christian Marriage*, 400–401.

¹⁴ Benedikt XIV., *Dei miseratione* (1741).

¹⁵ Pius XIV., Brief *Etsi fraternitatis* an den Erzbischof von Mainz (1803), DH 2705–2706. Der zuletzt zitierte Satz wird im Denzinger nicht wiedergegeben; wir beziehen uns in der Übersetzung auf den lateinischen Text, wie er von Joyce, *Christian Marriage*, 407 n.1 wiedergegeben wird.

¹⁶ Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens, Instr. Ad Archiep. Fogarasien. et Alba-Julien. *Non latet*, 24. März 1858, in: P. Gasparri & J. Serédi (Hg.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Vatikan (Typis Polyglottis Vaticanis) 1923–1949, Dokument Nr. 4844.

dies auch in unserer Zeit so bleibt, überrascht nicht. Umso mehr ist dies ein Grund für die Kirche, für diese Wahrheit heute Zeugnis abzulegen.

B-3. Die Ehe ist ihrem Wesen nach öffentlich.

Einige Vorschläge für die Synode wollen Bewertungen über das Bestehen gültiger Ehen in den subjektiven Bereich des Gewissens oder in die Richtung privater Urteile verweisen anstatt die Ehe als öffentliche Wirklichkeit anzusprechen. Die Ehe hat jedoch eine ihrem Wesen nach öffentliche Natur, und zwar in dreifacher Hinsicht: (1) Sie ist ein öffentlicher Vertrag zwischen den Gatten. (2) Sie dient dem öffentlichen Wohl, indem sie Kinder vorsieht und sie erzieht. (3) Das Sakrament ist ein öffentliches Zeugnis und ein Zeichen für die Treue und Liebe Christi zu seiner Kirche.

Erstens ist die Ehe ein Bundesvertrag zwischen einem Mann und einer Frau. Dieser Vertrag ist öffentlich, und er muss es sein. Es gibt Zeugen bei jeder Hochzeitszeremonie; verheiratet zu sein legt den Eheleuten Pflichten auf und verleiht ihnen ebenso Rechte und Vergünstigungen. Er beinhaltet unter anderem, dass die Gatten einander treu sind (besonders in ihrem Eheleben), dass sie einander in guten und in bösen Zeiten helfen und füreinander sorgen und bei der Erziehung ihrer Kinder zusammenwirken wollen. Mehr noch, sie sind und sollen vor dem Gesetz als eine Einheit angesehen werden: sie bilden eine einzige eheliche Gemeinschaft mit gemeinsamen Ressourcen, sind bevollmächtigt einander zu repräsentieren und besitzen das Recht, nicht voneinander geschieden oder gegeneinander ausgespielt zu werden.

Zweitens dient die Ehe dem Gemeinwohl, insofern Ehepaare Kinder in die Welt setzen und sich selber zu ihrer Erziehung verpflichten. Zugegebenermaßen ist es vielerorts kontrovers geworden zu lehren, dass die Zeugung und Erziehung von Kindern ein vorrangiges Gut der Ehe ist. Jene, welche gesetzlich anerkannte homosexuelle Verbindungen befürworten, sehen das sogar als eine Form des Vorurteils an. Wenn die Kirche jedoch dem wachsenden Druck nachgibt und über diese öffentliche Dimension der Ehe schweigt, dann erfolgt ein weiterer Schritt in Richtung dieser negativen Entwicklungen, und ein wesentliches Element sowie ein Grund für die Ehe werden aufgegeben. Wo die Ehe nicht länger als öffentliche Institution ausgewiesen wird, die der gesetzlichen und kulturellen Unterstützung würdig ist, stellt sie nicht viel mehr als ein persönliches Bekenntnis der Liebe dar.

Drittens vollendet das Sakrament der Ehe die eheliche Verbindung getaufter Christen. Die Unauflöslichkeit dieser Verbindung steht nicht nur im Mittelpunkt von Gottes Plan für Mann und Frau (vgl. Mt 19,3–10); sie ermöglicht es ihrer dauerhaften und treuen Liebe, als sakramentales Zeichen der Liebe und Treue Christi zu seiner Braut, der Kirche, zu dienen (vgl. Eph 5,32).

Die Kirche erweist sich derzeit als eine der wenigen verbliebenen Stimmen in der westlichen Kultur, welche die Wahrheit über die Ehe getreu verkündet. Ihre Theologie, ihr Recht und ihre liturgische Praxis stellen die Bedeutung von Ehe und Familie in Gesellschaft und Kirche heraus. Ehepaare sind Mitarbeiter Gottes bei der Schöpfung neuen Lebens; sie sind die ersten Lehrer des Glaubens und bringen auf diese Weise neue angenommene Söhne und Töchter Gottes hervor, die dazu bestimmt sind,

an seinem ewigen Erbe teilzuhaben. In ihrer Treue sind sie öffentliche Zeugen für die unerschütterliche Treue Christi zu seinem Volk.

C. Analyse der Vorschläge zur heiligen Kommunion von Geschiedenen und Wiederverheirateten

C-1. Verzweiflung an der Keuschheit?

Den gegenwärtigen Vorschlägen liegt im Kern ein Zweifel an der Keuschheit zugrunde. Tatsächlich ist gerade die Aufhebung der Verpflichtung Geschiedener zur Keuschheit deren hauptsächliche Neuheit. Denn die Kirche erlaubt ja bereits jenen Geschiedenen und Wiederverheirateten den Kommunionempfang, die aus einem ernsthaften Grund (wie der Erziehung von Kindern) weiterhin zusammen leben, vorausgesetzt sie stimmen zu, wie Bruder und Schwester zu leben, und wenn keine Gefahr eines Ärgernisses besteht. Sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. haben dies gelehrt.

Die Prämisse der gegenwärtigen Vorschläge besagt jedoch, dass eine derartige Keuschheit für die Geschiedenen unmöglich sei. Enthält dies nicht eine versteckte Verzweiflung an der Keuschheit und an der Macht der Gnade, Sünde und Laster zu besiegen? Christus ruft jede Person zur Keuschheit gemäß ihrem Lebensstand, sei sie oder er ehelos, zölibatär, verheiratet oder getrennt. Er verheißt die Gnade eines keuschen Lebens. In den Evangelien wiederholt Jesus diesen Ruf und diese Verheißung, zusammen mit einer eindringlichen Warnung: Was Sünde verursacht, sollte »ausgerissen« und »weggeworfen« werden, denn »es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verlorenggeht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird« (Mt 5,29; vgl. Mt 5,27–32). Tatsächlich macht in der Bergpredigt die Keuschheit Herz und Seele der Lehre Jesu über Ehe, Scheidung und eheliche Liebe aus.

Diese Keuschheit ist eine Frucht der Gnade, nicht eine Buße oder ein Verlust. Sie bezieht sich nicht auf die Unterdrückung der eigenen Sexualität, sondern auf ihre rechte Ordnung. Die Keuschheit ist jene Tugend, durch welche man die sexuellen Begierden der Vernunft unterwirft, sodass die eigene Sexualität nicht der Sinnenlust dient, sondern ihrem wahren Ziel. Ihr Ergebnis besteht darin, dass die keusche Person ihre Leidenschaften beherrscht anstatt von ihnen versklavt zu werden, und dass sie so fähig wird zu einem ganzheitlichen und dauernden Geschenk ihrer selbst. Kurz gesagt: Sie ist unverzichtbar, um Christus nachzufolgen, was den einzig wahren Weg zu Freude, Freiheit und Glück darstellt.

Die heutige Kultur behauptet, Keuschheit sei unmöglich oder sogar schädlich. Dieses säkulare Dogma widerspricht in direkter Weise der Verkündigung Christi. Wenn wir es akzeptieren, dann ist schwerlich einzusehen, warum es sich nur auf die Geschiedenen beziehen sollte. Ist es nicht in gleicher Weise unrealistisch, alleinstehende Menschen aufzufordern, bis zur Ehe keusch zu bleiben? Sollten nicht auch sie sich selbst die Erlaubnis zur heiligen Kommunion geben? Die Beispiele könnten noch vermehrt werden.

Einige zivil wiederverheiratete Paare versuchen *in der Tat*, wie Bruder und Schwester keusch zu leben. Sie mögen es als schwierig empfinden, und sie fallen vielleicht manchmal, doch angeregt von der Gnade erheben sie sich wieder, beichten und beginnen wieder von neuem. Falls der gegenwärtige Vorschlag angenommen werden sollte, wie viele von ihnen würden den Kampf keusch zu sein aufgeben?

Gewiss: Viele geschiedene und wiederverheiratete Personen leben nicht keusch. Was sie von jenen unterscheidet, welche sich um die Keuschheit mühen (und manchmal darin versagen), ist dies, dass sie *die Unkeuschheit noch nicht als schwerwiegend falsch erkennen* oder zumindest *noch keine Absicht haben keusch zu leben*. Wenn sie die Erlaubnis zum Empfang der Eucharistie erhalten und während all dieser Zeit – sogar wenn sie zuerst zur Beichte gehen – die Absicht haben unkeusch zu leben (ein radikaler Widerspruch), dann besteht eine wirkliche Gefahr darin, dass sie in ihrem gegenwärtigen Laster bestärkt werden. Es ist unwahrscheinlich, dass sie in ihrem Verständnis der objektiven Sündhaftigkeit und Schwere ihrer unkeuschen Handlungen wachsen werden. Man kann sich fragen, ob sich ihr sittlicher Charakter bessern wird oder ob es wahrscheinlicher ist, dass er zerstört oder entstellt wird.

Christus lehrt, dass die Keuschheit möglich *ist*, auch in schwierigen Fällen, denn Gottes Gnade ist mächtiger als die Sünde. Die pastorale Sorge für die Geschiedenen sollte auf dieser Verheißung aufbauen. Wenn sie nicht die Kirche die hoffnungsvollen Worte Christi verkünden hören, dass sie wirklich keusch sein *können*, werden sie es niemals versuchen.

C-2. Die Beispiele der frühen Konzilien und der Kirchenväter

Das nahezu allgemeine Zeugnis in der frühen Kirche bejaht ebenso wie die Verkündigung Christi selbst die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, und dies unterscheidet christliche von jüdischen und heidnischen Praktiken. Scheidung und Wiederverheiratung standen gar nicht zur Debatte; tatsächlich gab sogar dies Anlass zu ernsthaftem Bedenken, ob jemand nach dem Tod eines Gatten heiraten konnte. Der heilige Paulus erlaubt diese zweite Ehe »nur im Herrn«, aber er ermutigt die Witwe »so zu bleiben wie sie ist« (vgl. 1 Kor 7,39–40). Die großen Schriftsteller der Väterzeit folgen Mt 19,11–12 sowie den Ermahnungen des heiligen Paulus und betonen allgemein das Gut der Jungfräulichkeit und der keuschen Witwenschaft als vorzüglicher im Vergleich zum Gut der Ehe.

Neuerdings ist behauptet worden, dass das erste Konzil von Nicäa (325) die Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zur Kommunion angesprochen hätte. Das ist eine schwerwiegende Fehlinterpretation jenes Konzils und missversteht die Auseinandersetzungen des 2. und 3. Jh. über die Ehe. Verschiedene überstrenge und häretische Sekten im 2. Jh. verboten die Ehe ganz allgemein, und zwar im Widerspruch zur Lehre Christi (und auch des heiligen Paulus). Andere im 2. und 3. Jh., besonders die Novatianer, verboten eine »zweite Ehe« nach dem Tod eines Gatten. Ca-

non 8 von Nicäa I bezieht sich genau auf den Irrtum der Novatianer über eine »zweite Ehe«, die für gewöhnlich als eine *nach dem Tod eines Gatten* verstanden wurde.¹⁷

Dies wird durch die byzantinische Interpretation eines Canons aus dem 4. Jh. über eine »zweite Ehe« und den Kommunionempfang bestätigt. Der Canon wurde speziell auf junge Witwen und Ehemänner angewandt, welche – »durch das Hochkommen des fleischlichen Geistes verleitet« – nach dem Tod des Ehegatten nochmals heirateten. Sie werden für diese »zweite Ehe« kritisiert, aber dennoch zum Kommunionempfang zugelassen, falls sie eine Zeit des Gebets und der Buße abgeschlossen haben.¹⁸

Es gibt einige mehrdeutige Texte aus dem 4. Jh., die sich mit der Ehescheidung und einer ehebrecherischen zweiten Beziehung befassen. Sie sprechen von der Zulassung dessen, der eine solche ehebrecherische Beziehung eingegangen ist, zur Kommunion nur nach einer längeren Periode der Buße (z.B. sieben Jahre). Es ist jedoch nicht glaubhaft, dass sie eine Fortsetzung jener zweiten Beziehung, welche sie ausdrücklich als ehebrecherisch verurteilen, erlaubten. Die plausiblere Leseweise besagt, dass die Umkehr vom Ehebruch einen Teil jener Buße darstellte, welche für die Kommunion nötig war.¹⁹

Insgesamt legen die Kirchenväter und die frühen Konzilien ein sehr gewichtiges Zeugnis gegen die Zulassung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zur heiligen Kommunion ab.

C-3. Die östlich-orthodoxe Praxis

In der frühen Kirche wurde darüber diskutiert, ob jemand nach dem Tod eines Ehegatten wieder heiraten konnte, doch Ehescheidung und Wiederverheiratung waren verboten.²⁰ Einige Väter des Ostens (z.B. der hl. Gregor von Nazianz) predigten gegen laxe kaiserliche Gesetze, welche die Wiederverheiratung erlaubten. Gregor nannte die nachfolgenden Verbindungen »Schwäche«, dann »Übertretung« und schließlich »schweinisch«.²¹ Das waren keine Erlaubnisse für Scheidung und Wiederverheiratung, sondern Versuche, die nachfolgenden Verbindungen einzudämmen, sogar nach dem Tod eines Ehegatten.

¹⁷ Konzil von Nicäa (325), Canon 8, DH 127: »[V]or allem aber sollen sie [die Novatianer] dies schriftlich bekennen, dass sie [...] sowohl mit denen, die zum zweiten Male verheiratet sind, als auch mit denen, die in der Verfolgung gefallen waren, Gemeinschaft [...] pflegen. [...]« Vgl. Henri Crouzel, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, Paris (Beauchesne) 1971, 124. So erklärt der hl. Epiphanius von Salamis (+ 403), der gegen die Novatianer schreibt, dass der Klerus nach dem Tod einer Gattin nicht wiederum heiraten darf, während die Laien dies tun dürfen. Vgl. *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, trans. and ed. Philip R. Amidon, New York (Oxford University Press) 1990, 205.

¹⁸ Vgl. Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma, chap. 4, about Laodicea 1, in: Patrick Demetrios Viscuso, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law*, Brookline, MA (Holy Cross Orthodox Press) 2008, 95.

¹⁹ Siehe z.B. Hl. Basilius der Große, Canon 77, in: Brief 217 des hl. Basilius. In seiner Rede 37,8 predigt Gregor von Nazianz höchstwahrscheinlich vor dem Theodosianischen Gerichtshof in Konstantinopel, um eine Änderung der laxen Ehegesetze des Reiches zu erreichen. Die Ungenauigkeit in der Predigt Gregors erfährt eine Klärung in Brief 144, wo er die Ehescheidung als »vollständig unvereinbar mit unseren Gesetzen« erklärt, »auch dann wenn jene der Römer [d.h. des Kaiserreiches] anders urteilen.«

²⁰ Siehe Abschnitt C–2 oben.

²¹ Vgl. Gregor von Nazianz, Rede 37,8.

Mit der Zeit und unter dem Druck der byzantinischen Kaiser, die eine aggressive Autorität über die Ostkirche geltend machten, kam es bei den Christen des Ostens zu einer Vermengung von »zweiten Ehen« nach dem Tod eines Gatten mit Scheidung und Wiederverheiratung und zu einer Neuinterpretation von Vätertexten in diesem Licht. Im 10. Jh. zwang der byzantinische Kaiser Leo VI. die östlichen Orthodoxen tatsächlich zur Akzeptanz von Scheidung und Wiederverheiratung.²² Ihre derzeitige Haltung erlaubt gemäß der Praxis der »Oikonomia« zweite und dritte Ehen nach der Scheidung, doch mit Trauungsriten außerhalb der Eucharistiefeyer. Da diese Verbindungen nicht als ehebrecherisch angesehen werden, sind die Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Kommunion zugelassen.

Diese Praxis weicht ab von der klarsten Tradition der frühen Kirche, wie sie sowohl dem Osten als auch dem Westen gemeinsam ist. Die Kongregation für die Glaubenslehre erklärte 1994: »Obwohl bekannt ist, dass von manchen Kirchenvätern ähnliche pastorale Lösungen vorgeschlagen und auch in der Praxis angewandt worden sind, stellten diese doch nie einen Konsens der Väter dar, bildeten in keiner Weise eine gemeinsame Lehre der Kirche und bestimmten nicht deren Disziplin.«²³ Eine derartige Feststellung gibt genau den historischen Befund wieder.

Außerdem hat die Katholische Kirche wiederholt festgelegt, dass sie die östlich-orthodoxe Praxis nicht zulassen kann. Das zweite Konzil von Lyon (1274) erklärte, indem es sich speziell auf die östlich-orthodoxe Praxis bezog, »dass weder *ein* Mann zugleich mehrere Frauen noch *eine* Frau zugleich mehrere Männer haben darf. Ist aber eine rechtmäßige Ehe durch den Tod eines der Ehegatten gelöst, so sagt sie [die Römische Kirche], dass dann nacheinander eine zweite und dritte Ehe erlaubt ist ...«²⁴

Ja, mehr noch: Die gegenwärtigen Vorschläge treten für etwas ein, was selbst die Östlich-Orthodoxen nicht akzeptieren würden, nämlich für den Kommunionempfang von Menschen in nicht gesegneten *bürgerlichen* (ehebrecherischen) Verbindungen. Die Östlich-Orthodoxen lassen die Geschiedenen und Wiederverheirateten nur dann zur Kommunion zu, wenn ihre nachfolgende Verbindung in einem östlich-orthodoxen Ritus eingesegnet worden ist. Mit anderen Worten: Die Zulassung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Kommunion würde es für die Katholische Kirche unvermeidlich nötig machen, zweite Ehen nach einer Scheidung anzuerkennen und zu segnen, was klar im Gegensatz steht zum definierten katholischen Dogma und zur ausdrücklichen Lehrverkündigung Christi.

²² In Bezug auf die Novella 89 des Kaisers Leo klagt der orthodoxe Theologe John Meyendorff: »Die Kirche wurde nicht nur verpflichtet, Ehen einzusegnen, die sie nicht guthieß, sondern sie sogar »aufzulösen« (d.h. »Scheidungen« vorzunehmen). [...] Die Kirche hatte einen hohen Preis für die neue gesellschaftliche Verantwortung zu zahlen, welche sie übernommen hatte; sie musste ihre pastorale Einstellung gegenüber der Ehe »säkularisieren« und ihre Bußdisziplin praktisch aufgeben.« – John Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, 2nd ed., Crestwood, NY (St. Vladimir's Seminary Press) 1975, 29.

²³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, 14. September 1994, Nr. 4.

²⁴ Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos, DH 860.

C-4. Diese Fragen wurden in den Kontroversen der Reformation entschieden.

Die Reformation bestritt in direkter Weise die Lehrinhalte der Kirche bezüglich der Ehe und der menschlichen Sexualität und gebrauchte dabei Argumente, die den heute verwendeten durchaus ähnlich sind. Der klerikale Zölibat wurde als zu schwierig bezeichnet, da er darüber hinausgehe, was die gefallene menschliche Natur tragen könne, sogar unter dem Einfluss der Gnade.²⁵ Die sakramentale Natur der christlichen Ehe wurde gelehrt, ebenso ihre Unauflöslichkeit.²⁶ Die bürgerliche Ehescheidung wurde in Deutschland mit dem Argument eingeführt, dass man vom Staat nicht erwarten könne, die lebenslange Ehe zu privilegieren, zu fördern und zu verteidigen.²⁷ In der Tat definierte die Reformation die Ehe radikal neu.

Das Konzil von Trient gab auf diese Krise eine vierfache Antwort. Zuerst definierte das Konzil auf dogmatische Weise die traditionelle Lehre über die Sakramentalität und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und kennzeichnete Wiederverheiratung ausdrücklich als Ehebruch.²⁸ Zweitens schrieb das Konzil eine öffentliche und kirchliche Form der Ehe verpflichtend vor und korrigierte damit den Missbrauch von privaten oder geheimen Ehen.²⁹ Drittens definierte Trient als Dogma die Jurisdiktion der Kirche über Ehefälle und verlangte um der Integrität der Sakramente willen, dass sie gemäß objektiven Kriterien an kirchlichen Gerichtshöfen beurteilt werden sollten.³⁰ Viertens lehrte das Konzil ausdrücklich, dass Ehebrecher die Gnade der Rechtfertigung verlieren: »Ehebrecher« und »alle anderen, die Todsünden begehen«, verlieren – »auch wenn [ihr] Glaube nicht verlorenght« – die »Gnade der Rechtfertigung« und sind »vom Reich Gottes ausgeschlossen«, wenn sie sich nicht bekehren, ihre Sünde aufgeben und verabscheuen und eine sakramentale Beichte ablegen.³¹ An anderer Stelle erklärte das Konzil von Trient, dass sie solange nicht die heilige Kommunion empfangen dürfen, bis sie dies tun.³²

Es ist einfach nicht möglich, jene, welche im Ehebruch verharren, zur heiligen Kommunion zuzulassen und zugleich diese Lehren des Konzils zu bejahen. Die De-

²⁵ Vgl. Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, III, 14; Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* IV, c.13, n.15 und 17.

²⁶ Vgl. Martin Luther, *Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, § 5.

²⁷ Siehe z.B. Martin Luther, *Brief an den Rat zu Danzig*; Philipp Melancthon, *De Coniugio*, zit. in: Joyce, *Christian Marriage*, 409–429. Vgl. auch Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* IV, c.19, n.34–37.

²⁸ Vgl. Konzil von Trient, Dekret und Canones über die Ehe (1563), DH 1797–1812. Zu Wiederverheiratung als Ehebruch siehe can. 7, DH 1807.

²⁹ In derartigen Fällen gab ein Ehegatte manchmal nur aufgrund seiner privaten und subjektiven Entscheidung die Ehe auf und heiratete dann öffentlich noch einmal. Das Konzil verbot diese subjektive und private Sichtweise. Vgl. Konzil von Trient, Dekret *Tametsi* (1563), DH 1813–1816.

³⁰ Vgl. Konzil von Trient, can. 12 über die Ehe, DH 1812. Pius VI. hat später die Bedeutung des can. 12 klargestellt: »[D]iese Angelegenheiten [gehören] aus keinem anderen Grunde vor das eine Gericht der Kirche [...], als weil der Ehevertrag wahrhaft und im eigentlichen Sinne eines von den sieben Sakramenten des Bundes des Evangeliums ist [...]« Pius VI., *Deessemus nobis* (1788), DH 2598. Johannes Paul II. hat dies in seiner Ansprache vor der Rota Romana (1995) wiederholt.

³¹ Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Rechtfertigung (1547), c.15, DH 1544; über die Notwendigkeit der Beichte vgl. c.14, DH 1542–1543.

³² Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Eucharistie (1555), DH 1646–1647.

definitionen des Konzils von Trient im Hinblick auf Ehebruch, Rechtfertigung (die sowohl die Liebe als auch den Glauben mit einschließt) oder die Bedeutung und Zeichenhaftigkeit der Eucharistie würden verändert werden. Auch kann die Kirche die Ehe nicht als Privatsache behandeln noch als etwas, was der Rechtssprechung des Staates unterliegt, und auch nicht als etwas, was durch individuelle Urteile des Gewissens entschieden werden kann. Nach langer Diskussion wurden diese Streitfragen durch ein ökumenisches Konzil auf die feierlichste Weise klar gelöst. Diese Erklärungen sind mehrfach durch das gegenwärtige Lehramt erneut vorgelegt worden, einschließlich des Zweiten Vatikanischen Konzils und des *Katechismus der Katholischen Kirche*.³³

C-5. Das Beispiel der modernen Anglikanischen Gemeinschaft – ein Dambruch?

Über das vergangene Jahrhundert hin ist die Anglikanische Gemeinschaft größtenteils einer Praxis pastoraler Anpassung an die sich ändernden sozialen und sexuellen Sitten in Europa und Nordamerika gefolgt. Sie hat die Scheidung liberalisiert, die Empfängnisverhütung erlaubt, jene zur Kommunion und (mancherorts) sogar zum geweihten Amt zugelassen, die sich homosexuellen Akten hingeben, und hat auch begonnen, gleichgeschlechtliche Verbindungen zu segnen. Einige dieser Veränderungen wurden anfangs unter dem Vorwand gerechtfertigt, sie würden sich nur auf seltene Fälle beziehen, und doch sind diese Praktiken jetzt weit verbreitet.

Dies hat in der Anglikanischen Gemeinschaft bittere Entzweigungen und sogar offene Spaltungen, wenn nicht gar schon ein komplettes Schisma verursacht. Im selben Zeitraum ist ihre aktive Mitgliederzahl in England und Nordamerika dramatisch eingebrochen. Während die Ursache dieses Zusammenbruchs strittig ist, kann niemand vernünftigerweise behaupten, dass die Anpassung ihr (oder anderen protestantischen Konfessionen) geholfen hat, Mitglieder zu behalten.

Das katholische Lehramt hat diesen Weg nicht beschritten. Bereits 1930 sah Papst Pius XI. die ernsthafte Bedrohung vorher, die sich durch Empfängnisverhütung, Ehescheidung und Abtreibung ergibt³⁴; diese Sichtweise wurde durch Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI. und das 2. Vatikanische Konzil erneut bestätigt.³⁵ Johannes Paul II. legte die Lehrinhalte der Kirche über Ehescheidung, Empfängnisverhütung, Homosexualität und Abtreibung nochmals vor³⁶, betonte das Fortpflanzungsziel der Ehe und stellte in seinen Katechesen über die Theologie des Leibes eine theologische Grundlage für die Lehre der Kirche bereit. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* wiederholt diese beständigen Lehren und behandelt die menschliche Sexualität im Licht der Tugend der Keuschheit.³⁷ Im Jahr 2003 hat die Kongregation für die Glau-

³³ Vgl. *Lumen Gentium* (1964), n.11; *Gaudium et Spes* (1965), n.47, 49, 50; KKK 1415, 1640, 1650. Siehe auch Johannes Paul II., *Familiaris consortio* (1981), n.13, 19, 20, 83, 84.

³⁴ Vgl. Pius XII., *Casti Connubii* (1930), DH 3715.

³⁵ Siehe z.B. Pius XII., *Ansprache an Hebammen*, 29. Oktober 1951; Johannes XXIII., *Mater et Magistra* (1961); *Gaudium et Spes*, n.48 und 51; Paul VI., *Humanae Vitae* (1968).

³⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Familiaris Consortio* (1981); *Veritatis Splendor* (1993); *Evangelium Vitae* (1995).

³⁷ KKK 1621–1665; 2380–2400.

benslehre erklärt, dass die gesetzliche Anerkennung homosexueller Verbindungen in keiner Weise gutgeheißen werden kann; dies ist Teil des Sittengesetzes, welches der Vernunft in der Weise des natürlichen Sittengesetzes zugänglich ist.³⁸

Auf diese Weise gibt die Kirche in der gegenwärtigen Welt ein ständiges Zeugnis für die volle Wahrheit über die menschliche Sexualität und die Komplementarität der Geschlechter. Das Gut der menschlichen Sexualität ist innerlich auf ihr Potential bezogen, neues Leben zu zeugen, und ihr eigentlicher Ort liegt in einem gemeinsam geteilten Leben gegenseitiger und liebevoller Treue zwischen einem Mann und einer Frau. Dies sind rettende Wahrheiten, welche die Welt hören soll; die Katholische Kirche, die sie verkündet, ist eine zunehmend einsame Stimme.

Obwohl die gegenwärtigen Vorschläge nur die Geschiedenen und Wiederverheirateten betreffen, verlangt deren Annahme – auch als »bloß« pastorale Praxis –, dass die Kirche im Prinzip akzeptiert, sexuelle Aktivität außerhalb einer dauerhaften und treuen Ehe sei mit der Gemeinschaft mit Christus und mit dem christlichen Leben vereinbar. Wenn sie jedoch angenommen würden, fiel es schwer einzusehen, wie die Kirche der Zulassung von unverheiratet zusammenlebenden Paaren oder Personen in homosexuellen Verbindungen zur heiligen Kommunion Widerstand leisten könnte und so weiter. Tatsächlich legt die Logik dieser Position nahe, dass die Kirche derartige Beziehungen (wie es die Anglikanische Gemeinschaft derzeit macht) segnen und sogar die volle Bandbreite der zeitgenössischen sexuellen »Befreiung« akzeptieren soll. Die Kommunion für die Geschiedenen und Wiederverheirateten ist nur der Anfang.

C-6. Geistige oder sakramentale Kommunion für die Geschiedenen und Wiederverheirateten?

Man argumentiert, geschiedene und wieder verheiratete Katholiken mit einer gültigen ersten Ehe könnten gemäß der folgenden Überlegung die heilige Kommunion empfangen: (1) Papst Benedikt habe vorgeschlagen, solche Personen sollten eine geistige Kommunion vollziehen; (2) doch sei eine Person, welche eine geistige Kommunion vollzieht, auch würdig, die heilige Kommunion sakramental zu empfangen; (3) daher sollten die Geschiedenen und Wiederverheirateten zur heiligen Kommunion zugelassen werden.

Das Problem liegt hier in einer mehrdeutigen Verwendung des Begriffs »geistige Kommunion«. Abhängig vom Zusammenhang kann er sich beziehen auf (a) die letzte Frucht oder Wirkung eines sakramentalen Empfangs der Eucharistie, nämlich eine vollkommene geistige Gemeinschaft mit Christus in Glaube und Liebe; (b) dieselbe geistige Gemeinschaft mit Christus, jedoch ohne eine sakramentale Kommunion (z.B. versäumt ein täglicher Kommunionempfänger eine Werktagsmesse und erneuert daher durch einen Akt lebendigen Glaubens die vollkommene Gemeinschaft mit Christus, den er zuvor sakramental empfangen hat); oder (c) die Sehnsucht nach der Kommunion vonseiten einer Person, die sich einer schweren Sünde bewusst ist

³⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen* (2003).

oder die in einer Situation lebt, welche objektiv dem sittlichen Gesetz widerspricht, und die noch keine vollkommene Gemeinschaft mit Christus im Glauben und in der Liebe besitzt.³⁹

Die dritte Bedeutung unterscheidet sich ziemlich von den anderen beiden, denn die Person verlangt nach der Eucharistie, ohne jedoch einem schweren Hindernis für die vollkommene Gemeinschaft mit Christus zu entsagen.⁴⁰ Es ist sehr gut für eine solche Person, dieses Verlangen zu stärken, denn dadurch und mit der Hilfe der Gnade kann sie sich schließlich von der Sünde abkehren und wird sie wieder in die Fülle der kirchlichen Gemeinschaft und in den Gnadenstand eingesetzt (d.h. in den Glauben, der durch die Liebe belebt wird, und so in die volle Gemeinschaft mit Christus). Doch diese Sehnsucht – und das ist der Schlüssel – ist *genau insofern* von Wert, *als sie ihr hilft, sich vom Hindernis loszusagen*.

Würde sie ohne Absage an das Hindernis zur Eucharistie zugelassen, verschlimmerte sich die Situation. Sie würde eine sakramentale Kommunion vollziehen, während sie unfähig ist, Christus in Glauben und Liebe zu empfangen, eben wegen ihrer fortdauernden Bindung an die schwere Sünde oder an eine objektiv ungeordnete Lebenssituation. Sie könnte es mit dem Gedanken bewenden lassen, ihre Situation sei unproblematisch. Klarerweise hat Papst Benedikt die Geschiedenen und Wiederverheirateten ermutigt, nach der Eucharistie zu verlangen und sich so an der Lehre Christi zur Ehe auszurichten, nicht aber diese aufzugeben.

Außerdem ist es in sich selbst eine schwere Sünde dann, während man sich einer schweren Sünde bewusst ist, die Eucharistie zu empfangen (vgl. 1 Kor 11,27–31), das Sakrament der Liebe, welches Christus enthält. Die Geschiedenen und Wiederverheirateten, die durch eine gültige erste Ehe gebunden bleiben, leben in objektivem Widerspruch zum Gebot Christi; die der Ehe zukommenden Akte sind in einer derartigen Beziehung ehebrecherisch und eine schwere Sünde. Solche Personen dürfen die Kommunion nicht empfangen.

Sie sollten jedoch ermutigt werden, nach der Vereinigung mit Christus zu verlangen und um die Gnade zu beten, ihm ihr Leben anzugleichen. Die Teilnahme an der Messe wird ihnen weg von der Sünde und hin zum neuen Leben in Gott und in der Kirche helfen. Eine vorzeitige sakramentale Kommunion würde sie nur daran hindern, zu einer wahren und vollkommenen geistigen Gemeinschaft mit Christus zu gelangen.

C–7. Ohne Reue und den festen Willen zur Besserung ist Vergebung nicht möglich.

Man hat vorgeschlagen, dass eine geschiedene und zivil wiederverheiratete Person, während sie durch eine gültige erste Ehe gebunden bleibt, dennoch zum Sakrament

³⁹ Siehe Paul J. Keller, *Is Spiritual Communion for Everyone?*, in: *Nova et Vetera* (English ed.), im Erscheinen; Benoît-Dominique de La Soujeole, *Communion sacramentelle et communion spirituelle*, in: *Nova et Vetera* 86 (2011) 147–153. Siehe auch Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (im folgenden STh) III, q.80, aa.1–4.

⁴⁰ In den ersten beiden Fällen bezieht sich die »geistige Kommunion« auf das Zustandekommen dieser vollkommenen Gemeinschaft.

der Buße (und dann zur Kommunion) zugelassen werden könnte, wenn er oder sie wirklich »bereit, dass er [oder sie] in der ersten Ehe versagt hat«, wenn die erste Ehe nicht wiederhergestellt und die zweite Beziehung »nicht ohne neue Schuld« aufgegeben werden kann, und »wenn er [oder sie] sich aber nach besten Kräften darum müht, die zweite zivile Ehe aus dem Glauben zu leben und seine [bzw. ihre] Kinder im Glauben zu erziehen [...]«⁴¹ Keine Erwähnung findet hier ein Leben wie Bruder und Schwester; obwohl die Worte »Reue« und »Umkehr« verwendet werden, scheint damit verbunden zu sein, dass das eheliche Leben sich in der zweiten Beziehung fortsetzen würde.

Nach den Worten Christi begeht derjenige, welcher »seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, [...] ihr gegenüber Ehebruch« (Mk 10,11). Wenn eine erste Ehe gültig ist, dann begeht jemand, der mit Wissen und in Freiheit mit jemand anderem die der Ehe zukommenden Akte vollzieht, Ehebruch (auch nach einer zivilen Wiederverheiratung und auch bei Annahme der erwähnten mildernden Umstände). Objektiv handelt es sich um eine schwerwiegende Sache und führt zur Todsünde.⁴²

Zu behaupten, dass eine derartige Person die Vergebung im Sakrament der Buße empfangen könnte, ohne diese Sünde zu bereuen und zu bekennen, ist schlechthin unvereinbar mit der definitiven katholischen Lehre. Tatsächlich hat die Kirche dies feierlich als katholisches Dogma und als Inhalt des göttlichen Gesetzes erklärt. Der Canon 7 des Konzils von Trient sagt über das Sakrament der Buße:

»Wer sagt, beim Sakrament der Buße sei es zur Vergebung der Sünden nicht nach göttlichem Recht notwendig, die Todsünden samt und sonders zu bekennen, an die man sich nach gehöriger und sorgfältiger vorheriger Überlegung erinnert, [...] der sei mit dem Anathema belegt.«⁴³

Die Heilige Schrift lehrt, dass die Reue notwendig ist für die Vergebung der Sünden und für die Gemeinschaft mit Christus: »Wenn wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und doch in der Finsternis leben, lügen wir und tun nicht die Wahrheit« (1 Joh 1,6). Papst Johannes Paul II. hielt fest: »Ohne echte Bekehrung, die eine innere Reue einschließt, und ohne einen aufrichtigen und festen Vorsatz zur Umkehr, bleiben die Sünden ›nicht nachgelassen‹, wie Jesus und mit ihm die ganze Überlieferung des Alten und Neuen Bundes sagen.«⁴⁴ Gemäß dem Konzil von Trient muss man »die begangenen Sünden verabscheuen« und »sich vornehmen nicht mehr zu sündigen«.⁴⁵

Unabhängig davon, um welches Sakrament es sich handelt (ob das der Buße oder der Eucharistie), schließt die katholische Lehre die Möglichkeit der Sündenvergebung ohne die Reue über alle Todsünden und ohne den festen Willen der Besserung aus. Würde man den Geschiedenen und Wiederverheirateten eine solche Möglichkeit

⁴¹ Kasper, *Das Evangelium von der Familie*, 65–66.

⁴² Vgl. KKK 1856, 1858, 2380–2381, 2400.

⁴³ Konzil von Trient, can. 7 über das Sakrament der Buße (1551), DH 1707. Siehe KKK 1456, wo der Text des Konzils von Trient wörtlich wiederholt wird. Siehe auch das Dekret über die Rechtfertigung des Konzils von Trient (1547), DH 1542–1544, welches dies ebenso bestätigt.

⁴⁴ Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (1986), n.42.

⁴⁵ Konzil von Trient, Dekret über das Sakrament der Buße, c.4, DH 1676. Siehe auch KKK 1451.

vorschlagen, dann führte sie dies weg von der Wahrheit, und zwar mit möglichen Folgen von äußerster Schwere für sie.

C-8. Konsequenzen des Empfangs der heiligen Kommunion in schwerer Sünde

Die Eucharistie ist heilig, und sie verlangt Heiligkeit. Wir verehren und beten dieses Sakrament an, denn es enthält Christus selbst. Der heilige Paulus warnte vor ihrem unwürdigen Empfang: »Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt« (1 Kor 11,29). Die Kirche hat dies immer auf jene Personen, die sich in schwerer Sünde befinden, angewandt. So erklärte das Konzil von Trient, dass »diejenigen, die das Bewusstsein einer Todsünde niederdrückt, so sehr sie sich auch für reuevoll halten, sofern ein Beichtvater verfügbar ist, notwendig eine sakramentale Beichte vorausschicken müssen. Wer sich aber untersteht, das Gegenteil zu lehren, zu predigen bzw. hartnäckig zu behaupten oder auch in der öffentlichen Diskussion zu verteidigen, soll eben dadurch exkommuniziert sein.«⁴⁶

Der Grund für die »schreckliche« Warnung (wie es das Konzil von Trient nannte) des heiligen Paulus ist einfach: Das Zeichen und die Bedeutung der Kommunion ist, dass jemand mit Christus vereint ist. Wer des Glaubens entbehrt, der durch die übernatürliche Liebe beseelt wird, ist mit Christus nicht vereint und kann es auch nicht sein. Gemäß der Definition fehlt einer Person in der Todsünde eben diese Liebe. Sollte diese die Eucharistie empfangen, dann würde ihr Akt dem widersprechen, was das Sakrament als solches bezeichnet. Dies ist genau gesprochen ein Sakrileg.⁴⁷

Das eigentliche sakramentale Heilmittel für jemanden in schwerer Sünde ist die Beichte, wo der Sünder seine Reue und seinen festen Vorsatz zur Besserung zum Ausdruck bringt. In *Ecclesia de Eucharistia* erklärt dies der heilige Johannes Paul II. ausführlich: »Die Feier der Eucharistie kann [...] nicht der Ausgangspunkt der Gemeinschaft sein, sie setzt die Gemeinschaft vielmehr voraus und möchte sie stärken und zur Vollendung führen.«⁴⁸ Er zitiert den heiligen Johannes Chrysostomos: »Auch ich erhebe die Stimme, flehe, bitte und beschwöre euch, nicht zu diesem heiligen Tisch mit einem befleckten und verdorbenen Gewissen hinzutreten. Ein solches Hinzutreten kann man nie Kommunion nennen, [...] sondern Verdammnis, Pein und Vermehrung der Strafen.«⁴⁹ Johannes Paul schließt feierlich ab: »Ich möchte deshalb bekräftigen, dass in der Kirche die Norm *gilt und immer gelten wird*, mit der das Konzil von Trient die ernste Mahnung des Apostels Paulus (vgl. 1 Kor 11, 28) konkretisiert hat, indem es bestimmte, dass dem würdigen Empfang der Eucharistie ›die Beichte vorausgehen muss, wenn einer sich einer Todsünde bewusst ist.«⁵⁰

⁴⁶ Konzil von Trient, can. 11 über die Eucharistie (1555), DH 1661.

⁴⁷ Siehe KKK 2120, wo es als Sünde gegen das erste Gebot bestimmt wird; siehe auch STh III q.80 a.5.

⁴⁸ Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia* (2003), n.35.

⁴⁹ Ebd., n.36.

⁵⁰ Ebd. Hervorhebung hinzugefügt.

Man kann sich schwer vorstellen, wie diese Lehre modifiziert werden könnte, ohne die Lehre über die Eucharistie zu untergraben. Die Internationale Theologische Kommission schrieb im Gegenteil (als sie sich über die Zulassung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Kommunion äußerte): »Wenn die Kirche das Sakrament der Einheit jenen spenden könnte, die mit ihr in einem wesentlichen Punkt des Geheimnisses Christi gebrochen haben, dann würde sie nicht länger das Zeichen für das Zeugnis Christi sein, sondern vielmehr ein Gegenzeichen und ein Gegenzeugnis.«⁵¹

C-9. Wird eine verworfene Moraltheorie zu neuem Leben erweckt?

Man stelle sich ein geschiedenes und wiederverheiratetes Paar vor, das eine erste Ehe als gültig anerkennt, aber dennoch nach Belieben wie ein Ehemann und eine Ehefrau zusammenlebt. Dies läuft auf eine Zulassung des Ehebruchs und daher einer Todsünde hinaus. Gemäß der Lehre der Kirche soll man dem Paar helfen einzusehen, dass sie sich in einem derartigen geistigen Zustand von der Eucharistie enthalten müssen.

Gibt es da eine andere Alternative? Könnten wir zugeben, dass die erste Ehe gültig war und die gegenwärtige sexuelle Beziehung des Paares sittlich problematisch ist oder zumindest nicht in vollem Einklang mit dem Evangelium steht und doch aufrechterhalten, dass dies – zumindest in einigen Fällen – ihren Glauben und ihre Liebe zu Gott nicht aufhebt, dass sie also immer noch in Freundschaft mit ihm sind und daher in fruchtbringender Weise die Eucharistie empfangen können? Vielleicht sollten diese einzelnen Menschen sogar ermutigt werden, die Kommunion zu empfangen, gemäß der Theorie, dass die Eucharistie ihre Beziehung zu Gott mit neuen Gnaden stärken und ihnen helfen wird, als Jünger Christi zu wachsen.

Diese Sichtweise hängt ab von einer großzügigen Version der Theorie der »Fundamentaloption«, welche behauptet, dass man das konkrete Verhalten einer Person unterscheiden kann von ihrer Grundorientierung auf Gott hin oder von Gott weg. Paare sollten aus zwei Gründen vor dem falschen Trost dieser Sichtweise gewarnt werden.

Der erste ist die Lehrautorität der Kirche selbst. Die Enzyklika *Veritatis Splendor* des heiligen Johannes Paul II. verurteilt gerade eine solche Auffassung der »Fundamentaloption« und verneint, dass jemand »kraft einer Grundoption Gott treu bleiben« kann, »unabhängig davon, ob einige seiner Wahlentscheidungen und seiner konkreten Handlungen mit den spezifischen darauf bezogenen sittlichen Normen oder Regeln übereinstimmen oder nicht.«⁵² »Durch jede aus bedachtem Entschluss begangene Todsünde beleidigt er Gott [...]; auch wenn er im Glauben bleibt, verliert er die ›heilmachende Gnade‹, die ›Liebe‹ und die ›ewige Seligkeit‹. ›Die einmal empfangene Gnade der Rechtfertigung – so lehrt das Konzil von Trient – kann nicht nur durch die Untreue, die den Menschen um seinen Glauben bringt, sondern auch durch jede andere Todsünde verlorengehen.«⁵³

⁵¹ Internationale Theologische Kommission, Die Katholische Lehre über das Sakrament der Ehe (1977), n.12.

⁵² *Veritatis Splendor*, n.68.

⁵³ Ebd.

Der zweite ist der Theorie der Fundamentaloption innerlich: Eine Fundamentaloption ist mit Wahrscheinlichkeit dann im Spiel, wenn jemand grundlegende Entscheidungen über die Orientierung des eigenen Lebens trifft. Eine Entscheidung, sich regelmäßig sexuellen Beziehungen außerhalb der Ehe hinzugeben, ist gewiss eine derartige Entscheidung. Es ist eine gewählte Gewöhnung und eine Lebensweise. Man kann es schwerlich als Flüchtigkeitssünde aus Schwachheit oder Leidenschaft beschreiben.

Natürlich besteht kein Problem mit dem wiederverheirateten Paar, das wie Bruder und Schwester zu leben versucht und manchmal versagt. Jene können dies beichten (und tun dies auch); im Prinzip können sie die Kommunion empfangen. Das Problem entsteht, wenn sie keine Absicht haben, sexuelle Beziehungen zu vermeiden. In diesem Fall geht es nicht um eine Sache des Kampfes enthalten zu leben. Eine Zulassung zur Eucharistie würde ihnen nicht helfen, ihre Anhänglichkeit an die Sünde zu überwinden, sondern sie wahrscheinlich in der bereits getroffenen Entscheidung bestärken.

C-10. Die Zulassung der Wiederverheirateten zur Kommunion würde schweres Ärgernis hervorrufen.

„Das Ärgernis ist eine Haltung oder ein Verhalten, das den Anderen zum Bösen verleitet. Wer Ärgernis gibt, wird zum Versucher seines Nächsten.«⁵⁴ Das schlechte Beispiel einer Person verbildet das Denken oder schwächt den Willen einer anderen und führt zur Sünde hin.

Die Kirche lehrt mit Beständigkeit, dass Scheidung und Wiederverheiratung schweres Ärgernis hervorrufen. Das 2. Vatikanische Konzil nannte die Ehescheidung eine »Seuche« und beschrieb die »verdunkelnde« Auswirkung, welche sie auf die »Vortrefflichkeit« von »Ehe und Familie« hat.⁵⁵ Der Katechismus erklärt: »Die Ehescheidung ist [...] unsittlich, weil sie in die Familie und in die Gesellschaft Unordnung bringt. Diese Unordnung zieht schlimme Folgen nach sich: für den Partner, der verlassen worden ist; für die Kinder, die durch die Trennung der Eltern einen Schock erleiden und oft zwischen diesen hin- und hergerissen werden; für die Gesellschaft, für die sie aufgrund ihrer ansteckenden Wirkung zu einer tiefen Wunde wird.«⁵⁶ Wiederverheiratung nach einer Scheidung vergrößert dieses Ärgernis.⁵⁷

Manche mögen damit argumentieren, dass die größere Häufigkeit der Scheidung in unserer Zeit und ihrer weitverbreitete Akzeptanz jedes Ärgernis vermindern, und sie daher ein Grund sind, die Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Kommunion zuzulassen. »Würde irgendjemand heute dadurch schockiert werden?«

Man missversteht damit das Übel des Ärgernisses, welches nicht ein psychologischer Schock, sondern eine Versuchung für andere zu sündigen darstellt. Der Ärgernisgeber braucht nicht die Absicht zu haben, seinen Nächsten zu versuchen; die Ver-

⁵⁴ KKK 2284.

⁵⁵ Vgl. *Gaudium et Spes*, n.47.

⁵⁶ KKK 2385.

⁵⁷ Vgl. KKK 2384.

suchung ist eine Auswirkung der Sünde als solcher. Wenn Sünden gesellschaftlich üblich werden, wächst das Ärgernis anstatt zu schwinden. Mit jeder neuen Person, die ihr gegenüber nachgibt, wird der Entschluss anderer zum Widerstand gefährdet, und der soziale Druck, sie zu akzeptieren, vergrößert sich. Die Kirche lehrt in der Tat, dass eine weitverbreitete Akzeptanz sündigen Verhaltens eine gesellschaftliche Struktur der Sünde erzeugt, eine Institutionalisierung des Ärgernisses.⁵⁸ Der Christ findet es zunehmend schwierig, in einer derartigen Gesellschaft zu leben, ohne mit dem sündhaften Verhalten zu kooperieren oder es zu tolerieren. Die Kirche ermahnt die Gläubigen, solchen Strukturen der Sünde Widerstand zu leisten.

In *Familiaris Consortio* hat Johannes Paul II. das Ärgernis als einen Grund dafür angegeben, dass die Geschiedenen und Wiederverheirateten die heilige Kommunion nicht empfangen können: »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.«⁵⁹ Von diesem traditionellen Verbot abzugehen würden den Gläubigen – zumindest einschlussweise – die Botschaft vermitteln, dass Scheidung und Wiederverheiratung akzeptabel sind. Es würde ebenso die Frage aufwerfen, warum andere in schwerer Sünde nicht auch die Kommunion empfangen könnten. Das Ärgernis würde zunehmen.

Die heilige Kommunion zu empfangen ist objektiv ein Zeichen der Gemeinschaft mit Christus und daher mit der Kirche. Es bringt öffentlich zur Kenntnis, dass der Empfänger in Einklang mit dem Glauben und den guten Sitten lebt. Jene in einem öffentlichen Zustand der Sünde zur Eucharistie zuzulassen, würde andere zur Schlussfolgerung verleiten, dass die Lehre der Kirche über jene Sünde nicht von ernsthafter Bedeutung sei und die Sünde toleriert werden könne. Dies ist das Wesen des Ärgernisses.

D. Analyse der Vorschläge zur Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens

D-1. Ist für eine gültige Ehe ein authentischer Glaube nötig?

Mitunter wird vorgebracht, bei einem Paar, das in der Kirche ohne eine echte Bindung an den Glauben der Kirche oder ohne ein Verständnis der sakramentalen Dimension der Ehe heiratet (z.B. ein schlecht im Glauben unterrichtetes Paar, die zwar dem Namen nach Katholiken sind, jedoch keinen persönlichen Bezug zum Glauben haben), wäre trotz ihrer gültigen Zustimmung gemäß der katholischen Form eine gewisse Beeinträchtigung im Sakrament als solchen gegeben. Dieses Argument ist aus drei Gründen mit der katholischen Lehre und der pastoralen Praxis unvereinbar:

Erstens lehrt die Kirche, dass zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken (z.B. Orthodoxen oder Protestanten) sakramentale, unauflösbare Ehebande geschlos-

⁵⁸ Vgl. *Gaudium et Spes*, n.25; Johannes Paul II., *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), n.16, und *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), n.36. Über derartige Strukturen und die christliche Ehe und Familie siehe *Familiaris Consortio*, n.81.

⁵⁹ *Familiaris consortio*, n.84.

sen werden können.⁶⁰ In solchen Fällen bekennt der Nichtkatholik den katholischen Glauben *nicht* in seiner vollen Unversehrtheit. In ähnlicher Weise sieht die Kirche bei einem protestantischen Paar, das katholisch wird, ihre Ehe als sakramental und unauflöslich an, auch wenn sie zur Zeit ihrer Eheschließung nicht daran geglaubt haben, dass die Ehe ein Sakrament ist, und sie nur die natürlichen Ziele der Ehe beabsichtigt haben.⁶¹ Doch legt das obige Argument nahe, dass das Bekenntnis des unversehrten katholischen Glaubens für die sakramentale Gültigkeit nötig sei. Dies würde tatsächlich alle gemischten Ehen und die nichtkatholischen Ehen zu nichtsakramentalen machen.

Zweitens würde dieses Argument eine Hauptsäule der sakramentalen Ökonomie untergraben: Gültige Sakramente hängen nicht davon ab, dass der Spender sich im Stand der Gnade befindet (was man letztlich nicht wissen kann), sondern von der korrekten Form und Materie. Die Ehegatten sind die Spender der Ehe. Wenn ihnen der Glaube fehlt, der von der Liebe durchformt ist (d.h. wenn sie sich nicht in einem Zustand der Gnade befinden), dann können sie nicht von den gnadenhaften *Wirkungen* des Sakraments profitieren, doch *ist das Sakrament als solches gültig*, wenn man annimmt, dass sie den gültigen Konsens austauschen und das zu tun beabsichtigen, was die Kirche tut, wie Benedikt XVI. klar gelehrt hat.⁶² Tatsächlich wurde diese Frage im 4. Jh. in der Kontroverse mit den Donatisten gelöst, die ähnlich dem obigen Argument behauptet hatten, dass nicht im Stand der Gnade befindliche Spender die Sakramente nicht gültig spenden könnten.

Drittens würde dieses Argument die ausdrückliche Lehre der Kirche verändern, dass eine gültige Ehe von einer Person nur verlangt, die natürlichen Güter der Ehe zu intendieren. Johannes Paul II. hat erklärt: »Die Kirche verweigert die Feier der Eheschließung demjenigen nicht, der, wenn auch vom übernatürlichen Standpunkt aus ungenügend vorbereitet, ›*bene dispositus*‹ ist, vorausgesetzt, er hat die rechte Absicht, entsprechend der natürlichen Wirklichkeit des Angelegtseins auf die Ehe zu heiraten. Denn man kann nicht neben der natürlichen Ehe ein anderes christliches Ehemodell mit besonderen übernatürlichen Eigenschaften gestalten.«⁶³ Tatsächlich hat Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Rota Romana (2013) direkt auf das Argument geantwortet, dass ein mangelhafter Glaube die Ehe ungültig mache, und er bekräftigte erneut genau die Lehre Johannes Pauls II., dass die Absicht ausreicht, die natürlichen Ziele der Ehe zu verwirklichen.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. Benedikt XIV., *Matrimonia quae in locis* (1741), DH 2515–2520; Codex des kanonischen Rechts, can. 1055 §1, can. 1059.

⁶¹ Siehe *Matrimonia quae in locis*, DH 2517–2518; can. 1099.

⁶² Benedikt XVI., Ansprache an die Rota Romana, 26. Januar 2013: »Der unauflösliche Bund zwischen Mann und Frau erfordert für die Sakramentalität nicht den persönlichen Glauben der Brautleute; erforderlich ist, als notwendige Mindestvoraussetzung, die Intention, das zu tun, was die Kirche tut.« Vgl. can. 1060; KKK 1640.

⁶³ Johannes Paul II., Ansprache an die Rota Romana, 30. Januar 2003; Ansprache an die Rota Romana, 27. Januar 1997.

⁶⁴ Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Rota Romana, 26. Januar 2013.

D-2. Ohne kirchenrechtliche Fachkompetenz und entsprechende Verfahrensweisen können Annullierungen nicht vorgenommen werden.

Der Prozess für die Nichtigkeitserklärung einer Ehe ist nicht einfach irgendeine andere Verfahrensweise. Er ist wesentlich mit der beständigen Lehre der Kirche verbunden, wie diese in can. 1141 zum Ausdruck kommt: »Die *gültige und vollzogene* Ehe kann durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden.« Diesem Canon liegen zwei Ansprachen Pius' XII. vor der Rota Romana sowie vor allem *Gaudium et Spes* 48 zugrunde. Außerdem besitzt die Ehe die Gunst des Rechts: Die Gültigkeit einer Ehe muss solange aufrechterhalten werden, bis das Gegenteil bewiesen ist (vgl. can. 1060). Die Verfahrensweise für die Erklärung der Nichtigkeit der Ehe zielt auf die Erklärung eines juristischen Faktums ab (vgl. can. 1400 §1) und ist eine Suche nach der Wahrheit. Der Richter muss moralische Gewissheit über die Nichtigkeit der Ehe besitzen, um das Urteil zu verkünden (vgl. can. 1608 §1). Die Normen des Codex des kanonischen Rechts sowie der Instruktion *Dignitas connubii*⁶⁵ gewährleisten diese Suche nach der Wahrheit und schützen gegen jenes falsche Mitleid, vor dem der heilige Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in ihren Ansprachen vor der Rota in den Jahren 1990 bzw. 2010 gewarnt haben.

Die beste Garantie dafür, dass Ehefälle sowohl in Gerechtigkeit als auch mit Effizienz bearbeitet werden, stellt die getreue Befolgung der Verfahrens- und Sachnormen des kirchlichen Rechts dar, die wiederum durch ein entsprechendes theologisches Verständnis getragen werden müssen. Dies jedoch hängt von einer angemessenen kanonischen und theologischen Ausbildung der Amtsträger des Gerichtes ab, die mit der Kirche eines Sinnes sein müssen (»sentire cum Ecclesia«).

Oftmals ist das Fehlen dieser grundlegenden Voraussetzungen eine Hauptursache von Schwierigkeiten mit dem Nichtigkeitsprozess. Beispielsweise wird die Römische Rota manchmal kritisiert, weil sie Jahre brauche, um Fälle zu entscheiden, doch entsteht das Problem für gewöhnlich in Gerichtshöfen der ersten Instanz, wo Fälle nicht entsprechend angeordnet und die Verfahrensweisen nicht eingehalten worden sind. Es ist äußerst schwierig (wenn nicht unmöglich), auf einer höheren Ebene das zu korrigieren, was in der ersten Instanz nicht entsprechend ausgeführt worden ist. Grundlegende Ausbildung und fortdauernde Weiterbildung sind daher ein Schlüssel zu einem gut ablaufenden Verfahren. Eben deshalb müssen die Amtsträger des Gerichtes einen akademischen Grad im Kirchenrecht besitzen (vgl. can. 1420 §4, 1421 §3 und 1435). Außerdem benötigen die Amtsträger des Gerichts ausreichende Zeit, um sich den Fällen zu widmen, die ihnen zugeteilt werden, und sollten nicht mit anderen zeitraubenden Aufgaben überlastet sein.

Wenn Fälle entsprechend angegangen werden, ist das Erfordernis eines zweifach gleichlautenden Urteilspruches kein Hindernis, sondern eine Garantie der Gerechtigkeit. Die Verfahrensweise ist ziemlich einfach, und die verpflichtende Überprüfung der erstinstanzlichen Entscheidung ist ein praktischer Anreiz für den Gerichtshof erster Instanz, sich sorgfältig an das Gesetz zu halten. Eine Abschaffung dieser zwei-

⁶⁵ Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte, Instruktion *Dignitas Connubii*, die von den diözesanen und interdiözesanen Gerichten bei Ehenichtigkeitsverfahren zu beachten ist (2005).

tinstanzlichen Überprüfung würde sicher zu einem Qualitätsverlust beim Gerichtshof erster Instanz führen.

Häufig wird ein pastoraler Ansatz als Gegensatz zu einem kirchenrechtlichen gesehen. Dies ist eine falsche Alternative. Benedikt XVI. ermunterte die Seminaristen: »Lernt aber auch, das Kirchenrecht in seiner inneren Notwendigkeit und in seinen praktischen Anwendungsformen zu verstehen und – ich wage es zu sagen – zu lieben: Eine Gesellschaft ohne Recht wäre eine rechtlose Gesellschaft. Recht ist die Bedingung der Liebe.«⁶⁶ Eine kirchenrechtliche Herangehensweise ist dem Wesen nach pastoral, da sie die in Wahrheit notwendigen Bedingungen zur Veränderung der Herzen festhält. Wo dies nicht geschieht, wird das Kirchenrecht als solches missverstanden. Unglücklicherweise führt das, was oft ein pastoraler Ansatz genannt wird, zu willkürlichen und daher ungerechten Entscheidungen. Dies ist die unmittelbar drohende Gefahr dabei, wenn man erwägt, die vom Gesetz aufgezeigten Verfahrensweisen aufzugeben.

D-3. Die Unmöglichkeit von subjektiven oder personalisierten Urteilen in Ehefällen

Könnte ein mehr pastoraler Ansatz in Ehenichtigkeitsfällen ein rechtliches Verfahren ersetzen? Manchmal wird behauptet, das gegenwärtige kirchenrechtliche Verfahren sei unpersönlich, bürokratisch und ohne Gespür für die einzigartige personale Dimension bestimmter Situationen. Außerdem sind einige der Geschiedenen und Wiederverheirateten in ihrem Gewissen subjektiv davon überzeugt, dass ihre frühere Ehe ungültig war. Ihr Seelsorger mag dem beistimmen. Warum sollte man in solchen Fällen nicht eine Feststellung der Nichtigkeit in einem persönlichen Urteil erlauben, bei welchem die jeweilige Person und ihr Seelsorger beteiligt wären oder auch ein Priester, der als spezieller Bischofsvikar für derartige Angelegenheiten ernannt wäre?

Hinter diesen Fragen steht eine lange Geschichte. Während der Reformation schlugen verschiedene Protestanten vor, man könne sich in manchen Fällen scheiden lassen, wenn ein Scheidungsdekret durch staatliche Autoritäten ausgefolgt würde, und zwar unabhängig von den Gerichten der Kirche. Das Konzil von Trient verurteilte diese Auffassung: »Wer sagt, Eheangelegenheiten gehörten nicht vor kirchliche Richter: der sei mit dem Anathema belegt.«⁶⁷ Papst Pius VI. stellte später klar, dass derartige Fälle ausschließlich den Kirchengerichten zugehören, da die sakramentale Gültigkeit auf dem Spiel steht.⁶⁸ Das jüngste Lehramt hat in definitiver Weise subjektive Lösungen bei Ehenichtigkeitsfällen (z.B. eine »Lösung im forum internum«) ausgeschlossen.⁶⁹

⁶⁶ Benedikt XVI., Brief an die Seminaristen, 18. Oktober 2010, in: AAS 102 (2010) 796; englische Übersetzung in: *Origins* 40/21 (28. Oktober 2010) 323–324.

⁶⁷ Konzil von Trient, can. 12 über die Ehe (1563), DH 1812.

⁶⁸ Pius VI., *Deessemus nobis* (1788), DH 2598.

⁶⁹ Daher hat die Kongregation für die Glaubenslehre mit der ausdrücklichen Approbation von Papst Johannes Paul II. im Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994 eine »Lösung im forum internum« bei Nichtigkeitsverfahren ausgeschlossen, in: AAS 86 (1994) 974–979. Siehe auch: Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten, Erklärung über die Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene, 24. Juni 2000, in: *Origins* 30/11 (17. August 2000) 174–175.

Warum können Entscheidungen über jemandes Freiheit zu heiraten nicht in einem privaten Verfahren entschieden werden? Erstens ist die Ehe auch auf natürlicher Ebene ein dauerhafter, öffentlicher Akt zwischen einem Mann und einer Frau, welcher eine Familie begründet, das Fundament der Gesellschaft. Es gibt daher keine »rein privaten« oder »rein internen« Lösungen für Ehefälle. Zweitens ist die Ehe zwischen zwei getauften Personen ein Sakrament. Der Empfang eines jeden Sakraments ist ein kirchlicher Akt und niemals gänzlich privat. Und es kommt der Kirche zu, nach objektiven Kriterien die Gültigkeit der Sakramente zu beurteilen.

Außerdem könnte die Durchführung eines personalisierten Verfahrens leicht Ungerechtigkeit bewirken. Man denke an einen Ehemann, der sich der Versuchung zum Ehebruch ausgesetzt weiß. Er könnte ein privates Urteil fällen, das sich auf einem irrigen Gewissen gründet, dass seine Ehe ungültig war und dass er frei wäre sich scheiden zu lassen und sogar die zweite Frau zu heiraten. Sein Seelsorger könnte die ganze Wahrheit nicht in Erfahrung bringen, ohne eine Untersuchung durchzuführen, wofür ein gewisses Verfahren nötig wäre. Genau dies ist die Aufgabe eines Ehegerichts, welches besser in der Lage ist, dies mit den entsprechenden Schutzvorkehrungen für alle durchzuführen. Zudem haben die Ehefrau und die Familie des Mannes Rechte, welche die Kirche in Gerechtigkeit hochzuhalten hat. Gerade das Beiseitelassen der Folgen für die Unversehrtheit des Sakraments, indem man erlaubt, dass ein irriges Urteil aus einem privaten Verfahren hervorgeht, würde seiner Ehefrau, seinen Kindern und tatsächlich der ganzen Gemeinschaft schweren Schaden zufügen.

Schließlich würde Unordnung daraus entstehen. Wenn ein Priester eine »Lösung« verweigert, jedoch ein anderer diese gutheißt, oder wenn ein Paar, das nicht als verheiratet bekannt ist, dennoch handelt, als ob es dies wäre, würde das Leben der Kirche durch Verwirrung und Ärgernis geschädigt werden.

E. Elemente eines positiven Vorschlags für die bevorstehenden Synoden

Die Lehrinhalte der Kirche bezüglich Ehe, Sexualität und die Tugend der Keuschheit kommen von Christus und den Aposteln; sie sind beständig. Sie können nicht verändert werden, doch besteht immer die Notwendigkeit, sie neu auszusprechen. Angesichts der Krise von Ehe und Familie in unserer Zeit ist diese Aufgabe besonders dringend. Zu diesem Zweck scheinen uns die folgenden Punkte erfolgversprechend:

Erstens: Die Erneuerung und Vertiefung des Verständnisses und der Praxis der Tugend der Keuschheit wäre ein wichtiger positiver Schritt hin zu einer Wiederherstellung des Familienlebens. Es gibt eine nachweisbare Krise der Keuschheit in der gegenwärtigen Welt, und sie spielt keine geringe Rolle in der Krise der Ehe und des Familienlebens. Die säkulare Kultur von heute missversteht den Inhalt dieser Tugend und bezweifelt, dass sie gelebt werden kann. Freilich trifft dies sogar für einige kirchliche Ehepaare und für einige Mitglieder des Klerus zu, wie jüngste Skandale offenbaren. Eine Verteidigung, Erklärung und Unterweisung im Hinblick auf die Praxis und die Freiheit des Lebens in Keuschheit – und auch eine »Anthropologie der Keuschheit« – wären ein bedeutender Beitrag. Die Epidemie der Pornographie und

die Gefahr, die sie für die Familie darstellt, anzusprechen sowie jenen, die von dieser Seuche betroffen sind, praktische Empfehlungen für eine pastorale Antwort zu geben, wäre ebenfalls von großem Wert.

Zweitens wäre es wertvoll, auf neue Weise die verwandelnde Liebe und Barmherzigkeit Gottes anzusprechen, die nicht mit der Vergebung vergangener Schuld endet, sondern die Person von innen her umwandelt, so dass sie frei von Laster und Sünde leben kann. Dass Gottes Gnade nicht nur vergibt, sondern ihren Empfänger heilt und erhöht, ist ein klassisches Kennzeichen der katholischen Lehre. Die Erklärung, wie sich dies in den einzelnen Sakramenten vollzieht (besonders in Ehe, Buße und Eucharistie), die Neubelebung der diesbezüglichen Katechese und die Ermutigung zu einer Praxis des regelmäßigen und würdigen Empfangs dieser Sakramente (besonders der Buße, ohne die es schwierig ist, Laster auszurotten und Tugenden zu kultivieren) wäre ein weiterer erwägenswerter Schritt nach vorne.

Diese frohe Botschaft über die Gnade und die Barmherzigkeit ist eine Dimension der vollen Wahrheit über die Ehe. Wenn das Evangelium mit Liebe und Hoffnung verkündet wird, hat seine Wahrheit die Kraft, den Zuhörer zur Begegnung mit Jesus selbst und zur Umwandlung durch seine Gnade zu führen. Die von Christus gelehrt Wahrheit, einschließlich der Wahrheit über die menschliche Sexualität, befreit den Sünder und öffnet durch die Gnade einen Ausweg, einen Pfad der Hoffnung.

Drittens: Im Hinblick auf die Geschiedenen und Wiederverheirateten könnte die Synode in Erfahrung bringen, wie pastorale Strukturen zu erstellen sind, um im Konkreten die Lehre von *Familiaris Consortio* umzusetzen. Die Geschiedenen und Wiederverheirateten »sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Messopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen. Die Kirche soll für sie beten, ihnen Mut machen, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken.«⁷⁰ Was kann auf der Ebene der Diözese und der Pfarre getan werden, um eine tiefere pastorale Sorge für jene zu fördern, die in einer solchen Situation leben? Die Kommunion anzubieten ist in einem gewissen Sinn sowohl zu viel als auch zu wenig. Die Wahrheit über die Situation muss anerkannt werden, und zwar in Anteilnahme und Barmherzigkeit, aber ebenso in Wahrheit, Gebet und Geduld.

Viertens bedarf es vielerorts einer verstärkten Vorbereitung auf die Ehe. Solide Ehen zu begründen hängt wahrhaft auch ab von einer guten Vorbereitung auf die Sakramente der Buße, der heiligen Kommunion und der Firmung. Die Erneuerung und Intensivierung der sakramentalen Vorbereitung wäre eine große Hilfe.

Fünftens ist es nötig, die Ehegerichte der ersten Instanz zu stärken. Sie leisten einen wesentlichen Dienst, der nicht an andere übertragen werden kann, ohne damit noch größere Probleme zu verursachen. Die Amtsträger dieser Gerichte brauchen eine angemessene kirchenrechtliche und theologische Ausbildung und sollten einem

⁷⁰ *Familiaris Consortio*, n.84.

regelmäßigen Programm der Weiterbildung unterliegen (wie dies bei bürgerlichen Anwälten üblich ist). Die Gerichtshöfe brauchen ausreichend Personal und eine angemessene Unterstützung, damit Fälle ohne Verzug behandelt werden können und zugleich die Einhaltung der soliden kirchenrechtlichen Normen und Verfahrensweisen gegeben ist. Jene Personen, die an den Gerichtshöfen tätig sind, bedürfen ausreichender Zeit, um ihre Pflichten auszuüben und sollten nicht mit anderen zeitraubenden Aufgaben belastend werden.

Schließlich könnte die Synode neu zum Ausdruck bringen, warum die Lehrverkündigung der Kirche über Ehe und Sexualität nichts zu tun hat mit Vorurteil, Heuchelei oder der Verurteilung von Personen, sondern vielmehr auf das echte Wohl aller abzielt. Dies ist besonders nötig in Bezug auf die Homosexualität, da sich viele Katholiken gegenwärtig einem immensen Druck ausgesetzt sehen, sich einem säkularen und permissiven Ethos anzugleichen, das jeden Widerstand gegen Homosexualität als unvernünftig ansieht.⁷¹ Die klare Darlegung der Wahrheit des natürlichen Sittengesetzes in Beziehung zur allgemeinen Berufung zur christlichen Liebe würde der Familie eine Unterstützung gegenüber den machtvollen destabilisierenden Strömungen anbieten, die vielerorts die Oberhand gewinnen.

Schluss

Zu jeder Zeit erfährt die Kirche die Hilfe des Heiligen Geistes, der ihr von Christus selbst verheißen worden ist (vgl. Joh 15,26). Immer wenn sich die Kirche in ihrer Evangelisierung großen Herausforderungen gegenüberstellt, weiß sie daher auch, dass Gott bereit ist, ihr die für ihre Sendung benötigten Gnaden zu verleihen. Viele unserer Zeitgenossen befinden sich inmitten großen Leids. Die sexuelle Revolution hat Millionen von Opfern verursacht. Sie haben tiefe Wunden, die schwer zu heilen sind. So herausfordernd diese Situation ist, stellt sie doch auch eine wichtige apostolische Chance für die Kirche dar. Die Menschen besitzen oft ein Bewusstsein ihres Versagens und auch ihrer Schuld, doch nicht des Heilmittels, welches durch die Gnade und Barmherzigkeit Christi angeboten wird. Nur das Evangelium kann die Sehnsüchte des menschlichen Herzens wahrhaft erfüllen und die tiefsten Wunden heilen, die heute in unserer Kultur vorhanden sind.

Es kann schwer sein, die Lehre der Kirche über Ehe, Scheidung, menschliche Sexualität und Keuschheit anzunehmen. Christus selber sah das, als er sie verkündigte. Diese Wahrheit bringt jedoch eine authentische Botschaft der Freiheit und Hoffnung mit sich: Es gibt einen Ausweg aus Laster und Sünde. Es gibt einen Weg nach vorne, der zu Glück und Liebe hinführt. Indem die Kirche diese Wahrheiten in Erinnerung ruft, hat sie Grund dazu, die Aufgabe der Evangelisierung in unserer eigenen Zeit mit Freude und Hoffnung anzunehmen.

⁷¹ Das Angebot praktischer Pläne für eine angemessene pastorale Betreuung von Personen mit homosexuellen Neigungen würde ebenfalls von großem Wert sein.

»Dulden, was an sich unmöglich ist«¹

Kritische Anfragen an Walter Kardinal Kaspers Buch »Das Evangelium von der Familie«

Norbert und Renate Martin, Vallendar

Das Referat von Kardinal Kasper, das er in Rom Ende Februar 2014 vor dem außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle gehalten hat, liegt nun in einer erweiterten Buchform vor. Seine Ausführungen sollten eine theologische Grundlage geben und eine theologisch begründete pastorale Diskussion einleiten für den Weg auf die im Herbst 2014 und dann 2015 stattfindende Bischofssynode mit dem Thema »Pastorale Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung« (Seite 7).

Nimmt man den reinen Vortragstext von Rom ohne die in der Druckversion später zugefügten Teile (Vor- und Nachwort), so ist zwar nur eins der fünf Kapitel dem Problem der sogenannten »wiederverheirateten Geschiedenen«² gewidmet, aber zusammen mit den beiden Exkursen und der abschließenden Stellungnahme macht dies nahezu 40 Prozent des Vortrags aus – ein Indiz, dass hier der Schwerpunkt und die besonderen Probleme der Ausführungen des Autors liegen.

Kardinal Kasper stößt nicht nur – wie Seite 8 angekündigt – Fragen an; seine Sympathie für z. T. weitgehende neue Lösungen wird in seinen Vorschläge an die Synode überall deutlich. So wird das Buch (und hat es auch schon) mit Sicherheit zu kontroversen Diskussionen nicht nur in der kirchlichen Öffentlichkeit führen. Dabei wird deutlich, dass seine Lösungsvorschläge für die einen zu weit, für andere nicht weit genug gehen.

Nun ist es in der momentanen Polarisierung gut, dass die Probleme nicht unter der Decke bleiben und dort wie ein Entzündungsherd weiter schwelen, sondern offen gelegt werden, damit die dafür verantwortlichen Instanzen – die Synode und zuletzt der Papst – zu einer klärenden Entscheidung kommen und (hoffentlich) wieder eine Beruhigung eintritt. Offensichtlich ist dies auch die Absicht von Papst Franziskus mit seiner Unterstützung des Vortrags vor dem Kardinalskollegium.

¹ Walter Kardinal Kasper: Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg 2014, S. 64. Wenn im Folgenden lediglich auf eine Seitenzahl dieses Textes verwiesen wird, steht dies direkt in Klammern im Text.

² Es wird hier der Kürze halber die im weltlichen Sprachgebrauch übliche Bezeichnung benutzt. Korrekt sind damit die in einer gültigen sakramentalen Ehe lebenden Christen gemeint, die nach einer zivilen Scheidung wieder standesamtlich mit einem zweiten Partner zusammen leben. Kirchlich gesprochen leben sie damit in einem unaufhebbaren Widerspruch zu ihrer weiter geltenden weil unauflösbaren sakramentalen Ehe. Im Folgenden sind mit »wiederverheiratete Geschiedene« nur diese Personen gemeint.

Der Ansatz von 1977

Um Kardinal Kasper zu verstehen, muss man ein wenig in die Geschichte zurück gehen. Seit vielen Jahren schon hat er sich mit der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen befasst. Bereits als Universitätsprofessor behandelt er in einem Buch von 1977 am Schluss, nachdem er die katholische Lehre zur Ehe kenntnisreich dargelegt hat, in dem Kapitel »Gegenwärtige pastorale Probleme«³ auch die viel und kontrovers diskutierte Frage der Zulassung zu den Sakramenten. Er fragt, »wie eine zu Lebzeiten des ersten Ehepartners bürgerlich geschlossene *Zweitehe theologisch zu werten ist*«⁴ (kursiv im Original).

Zunächst ist dazu festzuhalten, dass man gemäß der Lehre der katholischen Kirche nicht von einer »Zweitehe« sprechen kann, denn das wäre eine unkritische Übernahme bürgerlich-säkularer Sprache; und dass »*eine solche Ehe auch an der geistlichen Dimension des kirchlichen Lebens teilnehmen*« (wieder kursiv) soll⁵, ist eine zumindest gewagte These, denn diese »Eheleute« lebten (wenn die Ehe denn vollzogen wird) in Bezug auf die weiter geltende sakramentale (»Erst«)Ehe in einem permanenten Ehebruch. Wenn einer der Partner von einer christlichen Glaubenshaltung inspiriert am kirchlichen Leben seiner Gemeinde teilnimmt, dann hat das für diese Person sicher eine »geistliche Dimension«, aber ein illegitimes Zusammenleben als »Ehe« scheint damit nur schwer kombinierbar zu sein.

Schon in diesem Buch von 1977 schlägt der Autor eine Zulassung zu den Sakramenten unter drei Bedingungen vor, die jetzt – mehr oder weniger wörtlich – in seinem römischen Vortrag wieder auftauchen:

- »1. wenn begangene Schuld bereut und nach Kräften gutgemacht,
2. wenn alles Menschenmögliche getan wurde, um zu einer Versöhnung mit dem ersten Partner zu kommen, und
3. wenn die zweite Ehe zu einer sittlich verpflichtenden Bindung geworden ist, die nicht ohne neues Unrecht wieder gelöst werden kann«⁶.

Am Schluss taucht dann die problematische Formel von »jenseits von Rigorismus und Laxismus«⁷ auf, gemessen an denen dann der Lösungsvorschlag Kaspers die gesunde Mitte darstellen soll. Diesen Gegensatz von Rigorismus und Laxismus benutzt der Autor als Matrix für seinen neuen Lösungsvorschlag (der also schon 37 Jahre alt ist) auch mehrmals in seinem römischen Vortrag – darauf wird noch zurückzukommen sein.

³ Walter Kasper: Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, S. 73 ff.

Es sei an dieser Stelle ausdrücklich vermerkt, dass Kasper schon damals aus einer tiefen pastoralen Verantwortung und persönlichen Wertschätzung der Ehe heraus die von ihm vorgeschlagenen Lösungen vertreten hat. Hintergrund sind wohl schmerzliche Erfahrungen vom »Scheitern« christlicher Ehen, die er im Rahmen von Beratungen und Beichtgesprächen gemacht hat, sowie ganz allgemein das bedrohliche zahlenmäßige Anwachsen der Scheidungsziffern in den Industrieländern.

Diese seine verständliche Sorge um die Zukunft von Familie und Kirche kann allerdings nicht davon dispensieren, seine Position, seine Lösungsvorschläge und Argumente kritisch zu prüfen und sachlich-argumentativ zu hinterfragen.

⁴ Ebd. S. 77.

⁵ S. 78.

⁶ Ebd. S. 82.

⁷ S. 83.

*Das Hirtenwort der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz
von 1993*

In seinem Buch von 1977 schreibt Kasper, dass die ganze Frage der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedene zu den Sakramenten »nur in Übereinstimmung mit der Gesamtkirche getroffen werden kann«. ⁸

Von dieser Aussage ging er als Bischof von Rottenburg-Stuttgart 1993 selbst ab, als er zusammen mit den Bischöfen Saier (Freiburg) und Lehmann (Mainz) ein Hirten Schreiben veröffentlichte ⁹, in dem ohne diese »Übereinstimmung mit der Gesamtkirche« vorgeschlagen wird, dass »ein seelsorgerliches Gespräch den Betroffenen (i. e. solchen, die subjektiv davon überzeugt sind, dass ihre sakramentale Ehe ungültig ist, NRM) helfen (kann), zu einer persönlich verantworteten Gewissensentscheidung zu finden, die von der Kirche und der Gemeinde zu respektieren ist.« ¹⁰ Auch hier taucht die Formel »Rigorismus und Laxismus« unter den Worten »übertriebene Strenge noch schwächliche Nachgiebigkeit« auf. Aus dem gesamten Zusammenhang kann man nur folgern, dass mit der »übertriebenen Strenge« (Rigorismus) die geltende Lehre der Kirche gemeint ist.

Der Vorstoß der drei oberrheinischen Bischöfe wurde damals von Rom umgehend und unmissverständlich als mit der Lehre der Kirche unvereinbar zurückgewiesen.

Der Vortrag vor dem Konsistorium 2014

Das jahrzehntelange Festhalten an seiner Position fand nun seinen Höhepunkt in der Möglichkeit, die Kardinal Kasper geboten wurde, sie vor dem Kardinalskollegium mit weltweitem Echo zu vertreten.

Inhalt und Aufbau seines Vortrages

Im Vorwort betont der Autor, dass drängende pastorale Fragen nur im Gesamtzusammenhang des Evangeliums als einer Frohbotschaft behandelt werden können und seine Absicht nicht sei, Antworten der Synode vorweg zu nehmen. Vielmehr wolle er nur Fragen anstoßen und Grundlagen dafür bereitstellen.

Diese werden nach der Einleitung »Das Evangelium von der Familie neu entdecken« im ersten Teil (die Kapitel 1 – 4) kenntnisreich und ansprechend dargelegt. Es ist eine stringente Kurzfassung zur katholischen Ehelehre, in die wesentliche Dokumente der Kirche eingeflossen sind (2. Vatikanisches Konzil, Familiaris consortio, Katechismus der Katholischen Kirche u. a.).

⁸ Ebd.

⁹ »Gemeinsames Hirten Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen«. Freiburg u. a. (10. 07.) 1993.

¹⁰ Ebd. S. 5.

Im ersten Kapitel wird die Familie in der Schöpfungsordnung dargestellt.¹¹

In einem zweiten Kapitel werden die Strukturen der Sünde im Leben der Familie kenntnisreich behandelt.

Eindrucksvolle Worte findet der Autor über die Bedeutung des Glaubens für die Ehe als Sakrament und als Grundlage für ein christliches Familienleben. Die Tatsache, dass wir heute in einem säkularen Umbruch stehen, in dem viele Brautleute als »getaufte Heiden« ohne entsprechenden Glauben das Ehesakrament von der Kirche begehren, fordert einen radikaler Neuanfang der Ehepastoral, um späteren Scheidungen zuvor zu kommen.

Von der Familie in der Schöpfungsordnung über eine realistische Darstellung der »Strukturen der Sünde« im Familienleben und der Wiederherstellung der ursprünglichen Idee von Ehe und Familie in der Erlösungsordnung durch Christus (drittes Kapitel) führt der Gedankengang zur Familie als Hauskirche (viertes Kapitel).

Dazu liefern die Worte des Apostels Paulus im Epheser- und Galaterbrief und ihre Interpretation durch das 2. Vatikanische Konzil sowie durch Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«¹² die Matrix. Denn wenn der sakramentale Ehebund von Mann und Frau, in dem sie »ein Fleisch« werden, ein Realsymbol für den in Christus erfüllten Bund Gottes mit seinem Volk, ein Realsymbol des Verhältnisses Christi zu seine Kirche, ja sogar eine realsymbolische Darstellung der innertrinitarischen *communio* ist (Seite 40 f.), dann wird das Wort Christi sofort einsichtig: »Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen«.

Die Theologie und Praxis der Hauskirche ist für Kardinal Kasper ein zentrales Anliegen. Er sieht darin den Angelpunkt einer zukunftsorientierten Ehe- und Familienpastoral im Sinne der Neuevangelisierung.

Auf diesem Hintergrund nun steht die Kirche angesichts der drängenden pastoralen Probleme, besonders der stetig anwachsenden Welle der Ehescheidungen, vor einer schier unlösbaren Aufgabe: dem »Problem der wiederverheiratet Geschiedenen« (fünftes Kapitel). Dabei »kann es eine generelle Lösung für alle Fälle nicht geben« (Seite 57 f.), und es ist »keine Lösung neben oder entgegen dem Wort Jesu« möglich (Seite 16).

Aufgabe der kommenden Synode sei es nun, in Treue zur bisherigen Lehre der Kirche, aber mit der Barmherzigkeit des Hirten, der dem verlorenen Schaf nachgeht,

¹¹ S. 17ff. Man kann dem Autor in allem zustimmen; an einer Stelle allerdings behandelt er die verantwortliche Elternschaft, wie sie in Papst Pauls VI. Enzyklika »*Humanae vitae*« (1968) und »*Familiaris consortio*« (1981, Nr. 29 und 31f) dargelegt wird. Wenn er an dieser Stelle sagt, dass die konkrete Verwirklichung der verantwortlichen Elternschaft »der Verantwortung von Mann und Frau anvertraut« sei und dabei behauptet, dass man von deren (HV und FC) »personalem Gesamtansatz sie in diesem ganzheitlichen Sinne interpretieren darf«, so kann man das richtig verstehen. Es könnte allerdings auch so gemeint sein und interpretiert werden, dass es die damalige dialektische Verfälschung dieser Dokumente durch den Moraltheologen Franz Böckle wiedergibt, der sinnwidrig behauptete, man müsse die Unerlaubtheit der Benutzung kontrazeptiven Mittel (z. B. der »Pille«) nicht vom einzelnen Akt her sehen (da sei sie im Sinne des Proportionalismus erlaubt), sondern von »der Ehe in ihrer Ganzheit«; vgl. dazu den Kommentar von Franz Böckle zu »*Familiaris consortio*« in: *Dem Leben dienen*, Freiburg 1982, S. 167–203, bes. S. 169f, 184–190.

¹² Dieses Dokument stellt das nachsynodale Schreiben Papst Johannes Pauls II. zur Familiensynode 1980 dar. Es gilt allgemein als das umfassendste kirchliche Lehrschreiben zu Ehe und Familie, eine »Summa«, in der bisherigen Geschichte der Kirche. Es basiert auf den sog. »propositiones«, den zusammenfassenden Schlussthesen der Synode, die mit überwältigender Mehrheit von den Synodenvätern verabschiedet wurden.

nach neuen und bisher auch nicht genügend bedachten Wegen zu suchen, um das Problem einer Klärung zuzuführen, besonders hinsichtlich der Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie.

Seine Positionen thesenartig zusammengefasst

Die kenntnisreichen und differenzierten Überlegungen von Kardinal Kasper können hier nicht in allen Facetten und subtilen Ausführungen dargelegt werden, in denen er auch die geschichtliche Entwicklung des Problems bis heute beleuchtet.

Zusammengefasst werden aber folgende Positionen deutlich:

1. Eine generelle Lösung der Frage für alle Fälle ist nicht möglich. Jeder Fall stellt eine individuelle Situation dar, die eine sorgfältige Unterscheidung verlangt (Seite 57 f. und 65).

2. Eine Problemlösung scheint numerisch nur in einer geringen Anzahl spezieller Fälle möglich; es gibt also keine Lösung der großen Zahlen (Seite 66).

3. Eine autonome Entscheidung betroffener Eheleute allein aufgrund ihrer persönlichen Gewissensüberzeugung über die Ungültigkeit ihrer Ehe liegt nicht in ihrem subjektiven Ermessen (Seite 59).¹³

4. Der gerichtliche Instanzenweg der Ungültigkeitsverfahren des Kirchenrechts hat sich geschichtlich entwickelt und kann sich weiterentwickeln. Wäre es möglich – so fragt der Autor –, dass neben einer generellen Vereinfachung und Beschleunigung der Annullierungsverfahren auch ein Vorgehen treten kann derart, dass in Fällen, wie in 3. dargelegt (subjektive Gewissensüberzeugung), andere mehr geistliche und pastorale Verfahren treten könnten, z. B. durch die Begleitung eines theologisch besonders qualifizierten und pastoral erfahrenen Priesters als Pönitentiar, der vom Bischof eigens für solche Fälle ernannt wird (Seite 59)?

5. Gäbe es vielleicht neue Möglichkeiten, auch bei gültigen, vollzogenen Ehen, die zivil geschieden wurden, Wiederverheirateten den Zugang zu den Sakramenten zu ermöglichen? Könnte man dafür auf die (umstrittene) kanonische Bußpraxis der frühen Kirche (siehe Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, ansatzweise auch bei Augustinus) zurückgreifen, die bei aller vorsichtigen Interpretation der Texte zwar keine zweite Ehe, aber die Teilnahme an der Kommunion zu erlauben scheinen und so aus pastoralen Gründen – und um Schlimmeres zu verhüten – »dulden was unmöglich ist«. ¹⁴ Denn: »Der Weg der Vergebung ist für Umkehrende möglich – wenn für den Mörder, dann

¹³ Damit scheint eine Lösung nach der umstrittenen »pastoralen Handreichung« der Erzdiözese Freiburg obsolet.

¹⁴ Ebd. S. 63f., auch S. 73–77. Was den Rückgriff auf die frühkirchliche Praxis der Väterzeit angeht, so sind diese Thesen umstritten, bzw. widerlegt. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Kaspers Vortrag von Juan José Pérez-Soba, Professor des »Instituts Johannes Paul II.« an der Lateranuniversität in seinem Interview »Tiefgründigster Interpret des Konzils« (gemeint ist Johannes Paul II.), in: »Die Tagespost« vom 13. 3. 2014, S. 5: »Diese Einseitigkeit (des Vortrags) wird auch schon ganz klar offensichtlich in der Art und Weise, in der die Lehre der Kirchenväter zu diesem Punkt dargestellt wird. Es ist unmöglich zu lesen, was Cereti in seinem Buch über den 8. Kanon des Konzils von Nicäa schreibt – ein Buch, das der Kardinal zweimal ausdrücklich zitiert und einmal implizit voraussetzt –, ohne sich der Unhaltbarkeit der dort vorgetragenen Behauptungen bewusst zu werden, wie es Patrologen von höchster Autorität aufgezeigt haben.«

auch für den Ehebrecher« (Seite 65). Und so stellt der Autor die entscheidende Frage: »Ist dieser Weg ... auch der Weg, den wir in unserer Frage gehen können?« (ebd.)

Der Autor listet nun sechs Bedingungen auf, unter denen ihm dieser Weg gangbar erscheint:

1. Der geschiedene Wiederverheiratete bereut, dass er in der ersten Ehe versagt hat;
2. die Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe sind geklärt;
3. ein Zurück zur ersten Ehe ist definitiv ausgeschlossen;
4. die in der zweiten zivilen Ehe eingegangenen Verbindlichkeiten sind nicht ohne neue Schuld zu lösen;
5. er bemüht sich nach besten Kräften, die zweite zivile Ehe aus dem Glauben zu leben und seine Kinder im Glauben zu erziehen;
6. er hat Verlangen nach den Sakramenten als Quelle der Kraft in seiner Situation.

»Müssen oder können wir ihm dann nach einer Zeit der Neuorientierung das Sakrament der Buße und die Kommunion verweigern?« (Seite 66)

Es ist wichtig festzuhalten, dass dieser Weg dem Autor nur für einen kleinen Teil derer möglich erscheint, die an den Sakramenten ehrlich interessiert sind. Voraussetzungen dazu sind für ihn dabei die Kunst der *discretio* (geistliche Unterscheidungsfähigkeit) und der *Epikie* (pastorale Klugheit und Weisheit, ein Weg der verantworteten Mitte und des rechten Maßes im Einzelfall).

Diesen Entwurf einer Lösung abschließend, äußert der Autor die Hoffnung, dass die kommende Synode auf diesem Weg eine Antwort finden werde.¹⁵

Nach einem kurzen Schlusskapitel folgen noch zwei Exkurse und eine abschließende Stellungnahme:

Im ersten Exkurs (S. 70–72) wird erklärt, dass es bei der kirchlichen Hochzeit heute vielen nur um das festliche Ambiente gehe. Deshalb müsse man vor der kirchlichen Trauung eine gründliche Katechese einführen.

Im zweiten Exkurs (S. 73–77) kommt er nochmals etwas ausführlicher auf die frühkirchliche Praxis zu sprechen.

In der abschließenden Stellungnahme (S. 78–85) nennt der Autor drei Punkte:

1. Niemand stellt die Unauflöslichkeit der sakramentalen, gültigen Ehe in Frage. Aber man muss das Wort Jesu im Gesamtzusammenhang seiner Botschaft vom Reich

¹⁵ Da diese Antwort auf dem Hintergrund der von Kardinal Kasper genannten sechs Kriterien gefunden werden soll, muss man fragen, wie weit sie von einer dafür zuständigen Instanz objektiv festgestellt werden können bzw. »interpretationsfähig« sind, ob sie »justiziabel« sind und wie groß die Gefahr eines möglichen Missbrauchs ist. Das sind angesichts der Tatsache, dass heute schon – entgegen der Lehre – die Praxis der Kommunionzulassung wiederverheirateter Geschiedener seitens mancher Priester verbreitet ist, keine überflüssigen Fragen. Auch Kardinal Kasper stellt fest, »dieser Zwiespalt zwischen der offiziellen Ordnung und der stillschweigenden Praxis vor Ort ist keine gute Situation« (S. 92). Ob die eine subjektiv weit gefächerte Interpretation zulassenden Kriterien 1–6 diesen Zwiespalt schließen können, sei dahingestellt. Schon einmal haben wir in der Kirche in Deutschland erlebt, wie durch eine pastoral weichgespülte Interpretation von klaren Aussagen einer Enzyklika eine »kleine Zahl« von Sonderfällen (kasuistisch interpretiert) zu einer Lawine anwuchs; vgl. die Behandlung von »*Humanae vitae*« durch die »Königsteiner Erklärung« und die Folgen, die sich daraus ergaben.

Auch die Kategorie der »Barmherzigkeit« ist dabei (nicht in ihrer theologischen, wohl aber in ihrer »psychologischen« Dimension) zu bedenken. Man kann das an der Abtreibungs- und Euthanasiedebatte der letzten Jahrzehnte kritisch verfolgen.

und von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes sehen. Dabei sei die Barmherzigkeit das hermeneutische Prinzip für die Auslegung der Wahrheit.

2. Nochmals wird die Methode der Epikie als Lösung für einzelne Fälle, nicht für die breite Masse, erläutert.

3. Die Synode wird nicht alle Erwartungen erfüllen können. Aber wenn sie nur alte Antworten wiederholen würde, könnte das zu schlimmen Enttäuschungen führen. Deshalb sollte sie die Tür wenigstens einen Spalt weit öffnen und ein Signal der Hoffnung geben, sonst wird die Situation nachher schlimmer sein als vorher.

In einem Nachwort »Was können wir tun?« ermutigt der Autor zu einer Lösung der kleinen Schritte. Ein Schritt besteht in der Erneuerung einer pastoralen Spiritualität unter Einbezug einer klugen Epikie. In einem weiteren Schritt müssten die vorgelegten anthropologischen und geistlichen Überlegungen institutionell umgesetzt werden. Und schließlich sollte die Synode den Zwiespalt zwischen der offiziellen Lehre und der davon abweichenden und stillschweigend angewandten Praxis lösen.

Nach der Lektüre des Vortrags drängen sich viele Fragen und Probleme auf, die wohl auch im Kardinalskollegium sofort zur Sprache kamen und offenbar zu sehr engagierten Diskussionen geführt haben.

Fragen und Widersprüche

Umkehr und Barmherzigkeit

Zunächst ist es wichtig, die beiden Begriffe »Umkehr« und »Barmherzigkeit« und ihre innere Verklammerung im speziellen Zusammenhang der anstehenden Frage näher zu klären.

Schon im Wort Umkehr (Konversion) steckt der Vorgang der Kehre, des Umdrehens um 180 Grad in die Gegenrichtung des bisher verlaufenden Weges. So fasst der Beichtende den festen Vorsatz, etwas nicht mehr zu tun, z. B. von der Lüge zur Wahrheit umzukehren; vom Drogenhandel abzulassen; nicht mehr zu töten, sondern leben zu lassen; keinen Seitensprung (Ehebruch) mehr zu begehen, sondern treu zu sein usw.

In diesem Sinne sagt der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn zu dem »neidischen« Bruder: »Sieh doch, dein Bruder war tot und lebt wieder«. Warum lebt er? Weil er zurückgekehrt ist und von seinem den Geboten widersprechenden Leben ablässt, weil er umkehrt. Es findet also eine Wandlung statt! Nur deshalb kann der Vater mit seiner (potentiell schon immer) ausgestreckten Hand (d. h. seiner immer vorhandenen Barmherzigkeitsbereitschaft) die Hand des »bekehrten« Sohnes ergreifen und damit seine (potentielle) Bereitschaft zur Barmherzigkeit zu einem realen Akt machen. Im anderen Falle (der verlorene Sohn käme zwar »mit Reue« zurück, würde aber seinem Vater gegenüber seinen Willen bekunden, sein sündhaftes Leben fortzuführen) – was wäre da die Barmherzigkeit des Vaters anderes als die Toleranz des Bösen, eine schwächliche Nachsichtigkeit angesichts der frechen Verstocktheit des Sohnes?

Wie schwer eine Sünde auch immer sein mag, wenn der Sünder mit dem festen Vorsatz sich zu bessern umkehrt, wird er barmherzig aufgenommen und losgesprochen. Aber Lossprechung ohne Umkehr – was ist das anderes als Barmherzigkeit »light«, also Laxismus? Genau das aber, »Lossprechung ohne Umkehr«, ist die innere Logik des Lösungsvorschlags von Kardinal Kasper.¹⁶ Denn sein Weg zur Wiederzulassung der Betroffenen zu den Sakramenten durch die Zulassung zur und Absolution in der Beichte spricht nur von der Reue, aber nicht von der Wandlung, der Umkehr. Letzteres würde das – wie auch immer geartete – Ablassen vom eingeschlagenen Weg einer ungültigen »Zweitehe« bedeuten. Wenn aber zwar Reue, aber keine Umkehr, dann auch keine Lossprechung, alles andere kann wohl nur verstanden werden als Missbrauch oder Umdeutung des Sakramentes der Buße.

Es ist ja wohl auch unsinnig zu sagen: »Ich bereue den Bruch meiner sakramentalen unauflöslichen Ehe und das Eingehen meiner zweiten ›Ehe‹«, zugleich aber einen bewussten Willensakt zu setzen: »Ich will den damit eingeschlagenen Weg der Abkehr vom legitimen Ehepartner in der neuen ›Ehe‹ fortsetzen.« Was man »will«, kann man nicht zugleich glaubwürdig bereuen. Was würde auch ein »neuer Lebenspartner« zu dem Bekenntnis sagen: »Ich bereue, Dich geheiratet zu haben«? Die solches tun, suchen im Grunde nicht Barmherzigkeit, sondern sie wollen die Rechtfertigung ihres Tuns durch die Änderung der dem entgegenstehenden Norm. Die Kirche sagt: »Der Vergebung muss die Änderung des Lebens, die Umkehr vorausgehen«, während im anderen Fall »Vergabung ohne Änderung des Lebens« angezielt wird. Das aber dreht die Struktur der Beichte um 180 Grad. Die zivile Zweitehe wäre keine Sünde mehr – logischerweise würde damit die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe aufgegeben. Denn Reue und Umkehr kann in diesem Fall nur bedeuten, zur ersten Ehe zurückzukehren; niemand kann ernsthaft sagen »Ich bereue, aber ich will in dem Zustand bleiben, den die Tat hervorgerufen hat, die ich bereue«.

Wenn Barmherzigkeit etwas anderes bedeuten würde als die liebevolle Zuwendung und Antwort auf die Umkehr, dann wäre Ehebruch (denn so nennt Christus selbst die neue Verbindung) die einzige Sünde, die ohne Reue und Umkehr vergeben werden könnte. Barmherzigkeit kann in keiner Weise eine angeblich »barmherzige« Rechtfertigung einer offenkundigen Ungerechtigkeit bedeuten. Denn dann wäre sie eine Täuschung des Menschen, die es ihm erlauben würde, in der Sünde zu verharren. Eine Kommunionzulassung auf dieser Basis wäre das Symbol

¹⁶ Vgl. S. 65 f. Die Argumentation des Autors erscheint zuweilen in sich widersprüchlich. So sagt er z. B. an anderer Stelle auch, dass »die Barmherzigkeit Gottes ... nicht von der Umkehr dispensiert« (S. 65). Oder: »Deshalb kann unsere Position nicht die einer liberalen Anpassung an den Status quo sein« (S. 11). Aber wenn er z. B. die Tür der »wilden Lösungen« (i. e. der willkürlichen Zulassung zur Kommunion) »in vielen Gemeinden längst sperrangelweit offenstehen« sieht und er dem begegnen will, indem »man eine verantwortliche offizielle Tür öffnet« (so in der »Tagespost« vom 15. 4. 2014 in seiner Entgegnung auf unsere Besprechung seines Buches ebd. vom 11. 3.), dann ist das doch genau die Anpassung an den Status quo. – Oder wenn er auf der einen Seite für die Lösung der behandelten Fragen »eine Kasuistik nicht möglich und nicht wünschenswert« hält (S. 92), auf der anderen Seite aber dann ein Vorgehen vorschlägt, das einen klassischen Fall von Kasuistik darstellt (S. 65f). Vgl. auch seine dies bestätigende Aussage, dass er »Einzelfallentscheidungen ... zu bedenken gegeben habe« (in seinem Interview »Nicht mit dem Papst selbst gesprochen«, in: »Die Tagespost« vom 1. 3. 2014, S. 5).

für eine solche »Rechtfertigung«. Bekanntlich gehört gemäß einer langen Tradition der Kirche die Belehrung von Unwissenden und Irrenden zu den Werken der Barmherzigkeit.¹⁷

Nun versucht Kardinal Kasper an mehreren Stellen seines Vortrags durch eine zuweilen suggestive Sprache darzutun, dass es Fälle gibt, in denen eine »Rückkehr«, also Umkehr nicht möglich oder doch so schwer erscheint, dass man das nicht von dem Betreffenden verlangen kann¹⁸ und die Kirche deshalb darauf Rücksicht nehmen müsse. – Aber natürlich ist Rückkehr »möglich«, viele vollziehen sie ja; deshalb ist sie nie »definitiv ausgeschlossen« (manchmal geschieht sie erst auf dem Sterbebett). Es gibt keine Ehe, die »unheilbar zerbrochen« ist. Die Bedingungen für eine Umkehr sind zumutbar und die kirchliche Verkündigung muss sie den Menschen immer wieder gewinnend vor Augen stellen. Der Verzicht auf Geschlechtsgemeinschaft und Einhaltung von Enthaltensamkeit wird in vielen Fällen des Lebens (nicht nur von der Kirche) fraglos erwartet und gefordert: bei (u. U. lang andauernder) Krankheit, bei Abwesenheit infolge von Auslandsbeschäftigung, bei Inhaftierung, bei Kriegsfolgen (Gefangenschaft) u.a. Auch Menschen, die aus Gründen wie immer keine Ehe eingehen konnten, leben in einem »unfreiwilligen Zölibat«, und die Kirche und unser Glaube mutet ihnen völlige sexuelle Enthaltensamkeit zu. Ein solches Verhalten ist schwer, aber nicht unmöglich. Ein sakramentales Leben aus dem Glauben ermöglicht und erleichtert dies, wie viele Beispiele zeigen.

Es mutet auch seltsam an, dass Kasper zwar im Falle der Wiederverheirateten eine Klärung der »Verbindlichkeiten aus der ersten Ehe« für möglich hält (S. 65), gleiches aber für die »Zweitehe« nicht in Erwägung zieht. Ist es, weil er diesen Fall für »definitiv ausgeschlossen« hält? Wieso ist es im ersten Fall »möglich«, im zweiten Fall aber ausgeschlossen? Solche Fälle kommen in der Realität vor.

¹⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 2447.

¹⁸ Z. B. die sakramentale Ehe ist »unheilbar zerbrochen« (S. 61); »ein Zurück (in die erste gültige Ehe) ist definitiv ausgeschlossen« (S. 66); ein Betroffener »alles ihm Mögliche tut«. (S.82). Ist das nicht der Jargon des weltlichen Zeitgeistes, der die Situation so aussichtslos und ausweglos schildert, um auf diesem Hintergrund die »unbarmherzige« und »rigoristische« Kirche umso vehementer zur endlichen Abkehr von ihrer nicht mehr zu haltenden Lehre drängen zu können? Vgl. auch die Übernahme von Redewendungen wie von der »Kluft zwischen Lehre der Kirche und den gelebten Überzeugungen vieler Christen« oder auch, dass ihre Lehre »vielen Christen als welt- und lebensfremd« erscheint (S. 11). Das mag zwar empirisch stimmen, aber hier wird in der Sprache des Journalismus argumentiert, um die unausweichliche Notwendigkeit der Änderung der Kirche und nicht der Gläubigen zu fordern.

Hier und an anderen Stellen (vgl. die »zurechtgebogenen« Interpretationen angeblicher »barmherziger« Praktiken in der frühen Kirche, siehe Anmerkung 14) ist der Autor nicht ganz der Gefahr entkommen, aus einem interessengeleiteten Erkenntniswillen heraus Zeitgeistpositionen zu vertreten.

Diese Selektion von für seine Argumentation »passenden« Daten zeigt sich auch am eigenartigen Umgang mit einer Veröffentlichung des Professors und dann Kardinals Ratzinger von 1972, den er so für seine neue Position zu vereinnahmen sucht (S. 62, 74 und 76). Man kann ihn leider nicht vom Vorwurf des Eklektizismus freisprechen, denn er übergeht völlig und blendet aus die wichtigeren Stellungnahmen und Dokumente Kardinal Ratzingers als Präfekt der Glaubenskongregation und als Papst, die den Vorstellungen Kaspers eine entschiedene Absage erteilen.

Ein Mittelweg zwischen Rigorismus und Laxismus?

Der Autor benutzt an mehreren Stellen den Gegensatz von »Rigorismus und Laxismus«, um auf diesem Hintergrund seinen Lösungsvorschlag in Abhebung von diesen Extremen als den neuen »Mittelweg« einzuführen (so S. 64, 65, 67, 80 und zweimal S. 88). Vergleicht man diese Stellen und lässt sie im Gesamtduktus auf sich wirken, so ergibt sich der deutliche Eindruck, dass mit »Rigorismus« die jetzige Lehre der Kirche gemeint ist. Die Kirche soll Abschied nehmen »von einer enggeführten legalistischen Betrachtung und von einem unchristlichen Rigorismus, der Menschen unerträgliche Lasten aufbürdet« (S. 88), von »legalistischen und doktrinären Verhärtungen«¹⁹ – was ist das anderes, als was ein gängiger Zeitgeistjargon der Kirche gebetsmühlenartig vorwirft, um sie endlich zur Aufgabe ihrer Positionen zu verleiten, Positionen, die jahrhundertlang von Konzilien, Synoden, Enzykliken, Apostolischen Schreiben und Dokumenten als verbindliche Lehre der Kirche vorgelegt wurden? Für diese Überzeugung haben schon Johannes der Täufer und später Thomas Morus und John Fisher das Martyrium auf sich genommen. Der Weg, den der heilige Papst Johannes Paul II. in »Familiaris consortio« aufgezeigt hat, ist – gemessen an bisweilen rigoristischen Praktiken der Geschichte – schon der Mittelweg, der von den über 200 aus aller Welt versammelten Vätern der Familiensynode 1980 mit überwältigender Mehrheit gewünscht und gebilligt wurde.²⁰ Angesichts dieser Tatsachen entlarvt sich die Rede von »jenseits von Rigorismus und Laxismus« als eine rhetorische Leerformel.

Die geistliche Kommunion und die sakramentale Grundstruktur der Kirche

Der Autor meint, wer die geistliche Kommunion empfangen darf, dem müsse man auch den sakramentalen Empfang der Eucharistie erlauben. Werde, so fragt er, andernfalls »nicht die sakramentale Grundstruktur der Kirche in Frage gestellt«?²¹

Zunächst muss man sich den fundamentalen Unterschied zwischen geistlicher und realer Kommunion vor Augen führen: im einen Fall handelt es sich um einen geistigen Akt demütiger innerer Sehnsucht, im anderen Fall geht es um die tatsächliche und

¹⁹ Tagespost vom 15. 4. 2014, S. 12.

²⁰ Vgl. »Familiaris consortio« Nr. 84. Dazu auch Norbert und Renate Martin: Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluss an die Römische Bischofssynode 1980, mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger, Vallendar-Schönstatt 1981; sowie: Familie, werde, was du bist. Kommentare zu Familiaris Consortio, hrsg. von Norbert und Renate Martin, Vallendar-Schönstatt 1983.

²¹ Kasper, Das Evangelium... , ebd. S. 62. Wenn der Autor an dieser Stelle fortfährt, das Argument der freiwilligen Nichtteilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen an der Kommunion als Zeichen für eine besondere Ehrerbietung der Eucharistie gegenüber provoziere die Gegenfrage: »Handelt es sich hierbei nicht um die Instrumentalisierung eines Menschen, der nach Hilfe schreit, wenn wir ihn zum Zeichen für andere machen? Lassen wir ihn sakramental verhungern, damit andere leben?«, so kann diese suggestive Frage nicht verbergen, dass hier zwei ganz verschiedene Vorgänge unzulässig miteinander vermischt werden: die freiwillige Hochachtung des einen der Eucharistie gegenüber und die (angebliche) Instrumentalisierung durch eine andere Person.

volle Teilnahme am eucharistischen Sakrament – theologisch gesprochen geht es um die Kommunion »sacramentaliter« bzw. »spiritualiter«. Eine geistliche Kommunion setzt zwar die Reue über die Sünden voraus und fleht Gott an zu helfen, einen Ausweg aus einer »irregulären« Lage zu finden, bzw. sie in der richtigen Weise zu ordnen, aber sie setzt noch keine Umkehr voraus, während dies für die sakramentale Kommunion unerlässlich ist.

„Die Sehnsucht und die Absicht dieses Sakrament zu empfangen“ (also „geistlich“ zu kommunizieren), „wären sinnlos, wenn sie sich nicht verwirklichten“ (wenn man also nicht sakramental kommuniziert), „sobald sich dazu die Gelegenheit ergibt“, d.h. sobald man den Grund dafür beseitigt hat, dass man jetzt nicht sakramental kommunizieren kann.“²²

An dieser Stelle wird deutlich, wie die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten ohne wirkliche »Konversion«, ohne eine Umkehr vom eingeschlagenen Weg, auf drei Sakramente in ihrem Wesenskern und in dem lebendigen Organismus, den sie in ihrem Zusammenspiel bilden, zielt und die »sakramentale Grundstruktur der Kirche« im Innersten trifft, also genau entgegengesetzt der These des Autors. Diese sind:

1. Das Sakrament der Ehe

Was bedeutet die Eucharistie für sakramental zusammen lebende Eheleute? Es ist die Hereinnahme Christi als des »Dritten« in ihren Ehebund, den sie ja nach Paulus »im Herrn« (1 Kor 7,39) geschlossen haben. Christus ist der eigentliche Bräutigam der Kirche im Kleinen, der »ecclesiola« als Zelle zum Aufbau der Kirche. Gläubige Eheleute wissen, dass sie diesem »großen Geheimnis« (Eph. 5,32), das ein unverdientes Geschenk und die Sinnmitte ihrer ehelichen Existenz darstellt (»Gedächtnis, Vollzug und Prophetie des Heilsgeschehens«, FC 13), nie gerecht werden können und deshalb auch kein »Recht« auf die Eucharistie haben. Sie nähern sich diesem Geheimnis mit Ehrfurcht und dem jedesmal ausgesprochenen Gebet »Herr, ich bin nicht würdig...«. Aber sie erneuern immer wieder diesen Dreibund durch die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie und besiegeln ihn durch ihre eheliche Einheit in der Treue zum geschlossenen Bund.²³

Jeder, der diesen Zusammenhang, diese innerste eheliche Lebenswirklichkeit durch Ehebruch und Abfall von der Treue dem Ehepartner und Christus gegenüber zerstört hat, kann durch Reue und Umkehr in der Beichte die barmherzige Lossprechung von dieser schweren Sünde erlangen. Aber wenn er durch Eingehen einer zivilen Zweitehe und deren Aufrechterhaltung mit freiem Willen dokumentiert, dass er sich nicht wandelt, nicht »umzukehren« bereit ist, das Geschenk Gottes ablehnt und den Ehe- und Treuebruch beibehält, dann ist nicht einsichtig zu machen, wie er los-

²² Vgl. Thomas v. Aquin, STh III, S. 80, a. 11; in Joan. 3, leztiv 7.

²³ Man vergleiche dazu die schönen und tiefen Ausführungen Kardinal Kaspers S. 35 ff, besonders S. 40. Man fragt sich, wie er nach dieser überzeugenden theologischen Grundlegung des Ehesakraments zu seinen »Lösungsvorschlägen« (S. 58ff und bes. S. 65f) kommen kann.

gesprochen werden und zur Kommunion gehen kann.²⁴ Wer als verheirateter katholischer Laie diese Lehre teilt und bejaht, ist kein Rigorist, sondern findet sich in guter Gesellschaft. Dieser Lehre entspricht als wiederverheirateter Geschiedener nur, wer durch Umkehr zur Treue der ersten Liebe Lossprechung erhält oder aber, wenn das – durch welche Umstände auch immer – nicht möglich ist, bereit ist, sich der geschlechtlichen Vereinigung außerhalb der gültigen sakramentalen »Erstehe« zu enthalten, da der Schöpfer und Christus der Erlöser den leiblichen Ausdruck der ehelichen Ganzhingabe in Treue, das »Ein-Fleisch-werden« der legitimen Eheleute, als unauflöslich definiert hat.

Wer also bei Bestehen einer gültigen sakramentalen Ehe wiederverheiratete Geschiedene zur Kommunion zulässt, der legitimiert logischer Weise die zivile, aber sakramental ungültige »Zweitehe« und verstößt damit inhärent und unausweichlich gegen die Unauflöslichkeit der Ehe, der deutet die bisherige Eheauffassung der Kirche um, auch wenn er verbal affirmativ noch so sehr das Gegenteil behauptet.

2. Das Sakrament der Beichte

Nach konstanter Lehre der Kirche wird das Sakrament der Versöhnung nur gültig empfangen, wenn der Pönitent eine schwere Sünde aufrichtig bereut, zur Buße bereit ist und den festen Willen zur Umkehr hat. Deshalb kann ein wiederverheirateter Geschiedener, der nicht umkehrt, das Sakrament nicht empfangen. Andernfalls wäre die sakramentale Grundstruktur der Kirche auf den Kopf gestellt. Das Wesen der Beichte wird umdefiniert durch Lossprechung ohne Umkehr.

3. Das Sakrament der Eucharistie

Wie soll für wiederverheiratete Geschiedene der Empfang der Eucharistie möglich sein? Sie kann in diesem Falle ja nicht Quelle und Bestätigung einer in Treue zum Dreibund mit Christus gelebten sakramentalen Ehe sein, da die Zivilehe im objektiven Widerspruch dazu steht. »Die Eucharistie ist die Quelle der christlichen Ehe. Das eucharistische Opfer macht ja den Liebesbund Christi mit der Kirche gegenwärtig, der mit seinem Blut am Kreuz besiegelt wurde. In diesem Opfer des neuen und ewigen Bundes finden die christlichen Eheleute die Quelle, aus der ihr Ehebund Ursprung,

²⁴ Das ist kein Rigorismus, sondern die konstante Lehre der Kirche; das haben die Dokumente von Konzilien bestätigt (zuletzt das 2. Vatikanische Konzil in »Gaudium et spes«), das haben die Päpste Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI., die Dokumente der Glaubenskongregation, der »Katechismus der Katholischen Kirche« (Nr. 2384), Hunderte von Theologen und auch Kardinal Bergoglio als Vorsitzender der Kommission, die in Aparecida 2007 die Schlussdokumente formuliert hat, mit Klarheit gelehrt: »Mit Sorgfalt, Klugheit und einfühlsamer Nächstenliebe die Paare begleiten, die in einer irregulären Situation leben, und dabei die Orientierungen des Lehramtes beachten, dass wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen sind.« Aparecida 2007, Bonn 2007, S. 239. Diese Position wurde 2007 in »Sacramentum caritatis« Nr. 29 nochmals bestätigt; Begründung: »...weil der Status und die Lebenslage (der wiederverheirateten Geschiedenen) objektiv jener Liebesvereinigung zwischen Christus und seiner Kirche widersprechen, die in der Eucharistie bedeutet und verwirklicht wird«. Zuletzt wurde diesbezüglich eine Änderung der Lehre von der Bischofssynode 2012 über »Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« abgelehnt.

innere Formung und dauernde Belebung empfängt«... Die »in der Eucharistie geschenkte Liebe ist das lebendige Fundament der Gemeinschaft und Sendung der christlichen Familie«.²⁵

An dieser Stelle wird deutlich, dass die Barmherzigkeit (die viele Gesichter hat) nicht das hermeneutische Prinzip für die Wahrheit sein kann (die es nur im Singular gibt), sondern umgekehrt die Wahrheit das hermeneutische Prinzip für die Barmherzigkeit darstellt (S. 79).²⁶ Bekanntlich hatte Moses die Barmherzigkeit zum hermeneutischen Prinzip für die Auslegung der Wahrheit des Gesetzes gemacht, indem er die Scheidung (wegen »eurer Hartherzigkeit«) erlaubte; Christus widerspricht dem ausdrücklich (vgl. Mt 19, 3 – 9 und Mk 10, 2 – 12), indem er auf die Wahrheit des Anfangs hinweist.

Der Glaubenssinn der Gläubigen (sensus fidelium)

Der Kardinal empfiehlt, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder klar herausgestellte Lehre vom Glaubenssinn, der jedem Christen durch die Taufe geschenkt wird, stärker zu beachten. »Diesen Glaubenssinn der Gläubigen gilt es gerade in unserer Frage ernst zu nehmen«. Das gelte besonders für solche, die in »schwierigen familiären Situationen« leben. »Wir sollten darum auf ihr Zeugnis hören und auch auf das, was uns pastorale Mitarbeiter/innen und Berater/innen in der Familienpastoral zu sagen haben« (S. 83).

Dies ist so lange richtig, wie dieser Glaubenssinn auf einem tiefen und in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche gelebten Glauben beruht. Davon kann man allerdings wenigstens in den westlichen Industrieländern nach dem Sturm der Säkularisierung in den 60-er und 70-er Jahren nicht mehr ausgehen: Die Zahl derer, die einen christlichen Lebensstil praktizieren, ist stark zurückgegangen. Der Auswahlglaube und die Ausblendung wesentlicher Aspekte der Lehre führen nach und nach zu einer inneren Entfremdung von der Kirche. Die »Seuche der Scheidung« tut ein Übriges. So erkaltet die lebendige Beziehung zu Gott, das Gebetsleben verschwindet und es bleibt ein »Taufscheinschristentum« zurück, dem die christlichen Grundlagen der sakramentalen Ehe unbekannt sind.

Wenn so »Gläubige« in zentralen Gesichtspunkten das »sentire cum ecclesia« nicht mehr vollziehen, sondern sich zu einem »Auswahlglauben« entschieden haben, der in wesentlichen Aspekten ein »sentire contra ecclesiam« bedeutet, dann kann man diesen »Glaubenssinn« (sensus fidelium) nicht zum Zeugnis anführen. Auf welches Zeugnis welcher Familien und pastoralen Mitarbeiter sollen die Bischöfe denn im konkreten Falle hören, auf die, die in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre leben (das ist den Umfragen zufolge in Deutschland auch unter Katholiken eine Min-

²⁵ »Familiaris consortio«, Nr. 57. Zum Wesen der sakramentalen Ehe und ihrem Bezug zur Eucharistie siehe auch ebd., Nr. 13, 19, 49, 51.

²⁶ »Die Wahrheit bleibt das einzig wahre Authentizitätskriterium für die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und die authentische Pastoralität. Im Grunde sind alle Menschen von dem Wunsch nach Freiheit erfüllt, doch ohne Wahrheit ist man der eigenen Willkür ausgeliefert.« So Kardinal Mauro Piacenza, Großpönitentiar der Kirche, im Interview: Die Barmherzigkeit, das »oberste Gesetz« der Kirche, in: <http://www.zenith.org> am 18. 4. 2014.

derheit), oder auf die Mehrheit, die die Lehre geändert haben will? Im letzteren Falle wäre das Ergebnis eine plebiszitäre Ethik und Moral. Die öffentliche und veröffentlichte Meinung ist völlig verschieden vom kirchlichen Glaubenssinn. Man kann auf Umfragewerten und Populismus (die bekannte »normative Kraft des Faktischen«) zwar eine laxistische Situationsethik aufbauen, aber weder eine religiös relevante Ethik, noch eine kirchlich verantwortbare Pastoral begründen.

Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass Kardinal Kasper die zweite Gruppe meint. Wenn er aber als Beleg den seligen John Henry Newman anführt, der gezeigt hat, »dass es in der Krise des Arianismus im 4. und 5. Jahrhundert nicht die Bischöfe, sondern die Gläubigen waren, welche den Glauben der Kirche bewahrt haben« (S. 83), so rekurriert er hier exakt auf die, die das »sentire cum ecclesia« gelebt haben, während die damals zum Arianismus abgefallenen Bischöfe aus einem »sentire contra ecclesiam« handelten. Wer ein solches Beispiel auf unseren Fall anwenden will, kann das wiederum nur mit Gläubigen machen, die fest im »sentire cum ecclesia« stehen, nicht mit solchen, die durch ihr Leben, Beispiel und Reden dokumentieren, dass sie in wesentlichen Fragen nicht mit dem Glauben der Kirche übereinstimmen, sondern ihre Kontraststellung demonstrieren – insofern ist es völlig abwegig und unlogisch, Kardinal Newman dafür als Kronzeugen zu zitieren. Wenn Kardinal Kasper selbst an anderer Stelle richtig sagt, dass »das in der Kirche geglaubte und gelebte Evangelium die Quelle aller Heilswahrheit und der Sittenlehre« ist (S. 13), dann ist doch klar, dass ein Ehebruch bzw. ein Leben in einer sakramental ungültigen »Zweitehe« damit nicht übereinstimmt und eo ipso nicht als ins Feld zu führender Glaubenssinn geltend gemacht werden kann. Insofern ist es irritierend, dass Kasper neben normalen Familien auch für solche die Teilnahme an der Diskussion fordert, die gerade nicht aus dem vollen Glaubenssinn der Kirche leben.²⁷

Die Theologie des Leibes

Es ist ganz erstaunlich, aber auch bezeichnend, dass Kardinal Kasper mit keinem Wort auf die bahnbrechenden Mittwochskatechesen Papst Johannes Pauls II. eingeht, die er von 1979 bis 1984 gehalten hat und die unter dem Begriff »Theologie des Leibes«²⁸ weltweit eine zunehmende Rolle spielen. Er erwähnt sie nicht einmal in einer

²⁷ »Deshalb sollten an der Diskussion nicht zuletzt Christen, welche in familiären Situationen, teilweise auch in schwierigen, leben, zu Wort kommen« (S. 8). Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass damit nur die Einladung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Diskussion auf der Synode gemeint sein kann. Vgl. zur ganzen Frage die klaren und eindeutigen Aussagen von Johannes Paul II. in »Familiaris consortio« Nr. 5.

²⁸ Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, hrsg. von Norbert und Renate Martin, 3. überarbeitete Auflage, Kisslegg 2011 (1. Auflage, Vallendar 1985). Aus der zahlreichen Sekundärliteratur: Yves Semen: La sexualité selon Jean-Paul II, Paris 2004; Christopher West: Theologie des Leibes für Anfänger. Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II., Kisslegg 2005; Carl Anderson und José Granados: Called to love. Approaching John Paul II's Theology of the body, New York 2005; Mary Healy: Zurück ins Paradies. Ein Handbuch zur Theologie des Leibes, Jestetten 2011; Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes, hrsg. von Maria Groos, Teresa Loichen, Manfred Gerwing, Kisslegg 2013; Thomas Maria Rimmel: Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II., Philosophische und theologische Grundlagen, St. Ottilien 2014; Birgit und Corbin Gams: Eine Vision von Liebe. Die Theologie des Leibes nach Johannes Paul II., Kisslegg 2014.

Fußnote.²⁹ Dies ist umso merkwürdiger, als diese Katechesen eine umfassende Exegese über Ehe und Familie darstellen, die man unmöglich übergehen kann, wenn man heute in der Kirche kompetent über Ehe- und Familienprobleme diskutieren will.

In dieser Theologie des Leibes liegt eine wunderbare, positive und »erlösende« Behandlung gerade auch des Eros und der menschlichen Sexualität vor, die jede der Kirche so oft vorgeworfene Prüderie Lügen straft. Wenn Kasper feststellt, dass ein erster Schritt einer zukünftigen Pastoral darin besteht, »in den Fragen von Sexualität, Ehe und Familie überhaupt erst wieder sprachfähig zu werden und aus der Starre einer resignativen Verstummung angesichts der gegebenen Situation herauszufinden« (S. 86f), dann kann man ihn nur auf die Lektüre dieses bedeutenden Dokuments hinweisen, das seit nunmehr 30 Jahren (!) vorliegt.³⁰ Es werden inzwischen darüber eigene akademische Studiengänge angeboten, die gerade auch von jungen Erwachsenen begeistert angenommen werden.³¹

Gradualität – ein möglicher Ausweg?

Diese Überlegungen sollen beendet werden durch das Bedenken eines Begriffs aus »Familiaris consortio«, der vielleicht auf einen möglichen Weg aus der Sackgasse hinweisen kann, in der sich die Kirche in diesem Problembereich befindet. Der Begriff spielte auch schon auf der Familiensynode 1980 eine große Rolle und Papst Johannes Paul II. hat ihn in sein nachsynodales Schreiben übernommen. Vielleicht könnte die kommende Synode diese Überlegungen aufgreifen und den Sachverhalt theologisch und pastoral vertiefen.³²

²⁹ Siehe die Aufzählung wichtiger Dokumente S. 12.

³⁰ Siehe Johannes Paul II: Die menschliche Liebe..., a.a.O.

³¹ So gibt es z. B. an der Theologischen Hochschule »Papst Benedikt XVI.« der Abtei Heiligenkreuz/Österreich seit 4 Jahren einen zweijährigen Studiengang zur »Theologie des Leibes«, den schon über 100 Studenten aus Österreich, der Schweiz und Deutschland mit großer Begeisterung absolvieren. Der Studiengang wird im Rahmen des Bologna-Prozesses hochschulübergreifend anerkannt. Desgleichen gibt es im EWTN-Fernsehen einen ausführlichen Kursus, der von Birgit und Corbin Gams durchgeführt wird. An der Universität Eichstätt fand 2011 der erste deutsch-sprachige Kongress zur »Theologie des Leibes« statt, an dem über 180 Personen aus 9 Ländern teilnahmen; im Herbst 2014 wird dort der 2. Kongress stattfinden. Die Aussage von Kasper über die Sprachunfähigkeit und »Starre einer resignativen Verstummung« mag für manche in der Kirche in Deutschland und manche ihrer Bischöfe stimmen, für viele Länder mit Pastoralprogrammen, die sich auf »Familiaris consortio« und die Mittwochskatechesen stützen, ist das seit 20 und 30 Jahren nicht mehr so.

In diesem Zusammenhang spielt das von Papst Johannes Paul II. 1981 gegründete Akademische »Institut für Studien über Ehe und Familie« an der Lateranuniversität eine zunehmend wichtige Rolle, zumal inzwischen in über zehn Ländern der Erde Filial-Institute existieren, die Hunderte von Studenten (Priester, Theologen, Ehepaare, weibliche Ordensmitglieder usw.) in der Lehre Johannes Pauls II. ausbilden (Diplom, Promotion, Habilitation). Wer all diese Neuaufbrüche kennt, die insbesondere dem Charisma und den Dokumenten Papst Johannes Pauls II. zu verdanken sind, braucht nicht von »Starre« und »resignativer Verstummung« zu sprechen, sondern kann mit Hoffnung in die Zukunft der Kirche schauen.

³² Das wäre dann vielleicht eher – in Kontinuität der Synode 1980 und von »Familiaris consortio« – ein gangbarer und zielführender Weg der Synoden 2014 und 2015, als ihn Kardinal Kasper vorschlägt, der schon jetzt vor einer Hermeneutik der Angst warnend den Finger erhebt mit dem Hinweis, eine Synode sei überflüssig, wenn sie nicht seine Vorschläge übernimmt – dann sei es besser, erst gar keine Synode abzuhalten (S. 84 f).

In Nr. 34 führt Papst Johannes Paul II. im thematischen Zusammenhang der Fruchtbarkeitsregulierung die Unterscheidung von »Gesetz der Gradualität« und »Gradualität des Gesetzes« ein, eine Unterscheidung, die auch auf die Frage der Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen anwendbar erscheint.

Das »Gesetz der Gradualität« weist hin auf den Weg des stufenweisen Wachstums, der jedem strebenden Christen aufgegeben ist. Dieser Weg ist gekennzeichnet von »aufrichtig suchendem Verlangen, die Werte, die das göttliche Gesetz schützt, immer besser zu erkennen, sowie vom ehrlichen und bereiten Willen, diese in ... konkreten Entscheidungen zu verwirklichen.« Dazu ist »Reue« allein, die ja im konkreten Fall u.U. ein wohlfeiles Gefühl des »es-tut-mir-leid« sein kann, zu wenig; sie muss sich vollenden in der Umkehr, die allein zu wirklichen »Schritten« (Gradualität, stufenweises Wachstum) führt.

Dem steht die Auffassung gegenüber, es könne eine »Gradualität des Gesetzes« geben, »als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden«. Es kann nicht vielerlei Ehegesetze geben, eines für Menschen, die die sechs Voraussetzungen Kaspers erfüllen, ein anderes für die übrigen wiederverheirateten Geschiedenen, ein weiteres für »normale« Eheleute usw. Für alle gilt, im Vertrauen auf Gott und in Demut einen Weg zu gehen, der seiner endgültigen Güte traut und gehorsam »das Gesetz«, also die Worte Christi und ihre Interpretation durch die Kirche, achtet und erfüllt. Nur so kommt man aus der Aporie heraus, »zu dulden, was an sich unmöglich ist«.

Das ist ein anderer Weg, als Kardinal Kasper ihn vorschlägt. Sollte die Synode tatsächlich seinen Vorstellungen folgen, so kann man auf deren theologische und pastorale Begründung und Legitimierung gespannt sein.

Spanische Bischofskonferenz, Die Wahrheit über die menschliche Liebe

*Im Folgenden dokumentieren wir Auszüge aus dem Hirtenbrief der Spanischen Bischofskonferenz vom 26. April 2012. Der vollständige Titel des Dokumentes lautet: *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología del género y la legislación familiar* (vgl. www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-plenaria/2843-la-verdad-...). Ausgewählt haben wir vor allem die kritischen Bemerkungen zur Gender-Ideologie, denen angesichts der Bischofssynode über die Familie eine besondere Aktualität zukommt. Für die Übersetzung danken wir Herrn Wilhelm Dresbach, Augsburg (Anmerkung der Redaktion).*

Einleitung

1. Das II. Vatikanische Konzil, dessen Beginn vor 50 Jahre wir am kommenden 11. Oktober feiern werden, hat der Ehe und der Familie¹ besondere Aufmerksamkeit gewidmet und alle daran erinnert, dass die Heiligkeit, die in den vielfachen Lebensentwürfen und Beschäftigungen gepflegt wird, die eine und dieselbe ist, die vom Geist Gottes² geführt wird. In diesem Sinne hat Papst Johannes Paul II. vor dreißig Jahren im Anschluss an der Bischofssynode zur Mission der Familie das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (1981) erlassen. Im Gefolge der Anweisungen dieses Schreibens über die Pastoral in der Familie haben wir, die spanischen Bischöfe, die Dokumente: *Die Familie, Heiligtum des Lebens und Hoffnung der Gesellschaft* (2001) und das *Direktorium der Familien-Pastoral in Spanien* (2003) herausgegeben. Damit wollte man die Lehren und pastoralen Orientierungen des Pontifex über die Ehe und die Familie in unseren Diözesen anwenden.

2. Die spanische Bischofskonferenz will auf die neuen Umstände, unter denen sich das Familienleben abspielt sowie auf die Präsenz von Haushaltsplänen in den Regierungsbeschlüssen aufmerksam machen, die die Ehe entwerten, die Schutzlosigkeit der Familie verursachen und in eine Kultur führen, die ohne Euphemismen als »Kultur des Todes« bezeichnet werden kann. Insbesondere möchte sie die gesellschaftlichen Folgen einer Kultur bekannt machen, die in der so genannten sexuellen Revolution verankert ist und von der Gender – Ideologie beeinflusst und in den Schulen durch die Erziehung verbreitet wird.

Die Auflösung des Menschenbildes

45. Von zwei Strömungen, die entgegengesetzt zu sein scheinen, kommen die Vorschläge, die das Bild des Menschen, der nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, und

¹ Pastoralikonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 47–52.

² Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 41

das davon abgeleitete Bild der Ehe und der Familie, verzerren. Die eine wie die andere Strömung geht von dem gleichen Grundprinzip aus, und zwar von einer ungehörigen Bewertung der Leiblichkeit. Deswegen können sie die Liebe zwischen Mann und Frau nicht als das Modell der Liebe anerkennen.

46. Für den Spiritualismus gefährdet die Leibhaftigkeit, aufgrund der Rolle, die die Sexualität in dieser Liebe spielt, die Transzendenz und die Willkür in den höchsten Ausdrucksformen der Liebe. Man denkt, dass es unangemessen wäre, die Sexualität mit der göttlichen Liebe in Verbindung zu bringen. Die Agape, Frucht der Gnade, die im Glauben gründet und gekennzeichnet ist durch die Darbringung, habe nichts mit dem Eros zu tun, der mit dem Leib in Verbindung steht, dem Verlangen nach Besitz entstammt und auf Selbstbestätigung ausgerichtet ist. Der Gegensatz zwischen Agape und Eros führt daher gegenüber dem Vorschlag, die Liebe zwischen Mann und Frau zum Archetyp der Liebe zu erklären, zu einem grundsätzlichen Vorbehalt.

47. Dieser Vorbehalt scheint bestätigt zu werden aufgrund der Ablehnung, die von der anderen Ebene mit materialistischem Vorzeichen stammt, die auch der zeitgenössischen Gender-Theorie zugrunde liegt. Diese beabsichtigt, die Sexualität von ihren natürlichen Bezügen zum Leib zu lösen und geht bis hin zur Auflösung des objektiven geschlechtlichen Unterschiedes zwischen Mann und Frau.

48. Es ist leicht zu erkennen, dass es hinter diesen Strömungen, die in Bezug auf Empfindlichkeit und Absicht so sehr entgegengesetzt sind, es einen gemeinsamen Nenner gibt, und zwar eine anthropologisch dualistische Lebensanschauung. Im Falle des Spiritualismus, weil man die Leiblichkeit als ein Hindernis für die spirituelle Liebe sieht. In der Gender-Theorie, weil der Leib auf eine manipulierbare Materie reduziert wird, um irgendeine Form des Genießens zu erreichen. Dem gesellt sich ein Individualismus bei, der gerade, weil er sich weigert, die dem Leib innewohnende Zeichen anzuerkennen, nicht den Wert des Leibes mit seiner Sprache in den menschlichen Beziehungen erfassen kann.

49. Wenn nämlich das Bild des Menschen abschwächt oder verfinstert wird, verfinstert sich auch das Bild der Ehe und der Familie. Es geht sogar so weit, dass diese Einrichtungen als Fesseln gesehen werden, die bei der Berufung zur Liebe die Spontaneität einschränken. Es ist nicht schwer festzustellen, dass die Banalisierung der Sexualität zu einem partiellen und fragmentarischen Vernehmen der Realität der Ehe und der Familie führen. Es ist eine Perspektive, von der aus es fast unmöglich ist, ihre ganze Schönheit zu vernehmen.

50. Es ist jetzt nicht unsere Absicht, die Faktoren, die zur Entstellung des Bildes der Ehe, das in vielen Bereichen der Gesellschaft vorherrscht, beigetragen haben, aufzulisten noch sie zu analysieren. Auch beabsichtigen wir nicht, die metaphysischen Voraussetzungen zur Sprache bringen, auf die die »Geschöpflichkeit« des Menschen, die zunehmend verneint wird, gründet. Wir wollen klarstellen, dass hinter dieser verdunkelten und fragmentierten Sicht des Menschen, Einflüsse von ideologischen Botschaften und kulturellen Vorschlägen stecken, dessen Hauptziel darin besteht, eine subjektive Verabsolutierung von Freiheit zu postulieren, die losgelöst von der Wahrheit, schließlich aus partiellen Emotionen das Maß für das Gute und für die Sittlichkeit macht.

51. Wir, die spanischen Bischöfe haben die fortschreitende Auflösung der grundlegenden Inhalte der Eheinstitution in unserer Gesellschaft bereits einige Male zur Sprache gebracht. Dabei haben wir auf die Fragmentierung verwiesen, mit der nicht wenige Menschen die unterschiedlichen Bedeutungen der Sexualität wahrnehmen. Doch jetzt erst ist es zu der radikalsten aller Trennungen gekommen, die die Liebe und die Sexualität³ voneinander entzweit hat. Dabei beziehen wir uns speziell auf die sogenannte Gender-Ideologie.⁴

Die Gender- Ideologie

52. Die Vorgeschichte dieser Ideologie muss im radikalen Feminismus gesucht werden sowie in den ersten organisierten Gruppen zu Gunsten einer Kultur, in der eine absolut entpersonalisierte Sexualität postuliert wird. Dieser erste Keim erstarkte mit der soziologischen Auslegung der Sexualität, die durch den Kinsey Report in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gefördert wurde. In den sechziger Jahren wurde dieser Trend weiter intensiviert, beeinflusst durch marxistische Ideen, die die Beziehung zwischen Mann und Frau als Klassenkampf deutet und sich in bestimmte kulturelle Milieus weitläufig ausgebreitet hatte. Anschließend wurde der Prozess der Demontage der Person, der Ehe und der Familie durch Philosophien weiter gefördert, die sich im liberalen Individualismus inspiriert haben, sowie durch den Konstruktivismus und in Freudianisch-marxistischen Strömungen. Am Anfang dieser Entwicklung standen das Praktizieren der Sexualität bei gleichzeitigem Ausschluss der Zeugung von Kindern mittels Antikonzeptiva (Pille) sowie die Abtreibung. Darauf folgte die Sexualität ohne Ehe, die so genannte »Freie Liebe«. Als Nächstes kam das Praktizieren der Sexualität ohne Liebe. Es folgte die Produktion von Kindern ohne sexuelle Beziehung, die begleitende Reproduktion (die sogenannte *In Vitro Fertilisation*). Schließlich ist die Sexualität von der Person selbst getrennt worden, aufgrund der Vorgaben, die die Unisex-Kultur erbracht hat sowie durch die Übernahme des radikal feministischen Denkens. Nun soll es weder Mann noch Frau geben. Das Geschlecht soll lediglich eine anatomische Angabe ohne anthropologische Relevanz sein. Der Körper soll nichts mehr von der Person aussagen, nichts von der geschlechtlichen Ergänzung, die die Berufung zur Hingabe zum Ausdruck bringt, nichts von der Berufung zur Liebe. Das Postulat lautet: Jeder soll nach seinem eigenen Wunsch sich sexuell selber bestimmen, selbst entscheiden, nach welcher »Sex-Variante« er leben will.

53. So hat sich eine Ideologie mit eigener Sprache und mit beabsichtigten Zielen gebildet, die nicht frei von der Absicht zu sein scheinen, den Menschen eine Vision von Sexualität aufzuzwingen, die sie von jenen Sexvorstellungen, die als unterdrückend und überholt, aus vergangenen Zeiten gesehen werden, befreien und entbinden soll.

³ Vgl. Spanische Bischofskonferenz, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Nr. 53–54.

⁴ Vgl. ebd., Nr. 31.

54. Mit dem Ausdruck Gender-Ideologie beziehen wir uns auf ein zusammenhängendes System von Ideen, das in sich geschlossen ist, das sich in Bezug auf den Sex und den Menschen als eine wissenschaftliche Theorie präsentiert. Seine Grundidee entstammt einem starken anthropologischen Dualismus. Demnach soll das Geschlecht nur eine biologische Angabe ohne irgendwelche Bedeutung für die Realität des Menschen sein. Das Geschlecht, die sexuelle Differenz, würde bei der Verwirklichung der Berufung des Menschen zur Liebe keinerlei Bedeutung haben. Was in Bezug auf sein sexuelles Verhalten – fernab von seinem biologische Geschlecht – existieren würde, wären Gender-Rollen, die jeweils von der freien Entscheidung des Individuums in einem bestimmten kulturellen Kontext und von einer bestimmten Erziehung abhängig wären.

55. »Gender« ist ein kultureller Begriff, der besagt, dass das natürliche Geschlecht überhaupt nicht bestimmend ist. Das wirkliche Geschlecht, das dem Mensch aufgrund seiner Geschlechtsmerkmale vom Augenblick seiner Zeugung – entweder als Mann oder als Frau – zu eigen ist, ist zu ignorieren. Gender lässt als Geschlecht nur jene Geschlechtsvariante für den Menschen gelten, für die der Mensch sich selbst von Fall zu Fall entscheidet oder die sich von seiner Erziehung und den Umständen her für ihn ergeben hat, und fordert, dass den Betroffenen jeweils alle Privilegien und Rechte zugestanden werden müssen, die geschlechts- bzw. statusspezifisch sind.

56. Der Kern dieser Ideologie ist das pseudowissenschaftliche Dogma, nach dem der Mensch als sexuales Neutrum geboren wird. Sie fordert eine absolute Trennung zwischen sozialem und natürlichem Geschlecht. Infolge dessen kann »Mann« und »männlich« sowohl einen männlichen wie auch einen weiblichen Körper zugeordnet werden sowie »Frau« und »weiblich« einem männlichen wie auch einem weiblichen Körper. Die diverse »Gender – Sexvarianten« können männlich, weiblich, schwul, lesbisch, bisexuell, transsexuell und noch etliche andere sein. Die Gender-Ideologie behauptet, dass das Kind durch die Erziehung, durch die Gesellschaft, durch den Prozess der Sozialisation in der Familie, in die Rolle als Frau oder als Mannes hineinerzogen wird. Entscheidend sei, dass jedes Individuum beim Aufbau seiner Persönlichkeit von seiner Bevorzugung ausgehend, seine sexuelle Orientierung selber wähle. Aufgrund dieser je individuellen Entscheidung, verlangen die Gender Ideologen, dass jeder der sexuellen Varianten die gleichen Rechte eingeräumt werden. Wenn jemandem diese nicht voll gewährt würden, dann würde dies gegenüber dem Betroffenen bezüglich seiner persönlichen und sozialen Wertschätzung diskriminierend und respektlos sein.

57. Es bedarf keiner gründlichen Analyse, um festzustellen, dass der Hintergrund, auf dem diese Ideologie sich entfaltet, eine »pansexuelle« Kultur ist. Eine moderne Gesellschaft – so wird behauptet – muss es gutheißen, dass der Sex »gebraucht« wird wie ein weiteres Konsumgut. Wenn dem Sex kein persönlicher Wert beigemessen wird, wenn die sexuelle Dimension des Menschen jeglicher persönlichen Bedeutung entbehrt, dann kann nicht verhindert werden, dass man in eine oberflächliche Bewertung der Handlungsweisen verfällt, in der bloß der eigene Nutzen oder schlicht die eigene Befriedigung zählt. Dies führt zur radikalsten Permissivität und in letzter Instanz in den absoluten Nihilismus. Es ist nicht schwer festzustellen, welche die schäd-

lichen Folgen dieser Sinn Entleerung sind. Es ist eine Kultur, die kein Leben generiert und sich mit zunehmender Tendenz in eine *Kultur des Todes* verwandelt.⁵

Die Verbreitung der Gender Ideologie

58. Die Wege, die zur Verbreitung dieses Denkens geführt haben, sind bekannt. Eines dieser Wege ist die Manipulation der Sprache gewesen. Es hat sich eine Art zu sprechen verbreitet, die etliche Grundwahrheiten in den menschlichen Beziehungen tarnt. Dies ist mit dem Begriff »Ehe« der Fall gewesen. Dessen Bedeutung hat man bis zu dem Punkt erweitern wollen, dass unter diesem Begriff diverse Formen von Verbindungen miteinbezogen worden sind, die nichts mit der Realität der Ehe zu tun haben. Zu den sprachlichen Entstellungen gehört eine Reihe von Begriffen, von denen wir einige erwähnen möchten. Das Wort »Paar« wird verwendet, um die Ehe zu nennen. Unter den Begriff »Familie« werden unterschiedliche Weisen des Zusammenlebens erfasst, so als gäbe es eine Art von Familie »à la carte« ; der Begriff »Erzeuger« muss an Stelle von Vater oder Mutter eingesetzt werden: der Ausdruck »Gender Gewalt« steht an Stelle von »Häusliche Gewalt« oder »Gewalt im Familienkreis«, was viel treffendere Ausdrücke sind, da bei dieser Art von Gewalt auch die Kinder Opfer sind.

59. Diese Ideologie, die zuerst durch internationale Abkommen über »die Weltbevölkerung und die Frau« eingeführt wurde, hat die höchsten internationalen Organisationen und das europäische Umfeld dazu veranlasst, Empfehlungen herauszugeben, die die Staaten inspiriert haben, sie im Bereich der Politik umzusetzen. Inzwischen sind legislative Maßnahmen getroffen worden, um den Menschen die Terminologie dieser Ideologie aufzuzwingen. Mit Schmerzen stellen wir fest, dass unsere öffentlichen Behörden mit ihren Verhaltensweisen nicht selten zu diesen Verformungen in unserer Gesellschaft beigetragen haben.

60. In ihrer Strategie begnügen die Genderideologen sich allerdings nicht mit der Einführung dieser Ideologie in den legislativen Bereich. Sie trachten vor allem danach, den Erziehungsbereich mit ihrer Ideologie zu infiltrieren. Denn ihr Ziel wird erst vollständig erreicht sein, wenn die Gesellschaft – die Glieder, aus der sie besteht – die Postulate, die sie einfordern, als »normal« anerkennt. Dies wird nur erreichbar sein, wenn die junge Generation von Kindesbeinen an in dieser Ideologie erzogen wird. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sie jedwede authentisch moralische Bildung vermeiden. Das setzt voraus, dass die Erziehung in den Tugenden, die Verantwortung der Eltern und in die geistigen Werte ausgeschlossen werden, und dass das moralisch Böse sich ausschließlich auf sexuelle Gewalt untereinander bezieht.

61. Als Hirten haben wir die Art, wie das Schulfach »*Erziehung zur Bürgerschaft*« – »*Educación para la ciudadanía*« – vorgestellt wird, angeprangert. Auch haben wir unser Stimme erhoben angesichts der Forderungen, die im Stoff der Sexualerziehung enthalten sind und mit dem »Gesetz der reproduktiven Gesundheit und dem freiwill-

⁵ Vgl. Johannes Paul II., *Evangelium vitae*, Nr. 12.

ligen Abbruch *der Schwangerschaft*« aufgezwungen werden. Mit Schmerzen stellen wir fest, dass in der Praxis die Vorschläge der »Gender-Ideologie« in Programme der angeblichen Sexualerziehung verwirklicht und seit Neuestem verschärft verbreitet werden. Dies wird von den zuständigen Behörden nicht nur ermöglicht, sondern oft sogar gefördert, obwohl ihnen die Bewahrung und die Förderung des Allgemeinwohls anvertraut worden ist. Es sind Maßnahmen, die das Erziehungsrecht, das den Eltern als den ersten und Haupterziehern der Kinder zukommt, nicht respektieren und im Widerspruch zu den unaufgebbaren Prinzipien des Rechtsstaates stehen: Den Personen die Freiheit zu garantieren, dass sie im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen und mit dem Gut, das in jedem unschuldigen menschlichen Leben angeboren ist, erzogen werden.

Es geht weit über die »Gender-Ideologie« hinaus

62. Die konstruktivistische Geschlechts Vorstellung, die für die Gender- Ideologie charakteristisch ist, ist von den »queer«- Theorien (d. h. »seltsam«) übernommen und ausgeweitet worden. Ausgehend von der vermeintlichen Voraussetzung, dass das Geschlecht performativ sei und sich fortlaufend bildet, proklamieren sie, dass die geschlechtliche Identität variabel sei, ständig abhängig vom Willen des Subjektes. Dies führe zwangsläufig zur Auflösung der sexuellen Identität und des Geschlechts, und das veranlasst sie, ihre permanenten Überschreitungen zu verteidigen. Ihr Ziel ist die Umkehr der etablierten Ordnung: Man will mit dem Geschlecht Schluss zu machen und eine neue Ordnung etablieren, gemäß (der Anzahl) der Überschreitungen.

63. Um dieses Ziel zu erreichen plädieren die »queer«-Theoretiker für eine Zerstörung dessen, was sie die »heteronormative« Ordnung nennen, gleich ob sie sich auf die Leibhaftigkeit stützt oder nicht. Die Ideen über die Sexualität und die Weisen, wie sie ausgeübt wird können nicht einer Norm unterordnet werden, dies würde nämlich ausschließend sein. Was sich auf Sex und Geschlecht bezieht, ist ausschließlich Sache des variablen und wechselhaften Willens des Subjektes. Deswegen darf es nicht verwundern, dass diese Theorien zwangsläufig zur Isolation und zur Absonderung der Person führen, da sie sich fast ausschließlich auf das Einfordern individueller Rechte und die Umwandlung der überlieferten Modelle von Gesellschaft zentrieren. Die überschreitenden Sexpraktiken werden infolgedessen als Waffen politischer Macht betrachtet.

64. Auf der gleichen Linie befindet sich das so genannte »cyborg«. (*kybernetisches Organ, ein Hybrid, bestehend aus Maschine und Organismus.*) Unter ihren vorrangigen Zielen steht als erster Schritt, die Emanzipation des Körpers: Dabei geht es darum, die Bedeutung der Ordnung der Leibhaftigkeit ändern, um die Natur zu eliminieren. Ihr geht es darum, zu einer Gesellschaft ohne Geschlechter zu gelangen, in der das Ideal des »neuen« Menschen durch eine »Hybridisierung« repräsentiert wäre, in der die duale Struktur »Mann – Frau«, »männlich – weiblich« aufgelöst worden wäre; eine Gesellschaft ohne geschlechtliche Vermehrung, ohne Vaterschaft und ohne Mutterschaft. Eine solche konstruierte Gesellschaft wäre lediglich auf die Wis-

senschaft, die Biomedizin, die Biotechnologie und die Gentechnik angewiesen. Ursprung und Sinn der menschlichen Existenz wäre lediglich der Wissenschaft und der Technologie zu verdanken, die diese »Transhumanisierung« ermöglicht und dabei ihre eigene Natur überboten hätten. (Der Posthumanismus).

65. Das Fundament für diesen Abbau des Leibes ist ein radikal materialistisches Denken, das definitiv unmenschlich ist. Unmenschlich, weil der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier gezeugnet wird. Ferner, weil der Unterschied zwischen den animalischen-menschlichen Organismen und den Maschinen ebenfalls gezeugnet wird. Und schließlich weil die wesentliche Trennung zwischen den physischen und den nicht-physischen bzw. dem virtuellen kybernetischen Raum, nicht akzeptiert und die Würde des Menschen bis auf die Stufe eines Gegenstandes, eines total manipulierbaren Gegenstandes erniedrigt wird. Nach dieser Theorie habe die Leibhaftigkeit keinerlei anthropologische Bedeutung und deswegen könne ihr auch keinerlei theologische Bedeutung zukommen. Die Verneinung der religiösen Dimension des Menschen ist die notwendige Prämisse, um das Modell von Mensch und Gesellschaft nach solchen Vorstellungen konstruieren zu können.

Es ist nicht gewagt zu behaupten, dass diese Theorie zu einer unmenschlichen Vorstellung des Menschen führt, weil sie von einer absolut materialistischen, laizistischen und radikalen Vorstellung von Welt mitgerissen wird, die unfähig ist, irgendeinen Bezug zu Gott anzuerkennen.

Das Fehlen notwendiger Hilfe

66. Das Fehlen ausreichender Unterstützung für die Ehe und die Familie, die wir in unserer Gesellschaft beobachten, geht zu einem großen Teil zurück auf die Präsenz dieser neuen Ideologien in der Familienpolitik. Sie erscheint in verschiedenen gesetzgeberischen Initiativen, die in den letzten Jahren verwirklicht wurden. Mit Ausnahme von einigen konjunkturell bedingten Finanzhilfen, sind Ehe und die Familie nicht nur ignoriert, sondern bestraft worden, bis zu dem Punkt, dass sie nicht mehr als Eckpfeiler der Gesellschaft berücksichtigt werden.

67. Die Ehe hat eine noch nie da gewesene Entwertung erfahren. Die Anwendung der volkstümlich sogenannten »Express-Scheidung«, die die Eheschließung in einen der am leichtesten aufzulösenden »Verträge« verwandelt hat, ist nur ein Beispiel dafür. Sie zeigt, dass die Stabilität der Ehe nicht als ein Gut gesehen wird, das zu verteidigen ist. Die Ehe wird im Gegenteil als eine Fessel gesehen, die die Spontaneität der Liebe beeinträchtigt. Der Schmerz und die Leiden, die sich jenen, die sich scheiden, selber zufügen und vor allem, die Leiden der Kinder angesichts der Probleme und Schwierigkeiten, die daraus entstehen können, werden nicht berücksichtigt. Es wird in unüberlegter Überstürzung gehandelt und für den Abbruch des Zusammenlebens entschieden. Das einzige, was dabei wichtig ist, ist eine »technisch-juristisch« korrekte Lösung.

68. Ein eindeutiger Beweis für die Schutzlosigkeit und die fehlende Unterstützung der Familie sind die für die Minderjährigen erlassenen Gesetze, die ohne die Erlaubnis

der Eltern abtreiben wollen. Wobei offenkundig ist, dass die Abtreibung – mit oder ohne die Zustimmung der Eltern – ein direkter Angriff auf das Grundgut des menschlichen Lebens ist. Niemals kann das Abtreiben von Kindern als ein Recht postuliert werden. Dies ist immer schwerwiegend unmoralisch und muss als ein »abscheuliches Verbrechen«⁶ verurteilt werden. Was aber besonders auffällt, ist die Tatsache, dass im Unterschied zu den strengen Einschränkungen, die unsere Gesetze den Minderjährigen in Bezug auf den Konsum von Tabak oder Alkohol aufgezwungen haben, andere Gesetze eine beinahe absolute Freizügigkeit hinsichtlich der Sexualität und des Respekts vor dem Leben fördern, als wären die Taten in diesem Bereich belanglos und die Person in keiner Weise davon betroffen dürften die Folgen der Abtreibung unter dem Begriff Post-Abortion für die Frau allen wohl bekannt sein. Die schlimmen Erfahrungen, die durch den leichten Zugang der Mädchen zu der »Pille danach« gemacht worden sind, sprechen für sich. Sie berichten von den Folgen, die sich auf Grund des erwähnten Abtreibungsgesetzes ergeben können. Entgegen dem, was der Gesetzgeber angekündigt hatte, als er dieses Gesetz verkündete, ist die Zahl der Abtreibungen nicht nur nicht zurückgegangen, sondern das Abtreiben hat sich verallgemeinert.

69. Die angeführten Beispiele erlauben die Schlussfolgerung, dass außer einigen Bekundungen guten Willens, in der Politik unseres Landes der Ehe und der Familie nicht die entsprechende notwendige Anerkennung gewährt wird, die ihrer Bedeutung für die Gesellschaft entspräche. Dem entgegen ist – trotz des Gegendruckes – eine zunehmende Aufwertung der Ehe und der Familie seitens der Menschen festzustellen. Dies gibt zweifellos Anlass zur Hoffnung. Unsere Regierenden sollten auf die Stimmen aus der Gesellschaft hören und die opportunen Maßnahmen treffen, um diesen Einrichtungen einen entsprechend wirksamen Schutz zu gewähren. Dennoch ist es offenkundig, dass jegliche Maßnahmen, die getroffen würde, nur von Nutzen sein werden, wenn sie nach Überwindung der ideologischen Vorstellungen auf die schwangere Frau und die Förderung der Ehe als natürlichen Realitäten ausgerichtet sind.

70. Oft fühlt sich die katholische Kirche bei der Verteidigung des Lebens – an seinem Anfang und seinem Ende – allein gelassen. Dennoch haben wir neulich auf europäischer Ebene eine gute Nachricht in unserem Sinne vernommen, ein Lichtstrahl mitten in der Kultur des Todes. Der Gerichtshof der EU hat ein Urteil gefällt, das die Patentierung von Prozessen verbietet, in denen Stammzellen impliziert sind. Auch ist beschlossen worden, dass jede Eizelle vom Augenblick der Befruchtung an, als »menschlicher Embryo« beachtet werden muss. Damit ist die falsche ideologische Unterscheidung von Embryo und Präembryo aufgelöst worden. Dieses Urteil widerlegt die Grundlagen, auf der in Spanien mindestens vier Normen legalisiert worden sind: Die Abtreibung, die In-Vitro-Fertilisation, die biomedizinische Forschung und das Gesetz, das die »Pille danach« genehmigt.

⁶ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 51.

Reaktion angesichts der Sinnauflösung von Begriffen

71. Der erste Schritt, der bei der Konfrontation mit den Folgen der Gender-Ideologie, die der Würde des Menschen grundlegend entgegengesetzt ist, unbedingt zu tun ist, wird das Zeugnis authentisch menschlicher Liebe sein, die in integrierter Geschlechtlichkeit zu leben ist.

Dies ist eine Aufgabe, die jedem Glied der Gesellschaft persönlich obliegt, doch in ganz besonderer Weise der Ehe und den Familien. Die Eheleute und die Familien sind es vor allem, die mit dem Zeugnis ihres Lebens die Schönheit der Liebe, in der sie leben und die sie verbindet, für alle, die dies sehen, glaubwürdig machen können. Wir dürfen nie vergessen, dass in jedem Herzen Sehnsüchte innewohnen, die bei der Begegnung mit dem Guten und der Wahrheiten immer erwachen.

72. Es ist außerdem notwendig, von allen – den Behörden, den Lehrern, den Erziehern, den Medien – eine Sprache zurückzuerlangen, die jene Realitäten unterscheidet, die sich niemals angleichen können, weil sie verschieden sind. Es müssen eine Terminologie und Ausdrucksformen angewandt werden, die mit Klarheit und ohne Doppeldeutigkeiten zum Ausdruck bringen, was die Ehe und die Familie in Wirklichkeit sind. Auf diese Weise, mit der Darlegung der Wahrheit, wird man dazu beitragen, leichter die Falschheit der Botschaften über die Sexualität und die Art, wie sie persönlich gelebt wird, aufzudecken.

75. Mit Nachhaltigkeit muss verlangt werden, dass die unersetzliche Erziehungsaufgabe, die grundsätzlich den Eltern obliegt, auf allen Ebenen anerkannt wird, insbesondere in dem, was den sexuell – emotionalen Bereich betrifft und innig mit der Intimität der Person verbunden ist. Dies ist ein Grundrecht und eine Pflicht, die der Staat garantieren muss, und das wir alle reklamieren müssen. Das müssen wir ausgerechnet in der Zeit tun, in der wir uns gerade befinden; in der unser politisches System der jeweiligen Regierung die Möglichkeit einräumt, unsere Jugend zu ideologisieren; in einer Gesellschaft, die angesichts des Übergriffs auf ihre legitimen Rechten, offenkundig an Passivität zunimmt.

77. Hinter der behaupteten »Neutralität« dieser Theorien verbergen sich persönliche Dramen, die die Kirche sehr wohl kennt. Doch die Hoffnung müssen wir immer lebendig halten. Das Gute und die Wahrheit, die Schönheit der Liebe sind fähig, alle Schwierigkeiten zu überwinden, mögen sie noch so schwer und zahlreich sein.

78. Die Kirche als Nachfolgerin der Mission Christi, öffnet als Mutter und Lehrerin immer ihr Herz und hilft allen und einem jeden Menschen. Niemand kann sich von ihr ausgeschlossen fühlen, auch nicht jene, die für das gleiche Geschlecht Anziehung empfinden.

79. Das Lehramt der katholischen Kirche⁷ lehrt, dass es notwendig ist zwischen die Personen, die sich vom gleichen Geschlecht angezogen fühlen, die eigentliche homosexuelle Neigung (objektiv gesehen unordentlich) und die homosexuellen Handlungen (grundsätzlich unordentlich) zu unterscheiden ist. Außerdem muss bei der Beurteilung des Lebenswandels zwischen der objektiven und der subjektiven

⁷ Vgl. KKK, Nr. 2357–2359.

Ebene unterschieden werden.⁸ Deswegen können wir es nicht unterlassen zum wiederholten Mal zu verkünden, dass die Männer und Frauen, mit sexueller Neigung zum gleichen Geschlecht »mit Respekt, Mitleid und Feinfühligkeit angenommen werden müssen. Jedes Signal von ungerechter Diskriminierung auf sie bezogen, muss vermieden werden.«⁹

80. Damit endet nicht die Respekt- und Wertschätzungsbekundung, die den Menschen überhaupt geschuldet ist. Niemand darf nämlich vom Mitleid und von der Hilfe, deren er bedarf, ausgeschlossen bleiben. Die Personen mit Neigung zum gleichen Geschlecht, »müssen in den pastoralen Aktionen mit Mitleid und Verständnis angenommen werden in der Hoffnung, dass sie ihre persönliche Schwierigkeiten überwinden werden.« In dieser Absicht machen wir die Worte der Glaubenskongregation zu den unsrigen: »Die Bischöfe müssen bemüht sein, mit den Mitteln, die ihnen zur Verfügung stehen, die Entwicklung von spezialisierten Formen pastoraler Betreuung homosexueller Personen wahrzunehmen. Dies könnte die Zusammenarbeit mit den psychologischen, den soziologischen und den medizinischen Wissenschaften mit einschließen, wobei immer vollkommene Treue zur Glaubenslehre der Kirche zu gewahren ist.«¹⁰

81. Über die menschlichen Mitteln hinaus wirkt auch immer die Gnade des Heiligen Geistes, ganz gleich welcher Natur das Verhalten des Mensch gewesen sein mag, entscheidend ist, dass er es bereue. Mit dieser Grundeinstellung, wenn sie ehrlich ist, wir der Mensch in der Lage sein, seine Anstrengungen zu erneuern, um voranzuschreiten, auch wenn der Kampf schwierig sein mag und Rückfälle nicht ausbleiben: Gemäß dem Wort des Apostels »Die Hoffnung enttäuscht nicht« (Röm 5,5)

Eheliche Liebe, Institution und Gemeinwohl

82. Die menschliche Liebe und das Wohl der Person sind so eng miteinander verbunden, dass sie sich nur in dem Maße verwirklichen in dem geliebt wird. Zu dieser Verwirklichung aber hilft nur eine wahre Liebe, eine zwischenpersonale Liebe, in der die Betroffenen sich wertschätzen gemäß dem, was sie sind. Deswegen, wenn die Beziehung, durch die der Sexualität eigene Sprache, sich aufbaut, kann sie nur als Liebe bezeichnet werden, wenn sie zwischen dem Mann und der Frau, die in ehelicher Treue vereint sind, stattfindet. Die Einrichtung der Ehe ist eine imperative Forderung der Liebe und der Wahrheit, wenn sie über die Sprache der Sexualität zum Ausdruck kommt. Da das Wohl der Ehe mit dem Wohl der Familie engstens verbunden ist und an diesem das Wohl der Gesellschaft hängt, ist die Verteidigung und das Schützen der Ehe eine Forderung des Gemeinwohls. In letzter Instanz geht es um die Förderung eines sozialen Zusammenlebens auf der Grundlage des Rechts, da dies zwischen Personen stattfindet, ist sie das nur, wenn sie als Liebe bezeichnet werden kann.

⁸ Vgl. KKK, Nr. 1753, 1749–1756, 1860.

⁹ Vgl. KKK, Nr. 1735, 1749–1756, 1860.

¹⁰ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Brief über die pastorale Sorge an homosexuellen Personen, Nr. 17.

83. Die Einrichtung der Ehe ist kein ungebührlicher Eingriff der Gesellschaft oder der Autorität und auch nicht die Auferlegung einer äußeren Ordnungsform, sondern eine innere Forderung des ehelichen Liebesvertrages, der öffentlich als einzigartig und exklusiv bestätigt wird, damit sie in totaler Treue zu den Bestimmungen Gottes des Schöpfers gelebt wird. Diese Treue, die weit davon entfernt ist, die Freiheit der Person zu erniedrigen, verteidigt sie gegen den Subjektivismus und den Relativismus und sie macht sie der schöpferischen Weisheit teilhaftig.¹¹ Die institutionellen Elemente schränken nicht die Freiheit ein, sondern sie schützen und garantieren sie.

85. Zum Wesen der Ehe gehören sowohl die soziale wie die institutionelle Dimension. Die Eheschließung verlangt immer einen öffentlichen Rahmen. Niemals kann sie sich auf eine rein private Vereinbarung beschränken. Das gegenseitige persönliche »Ja« des Mannes und der Frau, öffnen den Raum für die Zukunft, für die authentische Menschlichkeit eines jeden der beiden und ist gleichzeitig für die Gabe eines neuen Lebens bestimmt. Daher ist das persönliche »Ja« auch ein öffentlich verantwortungsbewusstes »Ja«, durch das die Ehegatten für ihre Treue öffentliche Verantwortung übernehmen, was zugleich die Zukunft der Gemeinschaft garantiert.¹²

86. Dann ergibt sich, dass die authentische Liebe sich in ein Licht verwandelt, das das ganze Leben zur Vollkommenheit führt und eine für den Menschen bewohnbare Gesellschaft generierend¹³ wenn »die Gemeinsamkeit von Leben und Liebe, die die Ehe nämlich ist, sich zu einem authentisches Gut für die Gesellschaft entfaltet«.¹⁴

Deswegen ist es eine Aufgabe von besonderer Dringlichkeit »jede Art von Vermengung mit anderen Typen von Vereinigung, die auf eine schwache Liebe gegründet sind, zu vermeiden. Nur der Felsen der totalen und unwiderruflichen Liebe zwischen einem Mann und einer Frau ist fähig, die Konstruktion einer Gesellschaft zu begründen, die zu einem Haus für alle Menschen wird.«¹⁵

Die »Falle« der Emotionalität in einer utilitaristische Welt

87. Wenn man von der Idee ausgeht, Freiheit sei bloße Spontaneität, ohne weitere Verbindlichkeiten als jene, die auf Emotionen gründet, erscheint die Ehe als ein Störfaktor und ihre Beständigkeit wie ein Gefängnis für die Liebe. Ein Konzept von ehelicher Liebe, das sie von jeglicher normativen Ordnung loslösen würde, würde bewirken, dass sie keine wahre Liebe sein könnte. Es ist nämlich der menschlichen Natur zu Eigen, dass sie nicht nur aus »Natur« besteht, sondern eine Geschichte und juristische Rechte hat, damit sie wirklich natürlich sein kann.¹⁶

¹¹ Johannes Paul II. *Familiaris consortio*, Nr. 11.

¹² Benedikt XVI., Rede bei der Eröffnung der Kirchenversammlung der Diözese von Rom (6. 6. 2005).

¹³ Vgl. Benedikt XVI., Rede beim 25. Jahrestag der Gründung des Päpstlichen Instituts Johannes Pauls II. für die Studien über Ehe und Familie (11. 5. 2006).

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd.

88. Es ist nicht schwer die Folgen festzustellen, die eine »romantische« und subjektive Vorstellung ehelicher Liebe haben würde. Würde die Liebe sich nicht auf den Felsen der Verbindlichkeit, des rationalen Willens, der durch die Institution, gestützt wird, würde die Liebe den Schwankungen der Emotionen ausgesetzt sein, die vom Wesen her vorübergehend sind. Man hätte auf etwas so haltloses wie Sand gebaut (Mt 7, 24–27). Dann würden die Ehegatten, wenn Probleme auftauchen, sich in einen Prozess der Konfrontation verwickelt sehen, der sie leicht zu der Meinung verleiten würde, dass die Liebe gestorben sei und dass die Trennung, bzw. der Bruch unvermeidlich sei. Man würde die Emotion mit der Liebe verwechselt, was sie unfähig machen würde, eine Lösung zu finden.

89. Untrennbar von dieser romantischen Interpretation der ehelichen Liebe hat sich eine »Privatisierung« der Liebe verbreitet, wodurch sie ihre soziale Anerkennung verloren hat. Man sieht in Bezug auf die Verwirklichung des Allgemeinwohls für die Menschen in der Liebe nicht mehr die Fähigkeit, die Menschen mit einzubeziehen. Auf dies bezog sich Benedikt XVI. als er in der Enzyklika *Caritas in veritate* von dem Verlust sprach, den dies für eine Gesellschaft mit sich bringt, die authentisch menschlich sein will.¹⁷

90. Eine Liebe, die nur als eine Emotion oder als eine rein private Angelegenheit empfunden wird, fehlt a priori jegliche Bedeutung, die den anderen mitgeteilt werden kann. Von dieser Logik ausgehend interessiert nur die utilitaristische Bewertung. Der Mensch hört auf, um seiner selbst willen bestätigt zu werden. Die Menschen sehen sich als bloße Produktions- bzw. Konsumgegenstände. Dies geschieht in der Gesellschaft, die die interpersonalen Beziehungen nur nach dem Nutzen bzw. das Maß an Befriedigung, die sie verschaffen, beurteilt. Die Sprache der Sexualität hört auf, signifikant zu sein. Ihr fehlt ein Wert, für den es sich lohnt, die Freiheit aufs Spiel zu setzen. Dies bestätigt die Banalisierung der Sexualität, die zu der traurigen Lage so vieler *früh gealterten Jugendlichen* geführt hat, die durch oberflächliche Erfahrungen verbraucht sind, für die das authentische Lieben ein fast unmögliches Unterfangen geworden ist.

Die Ungerechtigkeit einer Einrichtung »a la carte«

91. Die Rechtfertigung von Handlungen aufgrund der Konsequenzen, die sich daraus ergeben oder durch das Abwägen ihrer vorauszusehenden Resultate, dürfte eines der vermeintlich ethischen Hauptprinzipien zu sein, die in den heutigen Gesellschaftskreisen¹⁸ vorherrschen. Dies ist eine Perspektive, die zu einem moralischen Relativismus führt. Demnach ist alles gültig, wenn es der Erreichung des angestrebten Objektivs dienlich ist. Die politischen bzw. wirtschaftlichen Aktionen werden bewertet ohne das Wesen der Mittel, die dabei eingesetzt werden, zu berücksichtigen. Der Relativismus steigert sich, wenn die Bestimmung der Wahrheit und der Güte der

¹⁷ Vgl. Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 43.

¹⁸ Vgl. Johannes Paul II. *Veritatis splendor*, Nr. 74–75.

Ergebnisse, die angestrebt werden, den Instanzen der Macht oder der Entscheidung privater Mehrheiten oder – Minderheiten – überlassen werden und nicht in der Natur der Dinge gründen. Die Folge davon ist eine eingeschlafene Gesellschaft, die von einer tiefen moralischen Krise befallen ist und der es an Kriterien mangelt, die ihr helfen können, zu reagieren und somit grundlegende Werte für das Gemeinwohl, wie die Ehe und die Familie, zu verteidigen. Es kann sein, dass die Notwendigkeit dieser Institutionen nicht verneint, sondern sogar verteidigt wird, aber man hat sie ihres Inhaltes entleert, so dass jedwede Form des Zusammenlebens und jeder Typ von Verbindungen möglich sind.

92. Die demokratische Lebensform der Gesellschaft, so wichtig sie für die Errichtung und die Entwicklung des sozialen Zusammenlebens ist, kann nicht von sich aus die Qualität und die Wahrheit über die Ehe und die Familie bestimmen. Es gibt Menschen, die denken, dass der Bezug zu einer objektiven Moral, die vor und über den demokratischen Einrichtungen steht, nicht mit den demokratischen Organisationen der Gesellschaft und des Zusammenlebens vereinbar sei. Dies ist aber nicht so. Vor und über der Entscheidung derer, die heiraten und jener der Gesellschaft, existiert eine Wahrheit und ein übergeordnetes Recht, das in der Menschlichkeit des Mannes und der Frau verwurzelt ist, in ihrer persönlichen und sozialen Beschaffenheit und der ihrer Kinder und der Gesellschaft. Jedermann ist fähig zu erkennen, dass die Einrichtungen der ehelichen Liebe und der Familie unerlässlich sind für das Erreichen des Gemeinwohls.

93. Die Akzeptanz der so sehr verbreiteten Vorstellung in unserer Gesellschaft, dass die eheliche Liebe nichts mit den sozialen Normen zu tun hat, entspricht einer Vorstellung, die die Liebe und die Gerechtigkeit voneinander trennt. Einige behaupten sogar, dass die Liebe und die Institution so sehr unvereinbar sind, dass die Liebe nicht aufkeimen und sich nicht entfalten kann, wenn die Beziehungen, die hergestellt werden, unter dem Anspruch der Gerechtigkeit stehen. Mit diesem Denken ist es nicht möglich zu erkennen, dass die Liebe eine Quelle von Verpflichtungen ist und der Garant für beständige Verbindungen. Deswegen wird gesagt, dass die Liebe nicht »gefährdet« werden darf, und dass die Ehe das Gefängnis für die Liebe und die eheliche Treue Sklaverei sei.

94. Die Wahrheit aber ist, dass in den Beziehungen der Menschen, die Liebe und die Gerechtigkeit sich gegenseitig erfordern bis zu dem Punkt, dass sich beide gleichzeitig bejahen oder sich verweigern. Die Gerechtigkeit in ihrem Bestreben, jedem das Seinige zu geben, erkennt in den interpersönlichen Beziehungen den persönlichen Wert des Nächsten, als eines jemanden, der würdig ist, geliebt zu werden. Eine Gerechtigkeit, die von der Liebe getrennt ist, läuft Gefahr, unmenschlich bzw. rein formalistisch, leer zu werden. Sie beschränkt sich auf das bloße Reklamieren von Rechten, die man dann zunehmend mit den eigenen Interessen in Übereinstimmung bringt, ohne dabei irgendeinen Bezug zu den entsprechenden Pflichten herzustellen. Wie Benedikt XVI. erinnert, »es ist wichtig auf eine neue Reflexion in Bezug auf die Pflichten, welche die eingeforderten Rechte voraussetzen, zu drängen, ohne Pflichten werden die Rechte nämlich zu etwas Willkürlichem.«¹⁹

¹⁹ Vgl. Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 43.

95. Die Natur und der Sinn der Gerechtigkeit werden aufgehoben, wenn man dabei von einer rein legalistischen Vorstellung ausgeht, so als wäre das, was recht ist, ausschließlich abhängig von dem, was die Autorität oder die Mehrheit in jedem Augenblick beschließen, und die Legalität einer Handlung ohne irgendeinen Bezug zu der Natur der Dinge die einzige Garantie, dass sie gerecht sei. Auf diese Weise würde die Moral auf eine »politische Korrektur« reduziert werden, die grundsätzlich parteiischem Druck von sehr kurzer Reichweite unterworfen sein würde.

96. [...] Die eheliche Einrichtung ist etwas so Notwendiges für die eheliche Liebe, dass es diese ohne jene nicht geben kann.

Die Ehe und die Familie, Grundelemente des Allgemeinwohls

97. Das Bewahren »der gerechten Ordnung der Gesellschaft und des Staates – erinnert Benedikt XVI. – ist die Hauptaufgabe der Politik«. ²⁰ Dessen Förderung obliegt der Verantwortung der Regierungen. Die Autorität, die diese genießen, gründet auf ihrem Dienst am Gemeinwohl. ²¹ Doch jedem, der Teil der Gesellschaft ist, obliegt die Verantwortung dafür, das Gemeinwohl zu behüten und ihm entsprechend der eigenen Möglichkeiten seinen Beitrag zu leisten. ²² Vor allem aber, an erster Stelle, obliegt dies jenen, denen die Regierung anvertraut ist, insbesondere, wenn es um die sozialen Gütern geht, auf die, die Existenz und die Entwicklung der Gesellschaft basiert.

98. Das Gemeinwohl wird bisweilen mit dem Verteilen von Konsumgütern identifiziert. Dies geschieht, wenn der »Wohlstand« als Maßstab des Wohlstandes gesetzt und dieser vom Besitz solcher Güter direkt abhängig gemacht wird. Die Förderung des allgemeinen Wohlstandes würde dann darin bestehen, eine möglichst große Menge Konsumgütern für die größte Anzahl von Personen herzustellen. Dieser Wunsch ist zweifellos lobenswert. Aber er birgt in sich eine solch arme und kurze Sicht von dem, was das wahre Allgemeingut ist, dass, wenn dies nicht korrigiert wird, das moralische Gewissen der Gesellschaft auf Dauer betäubt würde. Dann würden grundsätzliche Werte, die für die Gesellschaft wesentlich sind, nur schwer wahrgenommen, wie z. B. solidarische Freigiebigkeit, Ehrlichkeit in den Handelsbeziehungen oder im Familienkreis, in Bezug auf den Respekt der Menschen untereinander, das ungehinderte Ausüben des Elternrechts, die eigenen Kinder zu erziehen. Im Namen des »Gemeinwohls« würde man nach Gründen suchen, um Überwachungsmethoden einzuführen, die die Menschen ersetzen und sie dann in irgendeine Weise als »Minderjährige« erachten würden.

99. Das wahre Gemeinwohl hingegen führt zu dem Streben »sich für die Verwirklichung einer authentischen integralen humanen Entwicklung zu engagieren, inspiriert in den Werten der Nächstenliebe und der Wahrheit.« ²³ Von dieser Perspektive

²⁰ Vgl. Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 28.

²¹ Vgl. Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 36.

²² Vgl. Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 42.

²³ Vgl. Benedikt XVI. *Caritas in veritate*, Nr. 67.

aus, die es ermöglicht, mit hinreichender Deutlichkeit den enormen Beitrag der Familie für das Gemeinwohl der Gesellschaft zu vernehmen, gründen – auch wenn nicht nur auf diese – die Lehren der Kirche über die Ehe und die Familie. »Die Kirche lehrt uns, die wunderbare Wirklichkeit der Unauflöslichkeit der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau zu respektieren und zu fördern, die der Ursprung der Familie ist. Deswegen ist die Anerkennung dieser Einrichtung und ihre Unterstützung einer der größten Dienste, die dem Allgemeinwohl heutzutage erwiesen werden kann. Dies gewährleistet auch die Entwicklung der Menschen und der Gesellschaften sowie die Anerkennung der Würde, der Gleichheit und die wahre Freiheit der menschlichen Person.«²⁴

Soziale Förderung der Ehe und der Familie

100. Die Ehe und die Familie sind so grundsätzliche Güter für die Gesellschaft, dass über ihre formelle Anerkennung hinaus auch die entsprechende soziale Förderung zu verlangen ist. Es sind die Einrichtungen, die auf Grund ihrer Natur die Beziehungen zwischen den Gliedern der Gesellschaft strukturieren und ihnen Konsistenz verleihen; und dies nicht nur in Zeiten der Krise und der Verlassenheit, wie die jetzige Zeit, in der wir leben müssen. Mit Benedikt XVI. behaupten wir, dass die Lebensbedingungen sich sehr stark verändert haben. Damit ist man im technischen, sozialen und kulturellen Bereich enorm vorangeschritten. Wir können uns aber nicht mit diesen Fortschritten begnügen. Parallel zu ihnen müssen stets der moralische Fortschritt wie die Betreuung, der Schutz und die Hilfe für die Familie gefördert werden. Die edelmütige und unauflösbare Liebe zwischen einem Mann und einer Frau ist der wirksame Rahmen und das Fundament des menschlichen Lebens für dessen Reifungsprozess, für seine Erleuchtung, für sein Wachstum und für dessen natürliches Ende.«²⁵

101. Wenn die Förderung des Gemeinwohls auf dem Spiel steht, darf die politische Aktion sich nicht an der Diskussion über ideologische, subjektive Vorschläge, die zum größten Teil von kleinen Minderheiten, die Druck ausüben, bestimmt sind, orientieren. Sie muss sich der Anerkennung der objektiven Werte und dessen Niederschlag im Leben der Menschen zuwenden. Denn nicht alle Einrichtungen, einschließlich jener, die auf der Wahrheit, auf der Würde der Person gründen, tragen für die Gesellschaft im gleichen Maße Güter bei. In jedem der Fälle ist es erforderlich, ihre Natur und die Transzendenz ihrer Rolle, die sie bei dem wirklichen Aufbau der Gesellschaft spielt, zu erkennen und zu unterscheiden. Eine irriige Entscheidung in dieser Hinsicht würde für das soziale Leben der Menschen sehr negative Folgen verursachen.

102. Die Ehe, das heißt, das Bündnis, das zwischen einem Mann und einer Frau für immer geschlossen wird, was auch der Beginn der Familie ist, trägt dazu bei, dass

²⁴ Vgl. Benedikt XVI., Predigt beim Treffen der Familien in Valencia (9. 7. 2006).

²⁵ Benedikt XVI., Predigt bei der Weihe der Sühnebasilika der Heiligen Familie (7. 11. 2010).

die Gesellschaft unter anderem das Gut des menschlichen Lebens, die radikale Gleichheit der menschlichen Würde von Mann und Frau sowie den geschlechtlichen Unterschied als ein Gut und einen Weg zu Bereicherung und Reifung der Persönlichkeit erkenne. Dies alles sind wichtige Güter und sie wirken sich bei der Verwirklichung der Personen und für das Wohl der Gesellschaft aus. Jetzt aber möchten wir insbesondere den Beitrag hervorheben, den die Einrichtung der Ehe zur Förderung der Würde der Frau leistet.

Die Würde des Mannes und der Frau

103. Als natürliche Einrichtung erfordert die Ehe, dass den beiden, die heiraten, obwohl sie verschieden sind, die gleiche Würde zuerkannt wird. Eine Sichtweise, die diesen Unterschied beheben wollte, würde die Gleichheit der Würde verneinen und die Verwirklichung der Männlichkeit oder der Weiblichkeit einander angleichen; es käme zu einer Imitierung des anderen Geschlechtes, das für überlegen geschätzt würde. Der Heilige Paulus verneint diese Gleichheit nicht, wenn er sagt, »Ihr Frauen, ordnet Euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus). Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche« (Eph. 5,22. 24). Diese Worte muss man richtig auslegen. Kurz davor sagt nämlich der Apostel, »Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus.« (Eph 5,21). Und an einer anderen Stelle behauptet er, dass es unter den Getauften nicht mehr Mann und Frau, gibt denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus.

Diese gegenseitige Untertänigkeit der Frau gegenüber dem Mann und dieser gegenüber der Frau, ist der ehelichen Liebe eigentümlich, der Liebe zwischen den Eheleuten²⁶, und ist sakramentale Teilhabe an der Liebe zwischen Christus und der Kirche.

104. Es ist eine anthropologische Forderung, die Gleichheit von Mann und Frau in Bezug auf ihre Würde zu proklamieren. Dies ist auch die Lehre der Kirche. Es bildet keinen Widerspruch dazu, dass beide verschieden sind. Vielmehr die Anerkennung dieses Unterschieds ist absolut notwendig, dies ist eines der Grundwerte für die Gesundheit der Gesellschaft. Mann oder Frau zu sein ist mit dem Menschen untrennbar verbunden, als lebendige Wirklichkeit.

Deswegen muss unter anderem die Rolle der Frau in der Gesellschaft, der Reichtum der weiblichen Veranlagung bei der Mitgestaltung des sozialen Geflechtes anerkannt und gefördert werden. Heutzutage muss auch die Stellung des Mannes als Ehepartner und Vater in der Ehe und in Bezug auf seine Aufgaben in der Familie hervorgehoben und verteidigt werden, denn der kulturelle Einfluss hat die Rechte des Mannes auf juristischer Ebene weitläufig vermindert. Auch die Verwirklichung und Perfektionierung der Frau bei der Nachahmung des männlichen Modells, würde zu irreparablen Verlusten für die Frau und die Gesellschaft führen. Die Würde der Frau würde von etwas so Veränderlichem abhängig sein, wie die Akzeptanz ihrer Arbeit in

²⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Mulieris dignitatem*, Nr. 24.

ihrem sozialen Umfeld es wäre. Die Mutterschaft würde als Hindernis für die Selbstverwirklichung der Frau gelten. Zudem ist die Verdunkelung der Identität des Mannes als Ehemann bzw. als Vater, nicht nur ungerecht, sondern schädlich für das Wohl der Familie und der gesamten Gesellschaft.

Die Familie, Schule der Menschlichkeit

105. ein weiteres der großen Güter, die die Familie für die Gesellschaft beiträgt, ist die Bildung der Bürger in den wesentlichen Werten der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Liebe. ...

106. Wir müssen mit besonderem Nachdruck darauf bestehen, dass die Familie – als spezifische Gemeinschaft bestehend aus Vater, Mutter und Kindern – ein »soziales Vermögen« von höchster Bedeutung ist, das politisch und kulturell gefördert werden muss. Damit wird einer unumstrittene Wirklichkeit entsprochen, einem menschlichen Grundrecht und auch dem Wunsch der Gesellschaft, die in ihrer immensen Mehrheit die gut zusammengesetzte Familie als eines der Grundgüter schätzt, die zu schützen sind: »Die Familie ist eine Zwischeneinrichtung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und nichts kann sie vollkommen ersetzen.«²⁷

Die Anerkennung von Unterschieden ist Gerechtigkeit und nicht diskriminierend

107. Weil die Ehe und die Familie grundlegende Einrichtungen für die Förderung des Gemeinwohls sind, muss der Gesetzgeber Gesetze erlassen, die ihre Existenz und Entwicklung fördern. Dies erfordert an erster Stelle, dass die Beschlüsse, die gefasst werden, nicht zur Verwässerung der Wirklichkeit beitragen. Die Sprache und die Terminologie sind daran nicht unbeteiligt. Wenn sie sich auf natürliche Realitäten beziehen, tragen sie eine Bedeutung in sich, die, wenn sie verändert oder künstlich erweitert wird, die Wirklichkeit, die durch den Einsatz dieser Begriffe vorgeben wird, modifiziert. Es obliegt dem Gesetzgeber als Garanten des sozialen Zusammenlebens, die Beziehungen zwischen den Bürgern zu regeln. Aber er schuldet es der Gerechtigkeit, diese Regulierungsaufgabe gerecht auszuführen ohne die Wirklichkeit und die Wahrheit zu entstellen. Unterschiedliche Realitäten können nämlich nicht behandelt werden, als seien sie unter sich gleich. Die Anerkennung der Unterschiede ist keine Diskriminierung, sondern Gerechtigkeit. Den unterschiedlichen Realitäten entsprechen unterschiedliche Pflichten sowie unterschiedliche Rechte.

108. Die zu einem bestimmten Zeitpunkt herrschende Kultur – die möglicherweise durch Interessen, die dem Gemeinwohl fremd sind, gefördert wird – darf nicht zu einer entstellten Sicht der Ehe und der Familie führen, die nicht der Realität entspricht,

²⁷ Vgl. 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* (VApS, 166), Bonn 2004, Nr. 5.

noch weniger, wenn es um Verfügungen geht, die von der Autorität auf den Druck bestimmter Gruppen hin erlassen werden, deren Interesse offensichtlich beinahe ausschließlich in der Verneinung all dessen besteht, was ihnen nicht entspricht.

Dies ist es, was in einigen Ländern geschehen ist, in denen unter dem Vorwand, althergebrachte Diskriminierungen überwinden zu wollen, gesetzliche Verordnungen erlassen worden sind, die solche Formen des Zusammenlebens als Ehe anerkennen, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, die dieser Name bezeichnet.

Die Spanische Gesetzgebung in Bezug auf die Ehe

109. In Spanien hingegen ist die gegenwärtige Gesetzgebung noch weiter gegangen. Das Gesetz vom 1. Juli 2005, welches das Bürgerliche Gesetzbuch in Bezug auf die Eheschließung verändert hat, hat die juristische Gestalt der Ehe neu definiert. Die Ehe hat aufgehört, das Konsortium gemeinsamen Lebens zwischen einem Mann und einer Frau zur gegenseitigen Vervollständigung und zur Fortpflanzung zu sein. Sie ist in eine Einrichtung emotionalen Zusammenlebens zweier Personen verwandelt worden, mit der Möglichkeit, einseitig seitens einer der beiden aufgelöst zu werden. Zur Trennung genügt es, dass seit dem Abschluss des »Ehevertrages«, mit dem das Zusammenleben begonnen hatte, drei Monate verstrichen sind. Die Ehe ist in eine rechtsverbindliche Verbindung zweier Bürger verwandelt worden, für die ausschließlich der Begriff »Partner« oder »Konsorten« bestimmt ist. Dadurch ist eine außergewöhnliche, legale Definition von Ehe unter Ausschluss von jeglichen Hinweisen auf den Unterschied zwischen Mann und Frau bestimmt worden. Äußerst aufschlussreich ist die Terminologie im Originaltext. Die Begriffe »Mann« und »Frau«, »Gemahl« und »Gemahlin«, »Vater« und »Mutter« sind verschwunden. Auf diese Weise haben die Spanier vom Gesetz her das Recht verloren, ausdrücklich als »Gemahl« oder »Gemahlin« anerkannt zu werden und sie müssen im Standesamt sich als »Partner A« oder als »Partner B« eintragen.²⁸

110. Was auf dem Spiel steht, ist nicht nur eine Begriffsfrage. Es ist etwas viel Tieferes. Es geht um den Versuch, durch die vermeintlich totale Befreiung ein Modell von Gesellschaft zu errichten, eine mutmaßliche Gleichheit aller Bürger zu etablieren, die alle Differenzen, die als »diskriminierend« empfunden werden, einschließlich jener, die von der Voraussetzung der Geschöpflichkeit her, Mann oder Frau zu sein, ergeben, beseitigt. Die naturgegebene Differenzierung, die seitens der »Gender-Ideologie« als biologistische bzw. als machohaft kulturelle Superstruktur abqualifiziert wird, soll durch eine neue Konstruktion überwunden werden. Der Mensch würde sich durch eine oder verschiedenen »geschlechtliche Optionen« selbst nach seinem eigenen Willen aufbauen, die er im Verlauf seines Lebens nach seinem Ermessen ändern könnte und der man jeweils die Gleichberechtigung in jeder Hinsicht zubilligen

²⁸ Dies alles bedeutet, dass die Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu möglichen zukünftigen Ehemännern und Ehefrauen nicht mehr ausdrücklich durch das Gesetz geschützt wird, das gezielt von diesen Ausdrücken gesäubert wurde.

müsse. In diesem Sachzusammenhang und zu diesem Zweck dienen auch die Gesetzesverordnungen in Bezug auf die Mindestaufklärung der so genannten schulischen »Erziehung zur Bürgerschaft.«

111. Wir können es nicht unterlassen mit Schmerz und ohne Furcht irgendwie zu übertreiben, zu behaupten, dass in Spanien die Gesetze die Ehe in ihrem spezifischen Wesen weder anerkennen noch schützen. Wir sind Zeugen einer legalen Zerstörung der Ehe. Deswegen, weil wir von den negativen Konsequenzen, die diese Zerstörung für das Gemeinwohl mit sich bringen, überzeugt sind, erheben wir unsere Stimme zugunsten der Ehe und ihrer juristischen Anerkennung. Wir erinnern außerdem, das alle, von der Stelle aus, an dem sie sich in der Gesellschaft befinden, die Ehe verteidigen und ihre angemessene Behandlung durch die Gesetze fordern müssen.

Unser aller Verantwortung

112. Eine gute Sachkenntnis über die »Gender-Ideologie« wird notwendig sein, die die gegenwärtige spanische Gesetzgebung in Bezug auf die Ehe zum größten Teil stark inspiriert hat. Gründliche Erkenntnisse über die vollzogene Entstellung der Sprache werden uns ermöglichen, richtig zu reagieren. Vor allem aber wird es notwendig sein, über eine angemessene Bildung in Bezug auf das Wesen der ehelichen Liebe und der Familie zu verfügen. Nur dann wird es möglich sein, sich mit der erforderlichen Überzeugung persönlich zugunsten einer juristisch angemessenen Regulierung der Ehe und der Familie konsequent einzusetzen. Die Familie, die Pfarrei, die Schule und die Medien sind berufen, sich für die Weiterbildung in diesem Sachverhalt einzusetzen.

113. Wir erneuern auch unseren Appell an die Politiker, damit sie Ihre Verantwortung wahrnehmen. Die Vernunft verlangt, dass in dieser so entscheidenden Angelegenheit alle in Einklang mit ihrem Gewissen handeln, weit über irgendwelche Parteidisziplin hinaus. Niemand kann Gesetze, die in Kraft sind und so schwerwiegend den grundlegenden Strukturen der Gesellschaft schaden, mit seiner Stimme bestätigen. Insbesondere die Katholiken müssen sich als Diener des Gemeinwohls bewusst sein, dass diese auch mit ihrem Glauben kohärent sein müssen.²⁹

114. Wenn die Katholiken durch ihre legislativen Vorschläge und durch ihre Stimme dafür sorgen, dass die Gesetze im Einklang mit der Wahrheit über die menschliche Liebe stehen,bürden sie niemanden etwas auf. In keiner Weise versuchen sie, ihren eigenen Glauben einer Gesellschaft, in der unterschiedliche Überzeugungen und Credos und zusammenleben, aufzuzwingen, so wie oft gesagt wird, um den Einsatz für die Ehe in Verruf zu bringen. Sie wollen nur ihre Vorschläge auf vernünftige Weise zum Ausdruck bringen. Wenn sie sich respektvoll und auf friedliche Weise anderen Vorschlägen widersetzen, dann deshalb, weil sie diese für das Allgemeinwohl für schädlich halten. Wenn sie dies tun, ist es, weil das, was sie in Bezug auf die Ehe

²⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* (VApS, 158), Bonn 2002, Nr. 4.

und die Familie vorschlagen, gemeinsames Erbe der gesunden Vernunft der Menschheit ist und nicht, weil dies ein Bestandteil des eigenen Glaubens wäre. Wahr ist, dass sie sich im Licht des Glaubens in einer günstigeren Lage befinden, um über die Wahrheit der Liebe all das zu entdecken, was die Vernunft auch von sich aus zu entdecken vermag.³⁰

115. Wir Bischöfe ermutigen alle, insbesondere die gläubigen Katholiken, sich Vereinigungen anzuschließen, die für die Förderung des ehelichen und des Familien Lebens arbeiten. Es ist ein Grund zur Freude, die zunehmende Vitalität der Vereinsaktivitäten für die Familien in unserem Land festzustellen. In letzter Zeit treten richtungweisende Ereignisse und soziale Aktivitäten von höchster Bedeutung auf dem Plan dank dem Ansporn, der aus diesen Vereinigungen ausgeht. Die öffentlichen Behörden täten gut daran, diesen Vereinigungen Aufmerksamkeit zu schenken und sie zu schützen. Es ist ihre Pflicht, jenen, die das Allgemeinwohl fördern, zu helfen und ihnen beizustehen. Es ist notwendig, die wahren Familienvereinigungen eindeutig zu unterscheiden von den Minderheitengruppen, die bewirkt haben, dass die gegenwärtigen Gesetze mit der menschlichen Wirklichkeit im Widerspruch stehen und die dem Allgemeinwohl schaden.

145. Der Jungfrau Maria, der Mutter der schönen Liebe, empfehlen wir die Familien, und durch ihre Fürbitte hoffen wir, von ihrem Sohn den neuen Wein, der uns befähigt zu lieben.

³⁰ Vgl. Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 30.

Gebietet nicht ich, sondern der Herr – 1 Kor 7,10f als Maßstab auch für heute

Von Anton Ziegenaus, Bobingen

I. Zum Inhalt von 1 Kor 7

In 1 Kor 7 gibt der Apostel Paulus der Gemeinde von Korinth Weisungen und Ratschläge im Hinblick auf Ehe und Jungfräulichkeit. In Bezug auf Scheidung und Wiederheirat ist besonders V 10f von Bedeutung: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich von ihrem Mann nicht trennen – wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet ($\alpha\gamma\alpha\mu\omicron\varsigma$ – ehelos) oder versöhne sich wieder mit dem Mann. Auch der Mann soll die Frau nicht entlassen«.

Der erste Korintherbrief unterscheidet sich z. B. vom Römerbrief, in dem Paulus mehr grundsätzliche Fragen behandelt, dadurch, dass er konkrete Probleme oder Missstände in der Gemeinde (Eucharistie, Auferstehung, Ehe und Jungfräulichkeit) anspricht. Paulus will diese Themen brieflich klären, von deren Dringlichkeit und Aktualität er erfahren hat. Die Fragen um die Ehe betreffen die sog. Mischehe, d.h. wenn nur ein Partner gläubig geworden ist (7,12ff). Wenn der ungläubige Partner die Ehe weiterführen will, soll der Gläubige sich nicht trennen, will aber der ungläubige Teil sich trennen, ist der Gläubige nicht mehr gebunden. Eine weitere Frage betrifft die Jungfräulichkeit: Da sich der Stand erst bildete – es gab noch kein Kloster! –, und Paulus »keinen Auftrag vom Herrn hat« (7,25), gibt er den »Rat«: Paulus bevorzugt als höheren Wert die Jungfräulichkeit (7,8.28.32,30). Wer aber einen Grund hat »seine Jungfrau« (7,26ff) zu (ver)heiraten – Eltern in Bezug auf eine Tochter oder ein Paar (mit einer Lebens- aber keiner Geschlechtsgemeinschaft) –, darf es tun.

In Korinth scheint es jedoch eine Scheidung von Christen gegeben zu haben. Paulus, der vielleicht starken Widerspruch erwartete (in griechisch-römischen Raum war eine Scheidung möglich), spricht deshalb den stärksten Trumpf aus, indem er zwischen Rat und Gebot unterscheidend sich auf den Auftrag des Herrn beruft. Paulus spricht autoritativ als Apostel; seine Anordnung gilt gleichermaßen für Mann und Frau (während bei den Juden nur der Mann sich scheiden lassen konnte).

In Röm 7 schreibt der Apostel (nicht im konkreten Fall einer Ehe, sondern im Analogiefall): »So ist die Ehefrau durch das Gesetz an ihren Mann gebunden, solange er am Leben ist; wenn der Mann aber stirbt, ist sie frei von dem Gesetz, das die Frau an den Mann bindet. Wenn sie darum zu Lebzeiten des Mannes einem anderen gehört, wird sie Ehebrecherin genannt; ist aber der Mann gestorben, dann ist sie frei vom Gesetz und wird nicht zur Ehebrecherin, wenn sie einem andern gehört« (7,2f). Der Standpunkt des Apostels in Hinblick auf eine Ehescheidung ist klar und eindeutig. Doch nun wieder zurück zu 1 Kor 7,10f.

II. Zum Aggiornamento von 1 Kor 7,10f

Paulus, wahrscheinlich mit dem Rücken zur Wand, konnte sich gegen Geschiedene in der Gemeinde von Korinth nur mit der Berufung auf Jesu Auftrag helfen¹. Vermutlich war er in der gleichen Situation wie ein heutiger Bischof, der beim Thema »Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten« mit üblen Vorwürfen wie unbarmherzig, lieblos, unbeweglich, mutlos angegriffen wird; aber im Grunde sich auch nur auf die Worte Jesu berufen kann.

Zunächst ist festzuhalten, dass Paulus mit seiner Berufung auf den Herrn in völligem Einklang mit anderen biblischen Autoren steht, nämlich mit Mk 10,2–12; Lk 16,18; Hebr 13,4. Auch Mt 15,32/19,9 kann nicht als Ausbruch aus diesem Konsens gedeutet werden². Mt 19,10 zeigt, wie schwer den Jüngern das Ehescheidungsverbot einging.

Ferner fällt auf, dass der Vertreter einer »lockeren« Linie meistens die biblischen »Grundlagenforschung« außer acht lassen. Denn nach Paulus und den Evangelien wäre bereits Jesus der unbarmherzige und lieblose mit seiner Betonung der Unauflöslichkeit der Ehe und der Charakterisierung der Entlassung als Herzenshärte und der Kennzeichnung dessen, der einen Scheidebrief ausstellt oder der einen aus der Ehe Entlassenen heiratet als »Ehebrecher«. Fragen, die heute manchmal in Leserbriefen von Zeitungen gestellt werden, nämlich wie würde Jesus entscheiden (mit der Insinuation: Er wäre gütiger, verständnisvoll), sind in 1 Kor 7,10 schon beantwortet.

Ebenso fällt auf, dass das Thema Ehe und Scheidung nicht in einer theologischen Engführung behandelt wird. 1 Kor 7 klärt nicht nur Ehefragen, sondern auch die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Der selbe Zusammenhang wird Mt 19,3–12 bewusst.

Ehe und Jungfräulichkeit schließen sich nach breitem heutigem Verständnis aus, aber nach neutestamentlicher Sicht kommen sich beide Stände durch ihren Christusbezug näher als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Tatsächlich muss auch ein Verheirateter »ehelos« leben können, etwa bei Krankheit des Partners; er muss die Motivation des anderen Standes hochschätzen. So ist tatsächlich von einem Verheirateten zeitweilige Jungfräulichkeit zu erwarten und zu verlangen und der liebende Blick auf den kranken Partner wird ihn dazu befähigen. Genauso übernimmt die Jungfrau Motive der Ehefrau und Mutter, etwa wenn sie die Sorge für die Kinder oder Kranke als eigene Berufung erkennt. Wer in einer Engführung nicht bereit ist, die innere Nähe der beiden Stände zu sehen, beraubt damit die eigene Lebensform ihrer geistigen Grundlagen, die letztlich die Unbedingtheit der Liebe ist. Der innere Bezug von Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wird in der aktuellen Diskussion zu wenig beachtet. In der Praefation der Jungfrauenhehe wird der innere Zusammenhang so zum Ausdruck gebracht: Die Jungfrauen verschmähen die leibliche Vereinigung, doch gilt ihr Verlangen ganz dem Geheimnis, das in der Ehe vorge-

¹ Zur Situation der Kirche von Korinth vgl.: H. Schlier, »ber das Hauptanliegen des 1. Korintherbriefes: Die Zeit der Kirche, Freiburg u.a. 1956, 147ff.

² Vgl. A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Aachen 2003, 557ff.

bildet wird³. »Beide Ordnungen (= Ehe, Jungfräulichkeit) stehen in Wahrheit positiv zueinander, und wer eine anlastet, verletzt in einem letzten Wurzelzusammenhang die andere mit«⁴. Beim Scheitern einer Ehe kann nicht die Wiederheirat eine Lösung sein, sondern das Alleinbleiben, weil die neue Heirat den inneren Zusammenhang von Ehe und Jungfräulichkeit und letztlich beide verkennt. Dem entspricht auch der Auftrag Christi (1 Kor 7,10f).

Hier ist offensichtlich so etwas wie ein bleibendes Eheband vorausgesetzt, ohne dass dieser Begriff gebraucht wird. Deshalb wird nur in Betracht gezogen, dass Verheiratete, falls sie sich trennen, allein (agamos – unverheiratet) bleiben oder sich mit dem Partner versöhnen, aber nicht wieder heiraten. Wie ist nun dieses Eheband theologisch näher zu bestimmen?

III. Sakramentstheologische Überlegungen

Die Theologie hat für das Ehesakrament den Begriff Quasicharakter entwickelt. Die Bezeichnung knüpft an das sog. unauslöschliche Merkmal, den character indelibilis, eine Art geistliches Zeichen an der Seele, der in den Sakramenten der Taufe, Firmung und der Weihe eingepägt wird (vgl. DH 13,13). Deshalb können diese Sakramente nur einmal empfangen werden und ist zu Lebzeiten des Partners eine Wiederholbarkeit ausgeschlossen. Das »Quasi«, d.h. die Ablehnung des Charakters in Analogie zu den drei genannten Sakramenten, ist jedoch insofern gerechtfertigt, weil er nicht »unauslöschlich« ist, d.h. beim überlebenden Partner schwindet.

Wenn nun die Ehe zustandekommt durch das Eheversprechen und dieses wie ein Vertrag zwischen den beiden Partnern zu verstehen ist, könnte man noch landläufigen Usus annehmen, diesen Vertrag könnten beide in gegenseitigem Einverständnis wieder lösen und sich damit freigeben. Jedoch die Ehe ist mehr als ein Vertrag zwischen den Partnern.

Die christlichen Eheleute sind durch die Taufe nach Paulus (1 Kor 12,12ff; Eph 4,4,5; 25–38) Glieder am Leib Christi und somit Glied der Braut Christi und deshalb auch mit Christus vermählt (vgl. 2 Kor 11,2). Wenn sie sich miteinander verbinden, können sie nur (rechtmäßig erweise) im Namen Christi und der Kirche handeln, da sie selbst Christus und der Kirche angehören. Das Verfügungsrecht über die Ehe steht daher an erster Stelle nicht den irdischen Brautleuten zu, sondern dem Herrn, der den Bund mit der Kirche begründet hat.

Es wäre nun zu niedrig von der Ehe gedacht, verstünde man sie nur als Symbol, als Bild des Bundes Christi und der Kirche. Dieser Bund wird in der Ehe vergegenwärtigt und zu leben versucht, in ihrer Liebe zueinander, in ihrem gegenseitigen Verzeihen, in ihrer Hoffnung und ihrem Sich-Ertragen. Math. Joseph Scheeben fasst das in diese Worte: »Mitwirken sollen sie aber eben als Glieder am Leibe Christi in seiner Kirche und darum als Organ des Ganzen und so müssen sie sich auch als Organe des

³ Vgl. Romano Guardini (Hrsg.), *Ehe und Jungfräulichkeit*, Mainz 1926, 67.

⁴ Ebd. 11.

Leibes Christi, als Organe des durch die Vereinigung Christi mit der Kirche hergestellten Ganzen, miteinander verbinden. So wird ihr Bund ein organisches Glied in dem Bund zwischen Christus und seiner Kirche, ein Glied, das von diesem mystischen Bunde umschlossen, durchdrungen und getragen wird, das an dem übernatürlichen Charakter des Ganzen partizipiert und in seinem innersten Wesen dasselbe reflektiert«⁵. Die Gnade fördert in den Eheleuten die Kultur der Liebe.

IV. Der Nichtempfang der Sakramente

Zum Schluss sei noch einige Fragen darüber angesprochen, warum wiederverheirateten Geschiedenen der Empfang der Sakramente verwehrt ist. Einmal wird in Bezug auf die Beichte als Argument vorgebracht, warum man in diesem Fall die Absolution verweigert, wenn sie sogar einem Mörder erteilt wird. Die Antwort ist einfach: Es fehlt die Reue und der gute Vorsatz, ohne die es keine Sündenvergebung gibt. Dabei muss klar gesehen werden: die Reue bezieht sich hier nicht, wie manche meinen, etwa auf einen Ehebruch, der dann zur Scheidung führte, sondern auf die Wiederheirat, die als endgültiger Widerruf der bisherigen Ehe betrachtet werden kann und die nicht (bei einer Beichte) bereut wird, da die zweite Ehe fortgesetzt wird.

Was aber die Eucharistie betrifft, sei daran erinnert, dass zu dem unbereuten Ehebruch hinzu, den Jesus in der die Scheidung abschließenden Wiederheirat sieht (vgl. Mt 19,9; Mk 10,11f), im Blut Christi »der neue Bund«, besiegelt und die Hingabe seines Lebens dankbar gefeiert wird und der Kommunikant »Anteil erhält an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, ein Leib wird im Heiligen Geist und eine lebendige Opfergabe in Christus« (vgl. 4. Hochgebet). Kann jemand, der eine im Hinblick auf diesen Bund geschlossene Ehe und die genannten Momente (Liebe als Hingabe, Einheit, lebendige Opfergabe) ernsthaft missachtet, bei Fortdauer dieses sündhaften Zustands guten Gewissens zu den Sakramenten gehen?⁶

Wie oben gezeigt wurde, werden im Neuen Testament oft Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (= Jungfräulichkeit) zusammen thematisiert. Bei vielen Gläubigen gelten jedoch beide Stände als entgegengesetzte Lebenswege (wohl aufgrund der starken Sexualisierung unseres Lebens), obwohl sie Stände in dem einen Leib Christi sind, von ihm ausgehen und auf ihn zulaufen und von ihm geprägt sind. Tatsächlich ist zu wünschen, dass eine solche Entgegensetzung mehr überwunden wird, d.h. auch die Verheirateten die Motivation des Ehelosen um des Himmelreiches willen verinnerlichen und umgekehrt. Denn nicht nur, wenn der Partner krank wird,

⁵ M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg i. B., ³1912, 517.

⁶ Johannes Paul II., Familiaris Consortio: »Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche die Verletzung des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. D. h. konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – z. B. wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.

sondern auch wenn er sich zivilrechtlich scheiden lässt, kann das Alleinbleiben mit den spirituellen »Waffen« leichter gemeistert werden. Die Zusammenschau von Ehe und Jungfräulichkeit kommt in der aktuellen Katechese zu kurz. So empfinden viele nach einer Scheidung keine Lust nach einer erneuten Bindung, können aber das Alleinsein nicht durchhalten und gehen dann eine neue Bindung ein.

Die wiederverheirateten Geschiedenen sind im Leben der Kirche nicht isoliert, doch mögen sie verstehen, dass die Kirche in Hinblick auf die klaren Worte des Herrn und in Solidarität mit den Gläubigen, die in Treue zum Herrn und im Vertrauen auf die Gnade das Kreuz ihrer Ehe tragen oder geschieden sind und nicht geheiratet haben (man denke an die vielen Alleinerziehenden!) keine faktische Gleichstellung auf der sakramental sichtbaren Ebene vornehmen kann. Eine Anerkennung der komplexen Situation ist besser als ein trotziger Rückzug aus dem Leben der Kirche und wirkt langfristig wahrscheinlich positiver auf die geistige Entwicklung der Kinder.

Für die kommende Bischofssynode ist zu wünschen, dass jeder Teilnehmer, ob Bischof oder Kardinal, sich die Worte Pauli bzw. Jesu zu eigen macht. Kann er eigentlich anders, wenn er die hl. Schrift im Sinn der Kirche ernst nimmt?

Buchbesprechungen

Kirchenrecht

Weishaupt, Gero P.: *Die Instruktion »Universae Ecclesiae« / Ein kirchenrechtlicher Kommentar*, Benedetto Verlag, Kreuzlingen 2013, 107 Seiten, ISBN 978-3-905953-41-1, € 16,80.

Bei der Umsetzung des Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. vom 7. Juli 2007 »über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970« ist es in erheblichem Umfang zu »unterschiedlichen Interpretationen und einer [von der Intention des Papstes] abweichenden Praxis« (10) gekommen, wie der bekannte Kanonist und Publizist Gero P. Weishaupt in seiner »Einführung« (9–12) zur gegenständlichen Monographie lapidar konstatiert. Näherhin weichen die von einigen Bischöfen erlassenen Ausführungsbestimmungen – in Anmerkung 5 (11) verweist der Verfasser beispielhaft auf jene der (Erz)Bischöfe von Freiburg und Augsburg – teilweise erheblich »vom Gesetzestext und der Absicht des Gesetzgebers ab, vor allem da, wo Normen erlassen worden sind, die die Feier der Messe in der überlieferten Form erschweren« (10–11).

Um diese unbefriedigende Situation zu bereinigen hat die dafür zuständige Päpstliche Kommission »Ecclesia Dei« die Instruktion »Universae Ecclesiae« über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens *Summorum Pontificum*« ausgearbeitet, die von Papst Benedikt XVI. am 8. April 2011 gutgeheißen und auf dessen Anordnung hin mit Datum vom 30. April desselben Jahres veröffentlicht wurde. Der Verfasser der gegenständlichen Monographie wiederum hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese Instruktion bekanntzumachen, ihr Verständnis zu erleichtern und so ihre Umsetzung zu fördern. Sein einschlägiges Werk basiert, wie er im »Vorwort« (8) schreibt, auf einer Reihe einschlägiger Beiträge, die ursprünglich für das Internetportal »kathnews.de« verfasst und vor der Drucklegung sowohl überarbeitet als auch ergänzt wurden.

In seinem Kommentar behandelt der Verfasser die einzelnen Normen der Instruktion gemäß ihrer dort vorgegebenen Reihenfolge. Im Einzelnen geht es dabei um »Die Aufgaben der Päpstlichen Kommission Ecclesia Dei« (12–19), »Die Zuständigkeit der Diözesanbischöfe« (20–23), die Größe und Zusammensetzung einer zu liturgischen Feiern in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus regelmäßig zusammenkommenden »Gruppe von Gläubigen« (23–33), die Eignung, Ausbildung und Gewinnung von Priestern für solche Feiern

(33–51), die dabei zu beachtenden liturgischen Vorschriften (51–67) sowie einige spezielle Fragen wie die Spendung des Firm- und des Weihesakraments, das Breviergebet, das Österliche Triduum, die Eigenriten bestimmter Orden und den Gebrauch des »Pontifikale Romanum« und des »Rituale Romanum« in ihrer älteren Form (67–95).

Erfreulicherweise scheut sich der Verfasser nicht, auch »heiße Eisen« anzupacken wie zum Beispiel die Fragen, ob der Einsatz von Ministrantinnen und die Praxis der so genannten Handkommunion in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus statthaft sind (62–67). Sein Resümee zur ersten Frage lautet: »In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus ist es ausgeschlossen, weiblichen Laien die liturgischen Dienste des Lektors und des Messdieners zu übertragen. [...] Wo diese Vorgaben missachtet werden, liegt ein empfindlicher liturgischer Missbrauch vor.« (64). Zur Frage der Handkommunion stellt er fest, dass diese »in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus grundsätzlich – auch in den Ländern, deren Bischofskonferenzen sie für die ordentliche Form zugelassen haben (z. B. in allen deutschsprachigen Ländern) – ausgeschlossen« (65) ist.

Der Kommentar des Verfassers wird ergänzt durch eine kurze Autobiographie (7), ein ebenfalls recht knappes Literaturverzeichnis (96–99), ein Abkürzungsverzeichnis (99) sowie einen Anhang mit dem vollen Wortlaut der Instruktion »Universae Ecclesiae« (100–107). Bedauerlicherweise lässt die Aufmachung des Buches ein wenig zu wünschen übrig: Die mitunter uneinheitliche Schriftart und -größe (z. B. 25, Anm. 28, und 88, Anm. 117) geht aber wohl weniger zu Lasten des Verfassers als des Verlags. Dessen ungeachtet sollte, wer auch immer mit der Umsetzung des Motu proprio »Summorum Pontificum« zu tun hat – und umso mehr, wem dies ein besonderes Anliegen ist – dieses Buch nicht nur gelesen, sondern beständig griffbereit haben.

Wolfgang F. Rothe, München

Spiritualität

Antonio Aranda (Hg.), »*Es Cristo que pasa*« (dt. = *Christus begegnen*), Bd. 4 der vollständigen Werke von Josemaría Escrivá de Balaguer erschienen (ISBN: 978-84-321-4317-5, Depósito legal: M-24.765-2013, 1.036 Seiten. Papier 29,00 €; eBook 16,99 €).

2013 ist die von Antonio Aranda vorbereitete kritisch-historische Ausgabe von »*Es Cristo que pasa*«

(deutscher Titel: Christus begegnen, Adamas-Verlag Köln, 2006) erschienen. Das historische Institut San Josemaría Escrivá legt dem Publikum somit den im Verlag Rialp verlegten 4. Band der »Vollständigen Werke« von Josemaría Escrivá de Balaguer vor. Das Buch enthält 18 Homilien (Predigten) des Gründers des Opus Dei, die mit einem historisch-theologischen Kommentar und Anmerkungen der Textkritik versehen sind.

Bei der ersten, unkommentierten Ausgabe erklärte seinerzeit der Nachfolger des heiligen Josefmaría, Bischof Álvaro del Portillo, dass jener Band nur einen kleinen Teil der großen Katechese beinhalte, welchen der Gründer des Opus Dei in seiner Predigt geleistet hat.

Aus seiner umfangreichen Predigtstätigkeit hat der heilige Josefmaría im Jahre 1973 diese Sammlung vorbereitet. Es handelt sich um 18 Homilien, die er zwischen 1951 und 1971 gehalten hat und die sich am liturgischen Festkalender orientieren: vom 1. Adventssonntag bis zum Christkönigsfest.

Der einfache und direkte Zugang zu den Grundwahrheiten des Glaubens sticht besonders hervor. Die Gedankengänge beziehen die Heilige Schrift auf jeder Seite ein. Nicht die Gelehrsamkeit, sondern das christliche Leben sind entscheidend: das Wort und das Leben.

Die Homilien sind kein theologischer Traktat. Sie behandeln die Erlösung durch Jesus Christus mit Tiefgang, und zwar so, daß jeder ihm folgen kann. Der rote Faden, der gewissermaßen diese Texte durchzieht, ist die Gotteskindschaft, jene großartige Wirklichkeit, die dem Leben des Christen inmitten der Welt die Richtung weist: Ich bin ein Kind Gottes.

Es werden wichtige Themen angesprochen: die christliche Berufung, Jesus Christus als Vorbild, die Ehe als göttliche Berufung, die Arbeit als Mittel der Heiligung und des Apostolates, die Freiheit der Kinder Gottes, der innere Kampf, die Eucharistie, der Heilige Geist, die Muttergottes [...] Es ist leicht, die vertrauensvolle und sichere Stimme eines Heiligen herauszuhören, dessen Predigt Mut macht.

(Mehr zu diesem und allen anderen Büchern des hl. Josefmaría Escrivá auf Deutsch findet man unter: http://de.escrivaworks.org/book/christus_begegnen.htm).

Die Einleitung zu dem nunmehr vorzustellenden Buch (mehr unter www.isje.org) schrieb der jetzige Prälät des Opus Dei, Bischof Javier Echevarría. Diese umfangreiche Ausgabe von mehr als 1.000 Seiten bedeutet zugleich ein ins Einzelne gehende Studium der Spiritualität und des theologischen Hintergrunds der Predigt des heiligen Josefmaría. Mehr als 100 Seiten der Einleitung sind darauf aus-

gerichtet, die Geschichte des ersten Bandes der Homilien von Escrivá de Balaguer zu rekonstruieren, indem sie in ihren Sinnzusammenhang gestellt werden und neue Fakten über die Tätigkeit dieses Heiligen als Prediger wie auch als Schriftsteller ans Tageslicht bringen. Zugleich findet der Leser zu jeder Homilie eine gesonderte historisch-theologische Einleitung.

Die Aspekte des Inhaltes und der Textkritik werden am Ende der Seite der entsprechenden Homilien glossiert; besonders bedeutsam sind die Kommentare, deren Ziel es ist, die Hauptargumentationslinien, ihre Verbindung mit der Heiligen Schrift und die bedeutendsten Gesichtspunkte ihrer Spiritualität und ihres Sinnes für das christliche Denken herauszuarbeiten.

Diese kommentierte Ausgabe übernimmt das Inhaltsverzeichnis des Originals des Buches sowie eine Reihe von Zusätzen mit Anmerkungen des Herausgebers, mit Information über verschiedene Ausgaben und Übersetzungen und andere Aspekte, um die bibliographische Information von *Es Cristo que pasa* abzurunden, von einem Buch von dem 500.000 Exemplare in 14 Sprachen erschienen sind. Zudem enthält die Ausgabe von Prof. Aranda eigene Inhaltsverzeichnisse von Personen, Institutionen und Veröffentlichungen und eine vollständige Bibliographie. Dazu kommen verschiedene Farbfotos, unter denen wieder einige Faksimiles der handschriftlichen Korrekturen des hl. Josefmaría an seinen Homilien.

Paul Blecha, Wien

Geistliche Literatur

Faguer, Nicolas: Un constant approfondissement du coeur. L'unité de l'œuvre de Péguy selon Hans Urs von Balthasar (Ars Rhetorica 21), LIT Verlag: Berlin 2013, ISBN 978-3-643-11832-5, 438 Seiten, € 44,90.

Am 5. September 2014 jährt sich zum hundertsten Mal der Todestag von Charles Péguy (1873–1914). Der Dichter zählte zu den ersten Opfern, die im Kugelhagel der Marneschlacht des Ersten Weltkrieges gefallen waren. Hans Urs von Balthasar war ein großer Bewunderer des Dichters. Er war einer der ersten, der im deutschen Sprachraum auf das Werk hingewiesen hat. Mitten im Zweiten Weltkrieg erschien 1943 beim Luzerner Verlag Josef Stocker in einer gediegenen Buchausgabe seine

Übersetzung der Dichtung »Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu« (1911) unter dem Titel »Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung«. Bereits in seinem ersten Basler Jahr, wohl in den Semesterferien im Frühjahr 1940, hat er an der Übersetzung gearbeitet. So berichtet er seinem Studienfreund Pierre Ganne: »Sous les canonnades très proche[s] j'ai traduit Le Porche de la 2. Vertu.« Der Kanonendonner des Kriegsgeschehens im Elsass war damals bis nach Basel zu hören. Auf einer Karte (Poststempel: Basel, 26.10.1943) an den Freund Emil Lerch, der schon eine Besprechung der Übersetzung in der Zeitschrift »Das neue Buch« veröffentlicht hatte, erfahren wir, dass Balthasar auch das »Mystère des Saints Innocents« (1912) übertragen wollte. »Lieber Freund, sehr beglückt über Deine anerkennenden Worte. Ja, dieser Schluss ist hinreißend, une envolée. Ich sitze schon lange über dem zweiten Mystère, dem der Unschuldigen Kinder... Doch unterdessen ist strengster Semesterbetrieb, der kaum ein bis zwei Stunden täglich freigibt.« Dieses Projekt wurde nicht realisiert. Aber 1953 erscheint in der Reihe »Christ heute« des Johannes Verlags eine Auswahl aus dem umfangreichen Prosawerk des Dichters unter dem Titel »Wir stehen alle an der Front.« Auf den Gipfel aber seiner intensiven Auseinandersetzung führt die Monographie, die Balthasar 1962 im »Fächer der Stile« im zweiten Band der »Herrlichkeit« dem Dichter gewidmet hat. Dieser erscheint hier als Repräsentant für das 20. Jahrhundert. »Péguy kann die Reihe deshalb schließen, weil er seine christliche Existenz zwischen Kommunismus und Kirche aufschlägt und den Punkt gefunden zu haben behauptet, an dem beider Anliegen bruchlos ineinander aufgehen. In seinem Herzproblem ringt er um die Überwindung eines bestimmten Augustinismus des Mittelalters, der Reformation und des Jansenismus: er denkt in Konfrontation zu Pascal und zum Dante des Inferno und will in seinen Mystères die christliche Theologie in eine Weite hinausführen, die sie der kommenden Menschheit neu verständlich machen soll« (H II, 17). Worin diese Weite besteht, erklärt der Theologe 1983 abschließend auf ein paar Seiten (»Hoffnung Gottes«) im vierten Band seiner »Theodramatik« (S. 160–167). »Péguy's Entwurf, der mit einer erstarrten Gotteslehre (des bloßen »Vorauswissens« und »Voraussehens« Gottes) bricht, um allen Ernstes die Hoffnung ins innerste Herz Gottes einzuführen, entlastet uns zugleich von einem einseitig alttestamentlichen Zukunftsprinzip und bindet die – gewiss unbedingt auf Zukunft gerichtete – Hoffnung an eine nicht irdische, aber überragend und umfassend ewige Gegenwart (TD IV, 161). 1980 hat Balthasar eine leicht überarbeitete zweite Auf-

lage – nun in der Reihe »Christliche Meister« Bd. 9 – vom »Tor zum Geheimnis der Hoffnung« herausgebracht in der Absicht, die reifste Dichtung Péguy's in den bleibenden Schatz der geistlichen Literatur einzureihen. Damit sind die wesentlichen Texte genannt, auf die sich Nicolas Faguer (*1981) stützen konnte, um – wie der Untertitel formuliert – die »Einheit des Werkes von Péguy nach Hans Urs von Balthasar« darzulegen.

Der Verfasser gliedert sein Werk in drei Hauptteile. Der erste Teil (38–157: Ancienne et nouvelle théodicée) wird in drei Kapitel aufgefächert. Das erste Kapitel stellt dem Leser unter einem mehr formalen Gesichtspunkt die klare Architektur des Balthasarschen Péguy-Bildes vor Augen. Das zweite Kapitel zeichnet die verschiedenen Phasen nach, in denen der Dichter sein Leben lang mit der Problematik der Hölle gerungen hat. »Kann ein Glied der Menschheit dem Staate Gottes, der auch der Staat der Menschheit ist, verloren gehen? Kann es von den anderen vermisst werden? Oder deutlicher: Ist es möglich, dass die anderen, geretteten, es nicht vermissen« (H II, 810)? »Péguy hat, um vom sozialistischen Drama »Jeanne d'Arc«.

(1897) zu seinem christlichen »Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc« (1909) zu gelangen, keinen Satz zu streichen brauchen, er hat den Text nur durch erläuternde Zusätze erweitert« (H II, 806). Er entdeckt schließlich im Herzen des Christentums die universalistische Perspektive, die ihn in seiner Jugend zum Sozialismus geführt hatte. Das dritte Kapitel kommentiert die letzte Stellungnahme Balthasars zum »Prinzip Hoffnung« in TD IV, 160–167. Der zweite Hauptteil (159–281: Les coordonnées de l'Église) sammelt sehr subtile Detailstudien, die auf fünf Kapitel verteilt sind. Péguy's Schlüsselbegriff der »Achse« wird im ersten Kapitel untersucht. Das zweite behandelt seinen Umgang mit dem Alten Testament und arbeitet den Abstand zu platonisierenden Spiritualisierungstendenzen heraus. Das dritte und vierte Kapitel gelten dem Verhältnis von Natur und Gnade, Zeit und Ewigkeit. Die Reflexionen über die Zeitproblematik werden angereichert durch einen Vergleich mit dem Werk »À la recherche du temps perdu« von Marcel Proust. Das fünfte Kapitel vindiziert die Verbindung von Ästhetik und Ethik und erhebt Péguy zum Widerpart gegen Kierkegaards Entweder – Oder. Der dritte Hauptteil (283–389: La musique des coeurs chrétiens) arbeitet mit musikalischen Metaphern. So wird das erste Kapitel mit »Une musique à deux temps« überschrieben, das zweite mit »La liberté de la mélodie« und das dritte mit »La tendresse du dernier accord«. Das erste Kapitel also bietet eine Theologie des Herzens. »Herz, nicht

Geist ist hier Mitte, und vom Herzen wird Péguy seinen Eingang finden, seinen Überfall wagen auf Gottes Herz: Herz zwischen Vater und Kind – und so Herz-Geist« (H II, 857). Die Theologie des Herzens setzt sich im zweiten Kapitel in einer Theologie der Liebe fort. Hier ist ein Proprium Péguy's zu beachten. Das Modell der Liebe ist bei ihm nicht der Eros, nicht die Gattenliebe, sondern die Liebe des Vaters zum Sohn. Dieses Modell öffnet ihm einen Zugang in das innere Mysterium der Trinität, von dem im dritten Kapitel die Rede ist. Dieses Kapitel ist m. E. der Höhepunkt der Arbeit. Die subtile Interpretation der »Ballade du coeur qui a tant battu« beweist die souveräne Meisterschaft des Autors. »Die Ballade hat nicht nur einen Wert subjektiver Introspektion. Sie hat auch eine theologische Tragweite, denn sie zeugt von der Stunde, wo die Erniedrigung des Herzens eine geheimnisvolle Bresche selbst im Herzen Gottes geöffnet hat« (p. 371). Bei Péguy erhält die Parabel vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Vater bei Lk 15 einen eschatologischen Rang. »Wie wollt ihr, dass ich da noch richte, nachdem solches geschah... Um den Arm meiner Gerechtigkeit zu fesseln und den Arm meiner Barmherzigkeit loszubinden. Und nun soll ich richten als Vater. Soll mal ein Vater richten. ›Ein Vater hatte zwei Söhne.‹ Man weiß, wie ein Vater richtet. Es gibt ein bekanntes Beispiel. Man weiß genugsam, wie der Vater den Sohn gerichtet hat, der fortgegangen und wiedergekehrt war. Der Vater hat dabei noch am meisten geheult. Solche Geschichten hat ihnen mein Sohn erzählt. Mein Sohn hat ihnen das Geheimnis des Gerichts preisgegeben« (aus dem »Mystère des saint Innocents«, zitiert in H II, 866/867). Die Schlussbetrachtung (391–398) erinnert an das Tympanon mit dem Weltgericht am Königsportal der Kathedrale von Chartres und evoziert die einmalige Gerichtsdarstellung an der imaginären Kathedrale Péguy's mit der Gebetsflotte der »Paternoster«, die den Ozean des heiligen Zornes durchkreuzt. Und der Erlöser-richter auf dem Thron spricht: *Sinite parvulos venire ad me* (Mt 19,14). Das Gericht vollzieht sich in der Form einer Selbstverurteilung der Bösen. Ein Nachwort (399–402), eine Bibliographie (409–428) und vier Indices (429–438) beschließen das Werk.

Mit dieser Untersuchung wurde ein Standort am Schnittpunkt von Dichtung und Theologie gewählt. Im Grunde ist es die »Achse« Péguy's und die bevorzugte Position Balthasars. An diesem interdisziplinären Schnittpunkt können letztlich beide Disziplinen, die Romanistik und die Theologie, profitieren. Der Theologe wird eingeladen, die Fragen und Anliegen Péguy's zu vernehmen. Auch wenn die

Fachsprache der Dogmatik mit ihren begrifflichen Unterscheidungen und Absicherungen nicht in Konkurrenz zur dichterischen Phantasie und Bilderfülle treten kann und will, muss sie sich doch von der Kühnheit der in den Gleichnissen Christi eröffneten Hoffnung herausfordern lassen. Aber auch den Romanisten kann die theologische Lesart der Werke Péguy's bereichern. Hinsichtlich der Methode der Untersuchung erweist sich der Autor als ein guter Schüler Balthasars, indem er sein Handwerk der Interpretation literarischer Werke beim Meister der Theologischen Ästhetik gelernt hat. Würde man nicht durch das Vorwort von Mme Dominique Millet-Gérard, der Leiterin der These, und das Nachwort des Autors expressis verbis darauf hingewiesen, dass es sich um eine Doktorarbeit der Romanistik handelt, würde man diesen Status gar nicht wahrnehmen. Das Werk besitzt bereits eine solche Reife und Souveränität, und die wissenschaftliche Prosa schwingt sich immer wieder auf die Höhe der Dichtung, was man in dieser Anfangsphase einer akademischen Karriere nicht ohne weiteres erwartet. In zahlreichen Anmerkungen blitzt eine subtile Detailarbeit auf, wo auf sehr vornehme Weise die Auseinandersetzung mit der Spezialliteratur der Péguyisten geführt wird. Bei den Zitaten aus den französischen Übersetzungen der Balthasar-Werke begegnet auf Schritt und Tritt der Hinweis »traduction modifiée«, d. h. Nicolas Faguer hat sich gedrängt gefühlt, diese französischen Übersetzungen an vielen Stellen zu verbessern und enger und genauer an den deutschen Originaltext heranzuführen. Damit wird mein Eindruck bestätigt, den ich bei Rezensionen französischer Balthasar-Arbeiten schon mehrmals gewonnen habe, dass die Qualität und Sinntreue dieser Übersetzungen manche Defizite aufweist. Bisweilen habe ich mich gefragt, ob die Autoren von einer anderen Textbasis ausgehen als der im deutschen Originaltext vorliegenden. Bei der Lektüre des Buches ist mir bisweilen der Gedanke durch den Kopf gegangen, ob Papst Franziskus etwas von Péguy gelesen hat, tauchen doch in seiner Verkündigung immer wieder Kernworte des Dichters auf wie z.B. *tenerezza*, *misericordia*, *profumo*. Aber auch seine Kritik an einem verbürgerlichten Christentum, sein Eintreten für eine Kirche der Armen erinnert an den Dichter. Innerhalb der Balthasar-Forschung ist das Werk von Nicolas Faguer m. E. die erste Untersuchung, die sich ex professo mit dem zweiten Band der »Herrlichkeit« befasst hat. Am Beispiel der Péguy-Monographie Balthasars wurde gezeigt, welches die Disziplinen übergreifendes Potential im »Fächer der Stile« enthalten ist.

Prof. Dr. Dr. Manfred Lochbrunner

Ökumenische Theologie

Hannegreth Grundmann, *Gratia Christi. Die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 17)*, Lit Verlag, Berlin 2012, 346 S., kartiert, ISBN 978-3-643-11720-5, € 24,90.

Kann die Gnade Christi des Hauptes auch ein eingegossenes donum sein oder nur als favor Dei verstanden werden? Ist die gratia Christi als Grund für die Möglichkeit des Ablasses zu erkennen, oder im Gegenteil, ein Grund für die Kritik desselben?

Wie die Autorin in der Einleitung bemerkt (S.1), Martin Luthers Werk, *Rationis Latomianae confutatio* (1521) — das sogenannte Antilatomo — wurde oftmals in der ökumenischen Diskussion verwendet, viel weniger aber das entsprechende katholische Werk, das die Entgegnung Luthers angeregt hat. Das Buch von Hannegreth Grundmann will diesen Mangel beseitigen, indem sie die Ratio des flämischen Professors Jacobus Latomus (1475–1544) zum ersten Mal als Gesamtheit studiert. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung der 2009 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel angenommene Doktorarbeit, die die Autorin auch als theologischer Beitrag für die Vorbereitung des Reformationsjubiläums (2017) versteht.

Nach einer Einleitung untersucht der erste Teil des Buches, »Der thematische, historische und textuelle Bezugsrahmen der Ratio« (S. 10–70), die Ablasspraxis der Zeit und deren Kritik durch Martin Luther, bietet einige biographische Daten über Latomus, im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Erasmus und Luther, sowie eine weite Besprechung der *Condemnatio doctrinalis Lovaniensis*, wobei deren wichtiger Einfluss auf die Bulle *Exsurge Domine* festgestellt wird.

Der überwiegende Teil (II.) des Buches (S. 71–282) untersucht die Ratio des Latomus selbst. Deren drei Hauptteile (I. Das gute Werk; II. Das Sakrament der Buße; III. Die Ablässe) sind ausführlich beschrieben und im Dialog mit Luthers Gedanken erläutert. Letztlich zeigt die Autorin, dass die Ratio nicht nur die Lehre Luthers zurückweist, sondern auch als eine wahre »theologische Begründung des Ablasses« gedacht ist (S. 272–282), indem ein großer Teil derselben keine Luthertexte als Ausgangspunkt nimmt, sondern selbstständig verfasst ist. Grundmann zeigt trotzdem, dass vom lutherischen Standpunkt aus diese theologische Begründung nicht hinreichend wäre.

Der dritte Teil des Werkes ist eine »Systematisch-theologische Interpretation der Ratio« (S.

283–315). Hier bemerkt die Autorin zuerst, dass ein wichtiger Punkt der Auseinandersetzung in der Möglichkeit eines rein guten Werkes besteht: eine Frage, die mit der Behauptung Luthers über die Unerschöpfbarkeit des ersten Gebotes verbunden ist. Daraus folgt auch die Frage nach der Fähigkeit des Menschen, eine wahre Reue zu empfinden, indem die Reue als gutes Werk verstanden wird. Latomus meint, die Gnade gebe den Christen die Kraft, ein heiliges Leben zu führen, also auch die Gebote zu erfüllen. Grundmann stellt dann fest, dass die Zentralfrage der Kontroverse das Verständnis der gratia Christi ist: Luther verstehe die gratia Christi als favor Dei, während Latomus sie »substanzontologisch« interpretiere, so dass sie »gleichsam substanzhaft sakramental vermittelt wird« (S. 297). Die ganze Diskussion ist mit einer zentralen Bemerkung der Autorin zusammengefasst: »In dieser Kontroverse geht es nicht um unterschiedliche, auf gleicher Ebene liegende Auffassungen, sondern um einander total fremde Kategorien« (S. 296).

Ohne die Diskussion fortzusetzen, kann man merken: auch wenn der Ablass kein zentrales Thema des katholischen Glaubens ist (heute auch der Praxis nicht), führt die damit verbundene Diskussion zu theologischen Schwerpunkten, wie die Rechtfertigung, die Ekklesiologie und die Gnade.

Das Buch von Hannegreth Grundmann zeigt es in vielfältiger Weise; außerdem ist es ein wichtiger Einblick in die Theologie des Latomus, die bis heute noch wenig untersucht wurde. Wünschenswert wäre möglicherweise auch die Vorbereitung einer zeitgenössischen Ausgabe des gesamten Textes der Ratio, mit Übersetzung und Kommentar, die ohne Zweifel dem ökumenischen Gespräch dienen könnten.

Dr. Wilhelm Tauwinkl

Mariologie

Peter H. Görg, »Sagt an, wer ist doch diese«. *Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Dissertationes Theologicae 2)*, Bonn 2007, ISBN 978-3-936741-51-3, 441 S.

Die vorliegende Untersuchung, die im Wintersemester 2006/2007 an der Kath.-Theologischen Fakultät Augsburg als Dissertation vorgelegt wurde, will die Behandlung der Mariologie als eigenen dogmatischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts darstellen und damit ein Desiderat ausfüllen, da eine solche Behandlung bisher fehlt. (13) Die Konzentration auf

dogmatische Gesamtdarstellungen, wie sie sich in den einschlägigen Lehrbüchern finden, bringt eo ipso eine Beschränkung bzw. Eingrenzung auf Theologen, bei denen die Mariologie systematisch behandelt wird, mit sich. Vf. behandelt insgesamt 37 Autoren, von denen nur einige genannt sein sollen:

Der elsässische Theologe Franz Leopold Liebermann, dessen Dogmatik, beeinflusst von der französischen Theologie, noch vor der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (UE) abgeschlossen wurde, nennt verschiedene Vernunftgründe für die Erbsündenfreiheit Mariens: die Würde der Gottesmutter, ihre Stellung als Schlangenzertreterin, der Umstand, dass der neue Adam nicht aus befleckter Erde hervorgehen sollte, ferner Mariens überragende Stellung über alle Engel und Menschen. Eine Definition der Lehre hält Liebermann aber für ausgeschlossen. (41)

In Bonn hatte sich um den 1825 ins Kölner Domkapitel berufenen Georg Hermes eine hermesianische Schule gebildet. Bekannt geworden ist der Theologe vor allem wegen seiner rationalistischen Positionen, die 1835 durch ein päpstliches Breve verurteilt worden sind. (55) Negativ stellt er sich zu UE, deren Fest in Lyon nur wegen eins vom Himmel herabgefallenen Schreibens eingeführt worden wäre (53), und vermutlich auch zur Assumptio, die in seiner unvollendet gebliebenen Dogmatik – mit der Eschatologie – keine Erwähnung findet. Mit Hochachtung spricht er allerdings von der bleibenden Jungfräulichkeit Mariens, die er mit der Gottesmutterschaft eng verknüpft sieht. (58)

Die dreibändige Dogmatik Heinrich Klees verkörpert eine Abkehr von den Praktiken und Ideen der Aufklärung. (60) Reich sind die Verweise auf die östliche und westliche Väterliteratur. Wo er die Menschwerdung behandelt, befasst er sich ausführlich mit dem Thema der übernatürlichen Empfängnis und Geburt Christi. Maria ist »das Seitenstück und Gegenbild der Eva«. (64) Die Jungfräulichkeit Mariens wird aus den Berichten der Evangelisten und dem Glauben der Kirche begründet, während die Assumptio noch keine Erwähnung findet. (65)

Es ist der spätere Erzbischof und Kardinal Thomas-Marie-Joseph Gousset, bei dem sich, früher als bei den deutschen Dogmatikern, die Assumptio behandelt findet. Dieser gilt als einer der bedeutendsten französischen Theologen des 19. Jh. Mariologie und Christologie sind bei ihm eng miteinander verwoben: Die Einheit der Person Christi kann nicht von der göttlichen Mutterschaft getrennt werden (Ephesus). Das Wunder der vaterlosen Empfängnis Jesu ist größer als bei der Bildung des Leibes der Stammaltn. (81) Gousset reflektiert über

die Verschiedenheit des Kultes, der Gott entgegengebracht wird, und der Verehrung Mariens, für die die Seligpreisung im Magnifikat ein Movens bietet. (82) Zur Begründung des Assumptio-Dogmas stellt er die Überlegung an, dass der Leib, der von der allgemeinen »Ansteckung« frei war, unmöglich im Grab verwesen konnte. Als Traditionszeugen werden Germanus v. Konstantinopel, Andreas v. Kreta, Johannes v. Damaskus, Gregor v. Tours und die Liturgie genannt. (83)

Johann Heinrich Oswald war der einzige Dogmatiker im deutschen Sprachraum, der ein Votum für die Dogmatisierung der UE abgegeben hat. (91) Seine 1850 herausgegebene Mariologie war die erste deutschsprachige im 19. Jh. Sein Anliegen war es, das marianische Dogma im Zusammenhang darzustellen. (94) Ausführlich behandelt Oswald das Thema der UE. Ausgehend von den Schriftgrundlagen hebt er besonders auf die inneren Gründe ab, die für die Lehre sprechen: Maria ist Gott in einer mystischen Vermählung verbunden, die keine frühere Bindung an den Teufel erlaubt. Außerdem besteht eine Gegensätzlichkeit zu Eva, so dass Maria von der Erbsünde frei sein musste. (97)

Unter den Theologen des 19. Jh. ragt Matthias Joseph Scheeben hervor, dessen Marienlehre Vf. ausgiebig behandelt. Zu erwähnen ist hier vor allem das als »übernatürlicher Personalcharakter gefasste mariologische Fundamentalprinzip (126–127) und die Lehre über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung.

Zu erwähnen ist hier vor allem das als »übernatürlicher Personalcharakter« gefasste mariologische Fundamentalprinzip (126–127) und die Lehre über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung. Maria ist selbst von Christus erlöst; ihm untergeordnet, kann sie als seine »Gehilfin« beim Werk der Erlösung mitwirken. Wo es um das Erlösungsoffer geht, ist Maria – in Vertretung der Menschheit – Opferbringerin, Diakonin des priesterlichen Opfers und Opferträgerin. (133)

Für die universale Gnadenmittlerschaft Mariens gilt: Es wird keine Gnade von Gott verliehen »ohne eine gegenwärtige intercessorische Mitwirkung Mariens« (ebd.).

Bei dem im Zillertal geborenen Johannes Katschthaler, der in Salzburg Professor für Dogmatik war, sind besonders die typologische Lesart des AT, in dem Maria in verschiedenen Frauengestalten wie Judith und Esther präfiguriert ist, sowie die Ausführungen über den Hyperdulischen Kult (155–156) hervorzuheben: Dieser ist in der Vätertradition, den Zeugnissen der Katakomben und Kirchbauten sowie in der Liturgie impliziert. (155). Allerdings unterscheidet er sich in seiner Natur un-

endlich vom latreutischen Kult, der sich auf Gott selbst richtet.

Die geistliche Mutterschaft Mariens erhält einen Akzent bei Franz Diekamp, für den die Glieder Christi geistlicherweise aus Maria hervorgehen, wie Christus in leiblicher Weise aus ihr hervorging. (265) Die Gnadenvermittlung ist bei Diekamp dem Mittleramt Christi untergeordnet und vollzieht sich in ihrer mütterlichen Fürsprache. (267)

Vf. behandelt als weitere Theologen des 20. Jahrhunderts Ludwig Ott, Michael Schmaus, bei dem zum ersten Mal das Thema der Marienerscheinungen vor das Visier des Systematikers rückt (291), Johannes Brinktine, Herman Lais, Johann Auer, der sich mit der heilsgeschichtlichen Prädestination Mariens (329) befasst, Franz Courth, Gehard-Ludwig Müller und Anton Ziegenaus.

In der systematischen Schlussbetrachtung (377–396) geht Vf. auf die Frage nach dem Bedeutungsgehalt der Jungfräulichkeit Mariens ein und zeigt, dass die Kirche sehr wohl definiert hat, welche Bedeutung die *virginitas in partu* hat. (383). Für die Mariologie Oswalds wird konstatiert, dass sie seiner Zeit weit voraus war, werden doch in ihr bereits alle uns bekannten mariologischen Themen behandelt. (384)

Das Assumptio-Dogma erfuhr in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eine Verwässerung, indem das, was das Dogma als Privileg Mariens aussagt, im Zuge einer einphasigen Eschatologie (Auferstehung im Tode) als eine allgemein christliche Selbstverständlichkeit (Rahner) ausgegeben wurde, wodurch das Dogma für Maria nur etwas explizit entfalten würde, was im Grund für alle gelte. (384)

Im 6. Abschnitt rekapituliert Vf. die Genese der Mariologie als geschlossenen Traktat. Dabei wird betont, dass die Nähe Mariens zu Christus zu wenig beachtet wird, wenn man die Mariologie in der Eschatologie unterbringt (Katschthaler) oder als Schlusspunkt einer systematisch angelegten Dogmatik (Schmaus) erscheinen lässt. (390)

Die Entwicklung geht dahin, im Anschluss an die Christologie über Maria zu handeln. (390f.) Auf dem II. Vatikanischen Konzil wurde der Abschnitt über Maria in das Kirchenschema integriert – eine Entscheidung, die aber in der Interpretation nicht überbewertet werden sollte. Maria ist »Mutter der Kirche« (Paul VI.) und als solche nicht einfach in die Ekklesiologie integrierbar. (392)

Die Studie bildet eine gute Übersicht über das Wachstum der Marienlehre bis hin zu einem eigenen mariologischen Traktat. Dabei wird die Dynamik in der Entwicklung der einzelnen relevanten Themen freigelegt, wobei die Stärken und Schwä-

chen der jeweiligen Autoren hervortreten. Ein äußerst wichtiger Beitrag zur Geschichte der Mariologie. *Michael Sticklebroeck, St. Pölten*

Dogmatik

Michael Sticklebroeck, Das Heil des Menschen als Gnade (Schriften der PTH St. Pölten, Bd. 6), Regensburg 2014. ISBN 978-3-7917-2586-4. 230 S., € 22,00.

Die Entfaltung einer eigenständigen dogmatischen Gnadenlehre in Unterricht und theologischer Publizistik ist gegenwärtig keine Selbstverständlichkeit mehr. Mit dieser Feststellung beginnt M. Sticklebroeck, Professor für Dogmatik an der PTH St. Pölten, sein hier vorzustellendes Lehrbuch. Weshalb Vf. den Gnadentraktat nicht in Theologischer Anthropologie oder Pneumatologie aufgehen lassen möchte, deutet er in seinem Einleitungskapitel an (A: 13–25): Die religiöse Begegnung des Menschen mit dem Absoluten erfordert das Nachdenken über Gottes personale Selbsterschließung und ihr Ankommen im Subjekt. Um beides geht es in der Lehre von der Gnade. Sie bietet damit die Chance, sowohl in materialer als auch formaler Hinsicht das Gesamt der Theologie als Reflexion der freien Zuwendung Gottes zum Menschen in den Blick zu nehmen (24f.).

Der zweite Hauptteil des Buches umfasst die biblisch-historische Grundlegung des Themas (B: 28–61). Im Überblick zum »biblischen Sinn von Gnade« (26–39) nimmt erwartungsgemäß die enge Verbindung von Rechtfertigung und Gnade bei Paulus eine zentrale Stellung ein (33–37). Etwas erstaunlich ist bei einem katholischen Autor, dass neben der staurologischen nicht auch die pneumatologische Dimension des paulinischen Gnadenverständnisses deutlicher profiliert wird, wozu der Hinweis auf die Taufe (36f.) eine unmittelbare Gelegenheit geboten hätte. Für die patristische Gnadentheologie wurde im Ausgang von 2 Petr 1,4 die Teilhabe des Menschen am göttlichen Wesen zum zentralen Motiv (38–61). Vf. verfolgt eher den Weg der griechischen Väterlehre (48–61), während die westliche Tradition auffällig kurz abgehandelt wird (45f.). Weder die Entwicklungsschritte der augustinischen Position noch aktuelle Forschungskontroversen um sein charitologisches Erbe finden Berücksichtigung. Einige dieser Aspekte werden aber im anschließenden systematischen Teil aufgegriffen, auf den man hier hätte verweisen können. Deutlich kommt zum Ausdruck, wie die griechischen Väter

die »vergöttlichende« Begnadung des Menschen im Inkarnationsgeheimnis wurzeln lassen (51f.) und zur Erläuterung bereits auf das Konzept eines übernatürlichen Habitus zurückgreifen (55-61).–

Die weitere Dogmengeschichte entfaltet Vf. nicht separat, sondern im Rahmen seines dritten »systematisch-theologischen Teils«, der den Rest des Bandes ausfüllt (62–221). In acht Einzelabschnitten kommen zentrale Themen zur Behandlung, die weitgehend schon in den neuscholastischen Gnadentraktaten zu finden waren; deren Einteilungsschema (*gratia actualis* – *gratia habitualis*) übernimmt Vf. aber nicht. Die ersten beiden Teilkapitel widmen sich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung der Verhältnisbestimmung von »Natur und Gnade«. Die Ausrichtung der Geistkreatur auf die Vollendung in der Gottesschau begründet die Offenheit des Menschen für eine übernatürliche Vollendung (*potentia oboedientialis*). Die Theologie muss diese geschöpfliche Befähigung ebenso ernst nehmen wie (gegen den Naturalismus) das für ihre Aktualisierung notwendige Gnadengeschenk (gegen den Supranaturalismus) (62–70). Das im Katholizismus der Neuzeit heftig diskutierte Verhältnis von Natur und Gnade erläutert Vf. aus thomistischer Perspektive. De Lubacs These einer in der Schöpfung eingestifteten Gnadensexistenz wird abgelehnt. Stattdessen beschreibt Vf. den Menschen als Wesen der Selbsttranszendenz, bestimmt durch dynamische Gottebenbildlichkeit, das in seiner Endlichkeit, die auch Gebrochenheit impliziert, der Vollendung durch Gott bedarf (71–81). Eine Auseinandersetzung mit Rahners Lehre vom »übernatürlichen Existential«, die man in diesem Kapitel erwarten könnte, lässt Vf. aus. Das innere Wesen der Gnade wird als Selbstmitteilung Gottes bestimmt, die »Weiterführung trinitarischer Mitteilung nach außen« ist (82). Damit wird die in der neueren Theologie selbstverständlich gewordene Vorordnung der *gratia increata* gegenüber jeder geschaffenen Gnade anerkannt. Zur spekulativen Entfaltung der Beziehung von »Gnade und Trinität« (81–100) gehört die inkarnationstheologische Grundlegung ebenso wie der Begriff der übernatürlichen Gotteskindschaft und die Explikation der personalen Einwohnung Gottes im Menschen mit Hilfe scholastischer Kausalitätskategorien („Quasi-Formalursächlichkeit« bzw., vom Vf. bevorzugt, »personal-moralische Kausalität«: 97). Ungewöhnlich in einem Gnadentraktat ist die Einschaltung eines Kapitels über die Erbsünde (101–122). Es ist inhaltlich sehr traditionell gehalten. Die Diskussion über das Erbsündendogma in der Gegenwartstheologie, die in zahlreiche Reformulierungsvorschläge, ja nicht selten in offene Zurückweisung mün-

det, deutet Vf. nur in einer Fußnote an (116f., Anm. 140). Abschnitt fünf („Die Notwendigkeit der Gnade und die Freiheit des Menschen«: 123–148) beschreibt zentrale Stationen der charitologischen Dogmengeschichte von der Pelagianismuskontroverse bis zum Gnadenstreit des 17. Jahrhunderts. Vf. votiert hier eher zugunsten des Molinismus, wiewohl er auch dessen Aporien erwähnt. Die abschließend (als Lösungsvorschlag?) präsentierte Erklärung von Sertillanges hat aber wieder thomistischen Charakter. Der 144ff. mehrfach verwendete falsche lateinische Begriff für die bedingt zukünftigen Ereignisse ist zu korrigieren (statt *futurabilia* korrekt: *futuribilia*). Recht ausführlich widmet sich ein sechster Abschnitt der Frage, ob die Annahme einer »geschaffenen Gnade« trotz des Ausgangs vom Selbstmitteilungsgedanken weiterhin Berechtigung besitzt (149–174). Vf. bejaht dies mit Rückgriff auf die Erläuterung des Jesuiten Bernard Lonergan, der die *gratia creata* als *conditio consequens ad extra* engstens mit der personalen Sendung des Geistes verknüpft (157–168). Vf. zieht Lonergans Ansatz den Thesen Rahners vor, dessen enge Parallelisierung von Gnade und Glorie nicht überzeuge (168). Das Plädoyer zugunsten einer Unverzichtbarkeit des *gratia creata*-Konzepts in einer abgewogenen, dialogisch ausgestalteten Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit schließt dieses Kapitel ab (169–174), das vielleicht als das interessanteste des gesamten Buches bezeichnet werden darf. Mit »Sünde und Rechtfertigung« wird ein weiteres Zentralthema aller Gnadentraktate aufgegriffen (174–207). Im Ausgang von aktuellen systematischen Überlegungen führt Vf. den Leser über die paulinischen Prämissen hin zur Kontroverse der Reformationszeit. Gegen die harmonisierende Deutung bei O. H. Pesch weist er auf Luthers »nicht leicht zu überschätzende Akzentverschiebung« im Vergleich zur mittelalterlichen Gnadentheologie hin (184ff.). In systematischer Hinsicht ist die katholische Rechtfertigungslehre vor allem durch ihr unverzichtbares ekklesiales Bedingungsgefüge zu charakterisieren (202–207). Da letzteres in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« nur unzureichend berücksichtigt worden sei, steht Vf. dem 1999 verkündeten ökumenischen Konsens eher kritisch gegenüber. Der Band schließt mit Grundaussagen zur Prädestinationsthematik und zur Heilsnotwendigkeit der Kirche im Licht der Lehren des letzten Konzils (208–221).

Insgesamt hat Vf. eine gut lesbare Übersicht zur Gnadentheologie vorgelegt. Die Vermittlung solider dogmatischer Begrifflichkeit und verlässlicher theologiehistorischer Grundlagen ist ihm wichtiger

als die umfassende Einbeziehung der neuesten Debatten. Hinsichtlich einiger gegenwärtig besonders umstrittener Themen, die auch in der Verkündigung nur noch schwer vermittelbar sind (Erbsünde, inneres Wirken der Gnade), muss man dies allerdings bedauern. In seinen systematischen Reflexionen greift Vf. thomistische Traditionslinien auf, verknüpft sie aber immer wieder mit den trinitätstheologischen und ekklesiologischen Schwerpunktsetzungen, die für die Theologie nach dem Zweiten Vatikanum kennzeichnend sind. Gerade in solchen Passagen des Buches wird das anregende Potential erkennbar, das die klassische Gnadentheologie auch heute noch zu entfalten vermag.

Thomas Marschler, Augsburg

Voderholzer, Rudolf, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, 208 S., geb., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013, ISBN 978-3-7917-2519-2, € 24,95.

In diesem Band legt der Bischof von Regensburg eine höchst interessante Aufsatzsammlung vor, die auf seine Tätigkeit als Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät Trier zurückgeht. Die systematische Darstellung einer christlichen Versteherlehre ist ein Desiderat der theologischen Forschung. Wie verhalten sich Dogma und Geschichte, Offenbarung und Exegese zueinander? Im vorliegenden Werk spannt Bischof Voderholzer einen Bogen von der frühchristlichen Exegese bis zur modernen Rezeptionsästhetik. Ausgehend von der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« (1965) reflektiert der Autor – sich auf Einsichten Henri de Lubacs stützend – zentrale Themenfelder im Kontext einer christlichen Bibelhermeneutik. Alle historischen Texte brauchen Regeln des Verstehens. Offenbarung ist – so Rudolf Voderholzer – ein geschichtliches Ereignis, das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus. Die Bibel ist nicht Quelle der Offenbarung, sondern ihr Zeugnis. Auf der Basis der Lehre vom vierfachen Schriftsinn ist es möglich, die Bibel sowohl nach der historisch-kritischen Methode als auch in einem weiteren Schritt ganz im Lichte von Glaube, Hoffnung und Liebe zu lesen. Die Rezeptionsästhetik ermöglicht es dem Bibelleser, die Heilige Schrift in seinem jeweiligen Lebenskontext neu zu lesen; ihre Texte sind offen für neue Interpretationsmethoden, sofern diese am Glaubensbe-

kenntnis gemessen werden.

In seinem Vorwort betont der Autor, dass der menschgewordene Jesus Christus »der Hermeneut des Vaters« geworden ist. In den Jahren seiner Lehrtätigkeit in Trier standen Fragen der biblischen Hermeneutik im Vordergrund seines Interesses. Einige seiner Schriften will der Bischof im vorliegenden Band »zu einem Strauß zusammenbinden und als Bausteine für eine künftige Gesamtdarstellung einer christlich-biblischen Versteherlehre vorlegen« (13). Die Publikation enthält zwölf Beiträge aus den Jahren zwischen 1999 und 2010, darunter eine bisher unveröffentlichte Deutung (173–181) des Epitaphs von Kardinal Faulhaber im Münchener Liebfraudom. Michael Faulhaber sei ein »Wegbereiter der katholischen Bibelbewegung« gewesen.

Zur Fragestellung »Offenbarung und Offenbarungszeugnis« (15–102) legt Bischof Voderholzer fünf Abhandlungen vor: Der Aufsatz »Dogma und Geschichte« ist Henri de Lubac und seinem Beitrag zur Erneuerung der Theologie gewidmet. Der Vortrag »Liest Du noch oder glaubst Du schon?« geht der Frage nach, ob man das Christentum als »Buchreligion« oder als »Personreligion« verstehen muss. In einem weiteren Text (50–60) vergleicht Rudolf Voderholzer das christliche mit dem islamischen Offenbarungsverständnis. Beim Beitrag »Dogmatik im Geiste des Konzils« (61–81) handelt es sich um die Trierer Antrittsvorlesung Professor Voderholzers vom 14. Dezember 2005, in der sich der Autor mit der Entstehungsgeschichte von »Dei Verbum« auseinandersetzt. Im Aufsatz »Offenbarung, Schrift und Kirche« konfrontiert Bischof Voderholzer »Dei Verbum« mit vorbereitenden und rezipierenden Texten Joseph Ratzingers.

Unter dem Stichwort »Schriftauslegung« sind drei Beiträge versammelt: Dabei geht es um das Traditionsverständnis der frühen Kirche (105–118), um den »geistigen Sinn der Schrift« (Typologie, Allegorie, vierfacher Schriftsinn etc.) und um »Dogmatik und Rezeptionsästhetik« (151–169). – Das abschließende Kapitel („Konkretionen«; 171–201) enthält vier Texte: die schon erwähnte Abhandlung über Kardinal Faulhaber, einen kurzen Beitrag über ein Säulenkapitell in Vézelay („Die mystische Mühle«), einen erhellenden Aufsatz über Mel Gibsons »The Passion of the Christ« und eine Bildbetrachtung zur »Heilung des Aussätzigen«.

Die Publikation Voderholzers gibt – so Kardinal Lehmann bei einer Präsentation des Buches in Mainz – »viele Anstöße« für die weitere Diskussion der biblischen Hermeneutik. Im vorliegenden Werk legt Bischof Voderholzer theologische Themen vor, die eine intensive Diskussion verdienen.

Der Frage nach dem Verhältnis von Glaubenslehre und Exegese, das den Forschungsschwerpunkt des ehemaligen Dogmatikprofessors bildet, kommt ohne jeden Zweifel ein immenses theologisches Gewicht zu. Der Autor präsentiert anspruchsvolle, aber dennoch gut verständliche Überlegungen. Für jeden theologisch Interessierten und insbesondere für jeden, der das Wort Gottes zu verkünden hat, ist es überaus lohnend, sich mit den Themen, die Bischof Voderholzer hier behandelt, auseinanderzusetzen.

Pastoraltheologie

Andreas Wollbold (Hg.), Ludwig Mödl – *Glaube im Leben. Zum 75. Geburtstag. Gespräche mit Veit Neumann, Echter Verlag, Würzburg 2013, 192 Seiten, ISBN 978-3-429-03603-4, € 19,80.*

In seinem Vorwort nennt Andreas Wollbold, der Nachfolger Ludwig Mödls auf dem Münchener Lehrstuhl für Pastoraltheologie, seinen Vorgänger einen »denkenden Praktiker« und einen »praktischen Denker«. Mödls Metier sei »das kontemplative Durch-Schauen der Aktualität« auf das Wesentliche hin. Anlässlich seines Geburtstages führt der langjährige Eichstätter Regens (1971–87) ein ausführliches Gespräch mit Veit Neumann, dem Pastoraltheologen der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Dabei äußert er sich über seine Herkunft und seine Vorbilder, seine Wirkungsorte Eichstätt, Luzern und München und bezieht freimütig Stellung zu pastoralen Fragen. Immer verbindet Professor Mödl die Schilderung menschlicher Begegnungen mit praktisch-theologischen Überlegungen. Zu den Lebensthemen des ehemaligen Spirituals am Herzoglichen Georgianum in München und Universitätspredigers in St. Ludwig (beides bis 2013) gehören Kunst, Architektur, Volksfrömmigkeit und Predigt. In seinen Ausführungen geht Ludwig Mödl auch intensiv auf die heutigen Gefährdungen und Chancen der katholischen Kirche ein.

Die sieben Kapitel des Buches beziehen sich auf folgende Themen: Ordnung und frühes Leid, Lehrjahre, Wanderjahre, Aus dem Leben eines Ratgebers, Einsamkeit, Bekenntnisse, Kunst. Mödl ist in einem »behüteten Umfeld« aufgewachsen. Die Luftangriffe auf Ingolstadt 1943 haben ihn mit der »Welt des Bösen« konfrontiert. Bei Begegnungen mit Menschen versucht er immer zu zeigen, dass die Theologie »genau Dein Anliegen behandelt« (33). Den 33-Jährigen ernannte der Bischof zum

Regens des Priesterseminars Eichstätt. Als Vorbild – im Hinblick auf das Verständnis von Erziehung und das Priesterbild – wählte sich Mödl Johann Michael Sailer. Kirche müsse immer »kulturprägend wirken« (84).

Die Kirche hat heute in wesentlichen Dingen kein »Definitionsprivileg« mehr. Sie hat diese neue Situation »noch nicht wirklich wahrgenommen« und auch noch keine Strategien entwickelt, wie man unter diesen neuen Bedingungen das Evangelium verkündigen könne. In Vorträgen und Gesprächen will Mödl Mut machen, angesichts der großen Aufgaben nicht zu verzagen. Er ist überzeugt: »Wir haben Chancen« (109). Seit den 1990er Jahren gibt es eine deutlich antikatholische Propaganda, die für viele Katholiken »eine schwere Belastung des Gemütszustandes« darstellt. Es werde suggeriert, katholisch zu sein bedeute engstirnig zu sein. »Leider wird der ganze in der Öffentlichkeit propagierte Unsinn von sehr vielen Leuten geglaubt« (111). Man müsse die »Hintergrundsinteressen« der Kirchenkritiker verstehen. In der katholischen Kirche gibt es »enorm viel Positives«. Mödls größte Sorge ist die versachlichte Kirche, in der alles professionell organisiert und verwaltet werde. Das Entscheidende ist der Blick auf Gott und die Menschen.

Der Pastoraltheologe äußert sich auch zum Zölibat: »Ich halte die zölibatäre Lebensweise für eine große Hilfe, wenn sie den Priester menschlich offen hält und ihn in seinem geistlichen Leben sowie seinem Wirken befördert« (119). Für zölibatär lebende Menschen gibt es zwei Gefahren: eine zu große Nähe und überhaupt keine Nähe. Auf die Frage »Was rätst Du wiederverheiratet Geschiedenen?« antwortet Mödl so: »Gläubigen, die wiederverheiratet geschieden sind, sage ich: Ihr seid voll dabei, auch wenn ihr nicht kommuniziert. Manche möchten das nicht anerkennen. Professoren der Theologie, also Kollegen, nicht aber die Betroffenen, haben mich wegen dieser meiner Aussagen kritisiert. Ich bleibe dabei: Auch die geistliche Kommunion ist eine vollgültige Form von Kommunion« (129).

Zum Thema »Geistliches Leben« gibt Mödl Folgendes zu bedenken: Wenn die Glaubensformen nicht im Alltag ankommen, dann dringt Gottferne in den Alltag ein. Daher sollten wir verstärkt Impulse setzen zugunsten neuerer Elemente der Volksfrömmigkeit. Die Volksfrömmigkeit hat Mödl im Laufe seines priesterlichen Lebens immer mehr interessiert. Denn diese ist die »Inkulturation der offiziellen Frömmigkeitsformen in die Alltagswelt der Menschen« (142). Als wichtige Aufgabe der Pastoraltheologie betrachtet es Mödl, Formen zu finden, die helfen, das Alltagsleben mit dem Gebet zu durchsetzen und den Menschen Motivationen zu

geben, damit sie den Tag als Christen gestalten können. Künstler schaffen neue Möglichkeiten, das letztlich Unsagbare auszudrücken. Ohne die Kunst ist die Theologie nicht vorstellbar. Es bedarf der Kunst der Sprache, der Inszenierung, des Hörens und des Schauens.

In einem »Ausblick« stellt Ludwig Mödl fest, dass die Kirche heute »zu großen Teilen ausschließlich in der medialen Perspektive wahrgenommen« (180) wird, während sie früher viele mehr aus eigener Anschauung kannten. Viele Blockaden bewirken heute, »dass das Evangelium nicht in die Seele der Menschen gelangt«. Große Sorgen bereitet Mödl die Tatsache, dass in der Kirche das Bußgeschehen »weithin nicht mehr funktioniert« (183). In der pluralisierten Welt, in der der Glaube starken Anfechtungen ausgesetzt ist, bedarf es persönlicher Bezugfelder. Die geistlichen Bewegungen haben wichtige Ansätze entwickelt, um das Entscheidende wieder in den Mittelpunkt zu rücken. Mödl hofft auf eine Neuentdeckung des christlichen Sonntags (Stichwort »Kirchencampus«). Eine entscheidende Grundlage des Christentums ist die gemeinschaftliche Pflege des Gebetes.

Mit dieser kurzweiligen, erfrischenden Publikation ist es den Gesprächspartnern gelungen, einer interessierten Leserschaft Einblicke zu geben in den reichen Erfahrungsschatz des Jubilars. Die menschlichen, geistlichen und theologischen Überzeugungen des erfahrenen Seelsorgers bieten dem Leser vielfältige Anregungen. Mödls Einsichten sind ermutigend; das Buch enthält bedenkenswerte Ratschläge zur Bewältigung künftiger Herausforderungen. Der überaus lesenswerte Band enthält auch ein curriculum vitae Ludwig Mödls.

Josef Kreiml, St. Pölten

Theologie der Gegenwart

Christoph Raedel (Hg.), »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, 253 S., Brunnen Verlag (Edition Ruprecht), Göttingen 2013, € 32,00.

Christoph Raedel, inzwischen Professor für Systematische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen, legt als Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes ein kostbares Buch der Würdigung der Theologie von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. aus unterschiedlichen protestantischen Perspektiven vor. In acht Beiträ-

gen, wovon drei Beiträge bereits andernorts veröffentlicht sind, nähern sich die Autoren – darunter zwei Frauen, der Herausgeber selbst und der katholische Kurienkardinal Kurt Koch – zentralen biblischen, theologisch-systematischen, ethischen, liturgischen und biographischen Kernthemen von Ratzinger / Benedikt an. Die sehr aufschlussreiche Einleitung zu diesem Vorhaben und der meditativ weiterführende Epilog zu Versen aus dem 3. Johannesbrief, denen der Titel des Buches »Mitarbeiter der Wahrheit«, der gleichzeitig der Wahlspruch von Joseph Ratzinger anlässlich seiner Bischofsweihe im Jahr 1977 war, entnommen ist, stammen vom Herausgeber selbst. Man kann vorausgreifend als abschließende Bewertung dieser kompakten Befassung mit Ratzinger / Benedikt festhalten, dass durch sie ein selten gelungener Beitrag zur Wahrnehmung der Theologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. geleistet wird, der sicher als der größte katholische Theologe des 20. Jahrhunderts gelten darf, größer etwa als ein Karl Rahner, weil in der Herkunft schriftbezogener, in der Gedankenführung tiefer und in der Sprache einfacher. Wenn auch kein Augustinus redivivus, so ist Ratzinger / Benedikt doch einer der größten Augustinusschüler überhaupt (vgl. dazu den sehr einfühlsamen Beitrag von Ulrike Treusch, »Leidenschaft für die Wahrheit«. Wahrheitsbegriff und Augustinus-Rezeption bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., S. 90–115).

Der theologische Ernst der einzelnen Beiträge – nicht zuletzt fundiert in einem ausführlichen und sorgfältigen Kritischen Apparat – entfaltet sich an den beiden elliptischen Brennpunkten der Theologie von Ratzinger / Benedikt, um die sein ganzes Denken in den unterschiedlichsten Gattungen von Veröffentlichungen (Traktate, Vorträge, Predigten usw.) all die Jahre kreiste: am Christuszeugnis einerseits und an der Kritik der Diktatur des neuzeitlichen Relativismus andererseits. »Das Anliegen des Papstes, zur Begegnung mit der Wahrheit des lebendigen Gottes in Jesus Christus zu rufen und sich der Diktatur des Wahrheitsrelativismus entgegenzustellen, wird auf absehbare Zeit nichts an seiner Aktualität und Dringlichkeit verlieren« (S. 19). In der Konzentration auf diese beiden Brennpunkte ist aber gleichzeitig eine große ökumenische Weite angelegt, von der alle Autoren auf je eigene Weise fasziniert sind. Es ist quer durch die auch berechtigt kritischen Beiträge eine protestantische Sympathie für die Theologie von Ratzinger / Benedikt zu spüren (vgl. etwa bei Geoffrey Wainwright die Fußnote 6, S. 193). Sogar pfingstkirchliche Theologie ist voll des Lobes für seine Vision von Liebe, die als eine Leidenschaft der Liebe ein

Band ist, »in dem drei Stränge ineinander verwoben sind: die Liebe zu Christus, die Liebe zur Kirche Jesu Christi und die Liebe zur Wahrheit des Evangeliums« (vgl. Cheryl Bridges Johns, *Aus gleicher Leidenschaft. Eine Würdigung Benedikts XVI. aus pfingstkirchlicher Sicht*, S. 173–190, hier 174). Ohne das Ringen um die Wahrheit dieser Liebe gibt es letztlich auch keine Gerechtigkeit und keine Barmherzigkeit unter den Menschen. Der Mensch kann ohne Wahrheit nicht leben. Die Wahrheit des Menschen aber ist Gott, die Wahrheit Gottes ist Jesus Christus. Vor diesem Hintergrund stellt sich für das Christsein bei uns nicht mehr zuallererst die Frage nach konfessioneller Lagerbildung, sondern die Frage, wofür evangelische und katholische Christen heutzutage gemeinsam eintreten können. »So werden wir Zeugen der Entstehung einer ›transkonfessionell orientierte(n) Gesinnungsökumene auf der Basis gleichartiger Glaubenserfahrungen und -überzeugungen« (S. 10). Und der Fokus unseres Christseins verschiebt sich »unter anderem vom Modus der Lehrverkündigung zum Grund und Gegenstand der Lehrverkündigung« (S. 11), weil nur so die Verkürzungen der modernen, rein positiven menschlichen Vernunft im Licht des Christglaubens überwunden werden können.

Als grundsätzlicher Ausgangspunkt für die Entfaltung dieser Anliegen bietet sich die Auseinandersetzung mit den drei Jesusbüchern von Ratzinger / Benedikt an (vgl. dazu die ersten beiden Beiträge: Roland Deines, *Der »historische«* und der »wirkliche« Jesus. Die Herausforderung der Bibelwissenschaften durch Papst Benedikt XVI. und die dadurch hervorgerufenen Reaktionen, S. 20–66; Rainer Riesner, *Das Christuszeugnis in den Jesus-Büchern des Papstes. Anmerkungen eines evangelischen Neutestamentlers*, S. 67–89). Beide Autoren (Riesner mehr in der Darstellung einzelner wichtiger Themen in den Jesusbüchern, Deines in eher grundsätzlicher Art der Darstellung auch in den exegetischen Reaktionen auf die Jesusbücher) scheinen mehr vom Anliegen des Papstes verstanden zu haben als viele katholische Exegeten, die sich fast ausschließlich kritisch zu den Jesusbüchern äußerten und sich dabei oft unreflektiert als Neoprotestanten outeten (vgl. S. 83). Anliegen des Papstes war nichts anderes als den exegetischen Zugang zu Jesus dem Christus aus der Selbstbeschränkung der theologischen Vernunft auf pure Positivität (vgl. S. 24 ff) zu befreien und so den garstigen Gaben (vgl. S. 41) zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens zuzuschütten und die Trennung zwischen historischer und theologischer Wahrheit zu überwinden. Viele Theologen sind nicht bereit, sich auf dieses behut-

sam und werbend vorgetragene Anliegen des Papstes einzulassen. Sie müssten ja nicht nur ihre Theologie, sondern auch ihr Leben als Theologen ändern.

Ist einmal die Basis der Heiligen Schrift in der Theologie Ratzingers / Benedikts erkannt, kann man auch den sich daraus ergebenden systematischen Konsequenzen folgen. Werner Neuer (Heil in allen Religionen? Das Zeugnis von der alleinigen Erlösung durch Jesus Christus in der Religionstheologie Joseph Ratzingers, S. 116–137), einer der profiliertesten protestantischen Kenner des Schrifttums des emeritierten Papstes, zeigt auf bezwingende Weise, dass in der Theo-Logik von Ratzinger / Benedikt das alleinige und endgültige Heil nur in Jesus Christus gegeben sein kann, womit die nichtchristlichen Religionen in ihrer Ambivalenz von Heilsvorbereitung und Heilshindernis wahrgenommen werden müssen und damit auch jeglicher pluralistischen Religionstheologie eine Absage zu erteilen ist. Eine derart faire und prägnante Zusammenfassung der Erklärung Dominus Jesus (vgl. S. 129–135) wie bei Neuer muss man in diesem Zusammenhang bei katholischen Theologen weit suchen.

Christoph Raedel weitet das systematische Feld mit seinem umfangreichen und zugleich äußerst spannend zu lesenden Beitrag (Begründung und Bewährung christlicher Ethik bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., S. 138–172) auf die ethische Fragestellung hin aus. Dass dies bezüglich bei Ratzinger / Benedikt fundamentale Einsichten und Äußerungen vorliegen, ist weithin eher unbekannt. Dass Raedel nun prüft, »wie Ratzinger die Leistungsfähigkeit der Vernunft in Hinsicht auf das Erfassen letzter ethischer Prinzipien beurteilt (1), in welchem Begründungsverhältnis Kirche und Ethik zueinander stehen (2) und wie sich die Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes zum Proprium biblisch-christlicher Ethik verhalten (3)« (S. 139), zeigt nicht nur die Kraft des ethischen Gedankens bei Ratzinger / Benedikt, sondern führt auch auf gelungene Weise (am Beispiel des natürlichen Sittengesetzes oder der Auseinandersetzung mit konkreten Fragen wie z. B. »Ehe und Homosexualität« oder »die Achtung vor dem menschlichen Leben von der Zeugung bis zum Tod«) zur von ihm beschworenen Zeugnis-Ökumene. Neuer und Raedel müssten in jedem katholisch-theologischen Lehrbuch stehen. Komplettiert wird der systematische Gedankengang durch den Beitrag von Geoffrey Wainwright (Heilung vom Relativismus. Die Liturgie als performatives Wahrheitszeugnis, S. 191–220). Der Ansatz, Liturgie als Heilung vom Relativismus zu verstehen und auch zu praktizieren, ist vor allem

dem Buch von Joseph Ratzinger »Der Geist der Liturgie« entlehnt. Wenn auch sehr nacherzählend macht Wainwright durch seine ausführliche Vorstellung dieses Buches Lust darauf, es zu lesen oder wieder zu lesen, um liturgischem Wildwuchs nicht nur auf evangelischer, sondern in gleicher Weise auf katholischer Seite zu wehren und eine performative liturgische Antirelativismuskultur zu fördern, die für den modernen Menschen heilsam ist.

Kurt Kardinal Koch rundet mit seinen Ausführungen zur Pilatusfrage (»Was ist Wahrheit?« – Dogma des Relativismus oder Frage auf Leben und Tod? Versuch einer Replik, S. 221–237) diese evangelisch-ökumenische Annäherung an zentrale Themen in der Theologie von Ratzinger / Benedikt ab. Dabei lässt er nicht nur noch einmal ein fein ziseliertes Bild des großen Theologen in der Spannung der genannten elliptischen Brennpunkte entstehen, sondern deutet auch ekklesiologische Defizite in protestantischen Kirchen und ihren Theologien an, ohne deren Überwindung eine Einheit unter einem wie auch immer gearteten Petrusdienst nicht entstehen kann. Gleichwohl ist das vorliegende Buch ein Buch tiefer theologischer Brüderlichkeit unter den Konfessionen und ein Zeugnis großer ökumenischer Hoffnung. Es ist nicht nur als ein Buch zu empfehlen, das kompakt und kenntnisreich in die Theologie von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. einführt, sondern auch als ein Buch gegen ein flaches Verständnis und eine flache Praxis des Papstamtes zu lesen.

Hubert Windisch, Regensburg-Bernhardswald

»Gewissen und persönliche Verantwortung« (zwei Beiträge; 21–73), »Ehe und Familie« (zwei Aufsätze; 75–119; darunter »Die Seelsorge mit wiederverheirateten Geschiedenen. Neue Kontexte für ein altes Problem« aus dem Jahr 1999; 77–95), »Lebens- und Medizinethik« (vier Beiträge; 121–186; darunter »Todeswahrnehmung versus Todeskriterium. Argumente zur neuen Diskussion über den Hirntod«; 173–186), »Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« (fünf Aufsätze; 187–243) und »Fragen der christlichen Lebensführung« (sechs Beiträge; 245–325). Das Kapitel »Autobiographisches« enthält die Abhandlung Karl Golsers »Moraltheologie in der Begegnung zwischen zwei Sprachräumen« (329–357). Abgerundet wird der Band durch vier Hirtenbriefe Bischof Golsers aus den Jahren 2009 bis 2011 (drei zur Fastenzeit; einer zum Herz-Jesu-Sonntag 2009). Diese Hirtenbriefe sind ein eindrucksvolles Zeugnis des geistlichen Profils und der spirituellen Tiefe des Theologen und Bischofs. Der Anhang des Buches (401–424) enthält das Publikationsverzeichnis Karls Golsers, außerdem eine Kurzbiographie des Bischofs, dessen Rücktritt – aufgrund einer schweren Erkrankung – 2011 angenommen wurde. Der vorliegende Sammelband enthält überaus wichtige Beiträge zu den verschiedensten Themen der Moraltheologie. Er gibt grundlegende Orientierungen in einem weiten und komplexen Feld und kann deshalb zur Lektüre sehr empfohlen werden.

Josef Kreiml, St. Pölten

Neuere Kirchengeschichte

Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.), Karl Golser – Moraltheologe und Bischof. Eine Auswahl aus seinen Schriften, (Brixner Theologisches Jahrbuch 3/2012), 424 S., Hardcover, Verlage A. Weger/Tyroliia, Brixen – Innsbruck 2013, ISBN 978-3-7022-3268-9, € 29,95.

Das »Brixner Theologische Jahrbuch 2012« ist eine Festgabe zum 70. Geburtstag des emeritierten Bischofs der Diözese Bozen-Brixen Karl Golser (geb. 1943). Er lehrte von 1982 bis zu seiner Bischofsernennung 2008 Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen und galt weit über die Diözese hinaus als Experte zu Fragen des Gewissens. Der vorliegende Band enthält seine wichtigsten theologisch-ethischen Beiträge aus über drei Jahrzehnten zu Themen wie

Liturgik

Parsch, Pius (Hg.), Römisches Rituale. Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik, (Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung, Bd. 10), 104 S. (und 592 S. Faksimile), Hardcover, Echter Verlag, Würzburg 2012, ISBN 978-3-429-03344-6, € 68,00.

Pius Parsch (1884–1954), einer der wichtigen Theologen der Erneuerungsepoche vor dem Zweiten Vatikanum und bedeutender Vertreter der Liturgischen Bewegung, ist durch sein reiches und in 17 Sprachen übersetztes Schrifttum weltbekannt. Benedikt XVI. schrieb noch als Kardinal (2004): »Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Pius Parsch in den zwanziger bis vierziger Jahren hatten. Sie hatten entscheidend das Bewusstsein der ganzen

Kirche geformt.« Die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter kannte die Werke von Pius Parsch aus eigener Lektüre. In Parschs »Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg« erschien 1936 eine lateinisch-deutsche Fassung des damals gültigen Römischen Rituales. Mit dem muttersprachlichen Text ermöglichte Parsch den Menschen einen besseren Mitvollzug der liturgischen Feiern – eine wichtige Etappe auf dem Weg der Liturgischen Erneuerung. Rudolf Pacik, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Salzburg, hat nachdrücklich einen Nachdruck dieses Übersetzungswerkes angeregt, der hier vorliegt; Pacik wurde diese Publikation zu seiner Emeritierung gewidmet. Jürgen Bärtsch, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Univer-

sität Eichstätt, bietet dazu eine ausführliche Einleitung auf dem neuesten Stand der Liturgiewissenschaft („Das Römische Rituale. Eine Einführung zu Entstehung, Geschichte und Gestalt eines liturgischen Buches«; 41–73). Die Publikation enthält außerdem ein Grußwort des inzwischen emeritierten Erzbischofs von Salzburg Alois Kothgasser (7 f), Beiträge von Andreas Redtenbacher („Rudolf Pacik: sein Leben und sein Wirken«; 9–18) und Franz Walz („Kontext: Liturgie zwischen Inszenierung und Erlebnis«; 19–40). Abgerundet wird die vorliegende Festgabe durch ein vollständiges Schriftenverzeichnis (79–101) sowie das Curriculum Vitae (102 f) Rudolf Paciks.

Josef Kreiml, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

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:

Fr. Dominic Legge OP, Pontifical Faculty of the Immaculate Conception,

487 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20017, dominic.legge@gmail.com

Prof. Dr. Norbert und Renate Martin, Am Sonnenhang 21, D-56179 Vallendar,

nr-martin@t-online.de

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

B 51765

30. Jahrgang Heft 4/2014

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Peter Bruns: <i>Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindī's Apologie des Christentums (9. Jh.)</i>	241
Josef Bordat: <i>Naturrecht und Gewissen</i>	261
Walter Hoeres: <i>Wege der Metaphysik Thomismus und Scotismus: die endlose Alternative</i>	278
Artur Zuk: <i>Neuevangelisierung als Lebens- und Überlebensstil der Christen</i>	290

BEITRÄGE UND BERICHTE

Emil Valasek: <i>Ein priesterliches Opfer des Nachkriegsunrechts 1945 in der Tschechoslowakei: Christian Honsig aus Iglau</i>	306
---	-----

BUCHBESPRECHUNGEN

315

Christliche Kunst – Homiletik – Sakramententheologie

*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

Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindîs Apologie
des Christentums (9. Jh.)

Peter Bruns, Bamberg

Einleitungsfragen

Der Brief des °Abd al-Masîh al-Kindî »nimmt in der Reihe der mit dem Islam sich befassenden polemischen Werke östlicher Christen eine einzigartige Stellung ein sowohl hinsichtlich ihrer Anlage und ihres Umfanges als auch hinsichtlich ihres Zweckes und ihrer Methode.«¹ Dem Urteil des wohl prominentesten Kenners der arabisch-christlichen Literatur deutscher Zunge entspricht indes in keiner Weise das eher geringe Forschungsinteresse² an Leben und Werk dieses christlichen Al-Kindî, der nicht mit seinem muslimischen Namensvetter, dem berühmten Philosophen, Arzt und Musiker Abû Ja°qûb ibn Ishâq al-Kindî zu verwechseln ist. Gleichwohl steht zu vermuten, daß der anonyme Apologet sich bewußt dieses schillernden Namens bediente, um größere Aufmerksamkeit bei seinem Lesepublikum zu erheischen. Der missionarische Zug dieser bemerkenswerten arabischen Apologie, welche die Muslime nicht nur zu einer bloßen Hochschätzung der christlichen Religion, sondern auch zu deren Annahme bewegen sollte, inspirierte Anton Tien³ im Jahre 1880 zur Drucklegung des Originaltextes aufgrund zweier, nicht näher gekennzeichnete Handschriften zu Konstantinopel. Wenige Jahre später folgte William Muir⁴ englischer Kommentar nebst Übersetzung umfangreicher Passagen des Originaltextes. Die geringe Bekanntheit des Textes im Orient mag mit dem beklagenswerten Umstand zusammenhängen, daß bis zur Errichtung des britischen Protektorats in Ägypten allein der bloße Besitz einer solchen islamkritischen Handschrift unter Strafe stand und den Besitzer in arge Bedrängnis⁵ brachte.

¹ Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Studi e Testi 133), Città del Vaticano 1947, 135–145, hier: 135.

² Vgl. P.S. VAN KONINGSVELD, *The Apology of Al-Kindî*, in: T.L. Hettema & A. van der Kooij, *Religious Polemics in Context*, Assen 2004, 69–84.

³ Anton TIEN, *Risâlat °Abdallâh ibn Ismâ°l al-Hâsimî ilâ °Abd al-Masîh ibn Ishâq al-Kindî wa-risâlat °Abd al-Masîh ilâ l- Hâsimî*, London 1880. Der *editio princeps* folgten zahlreiche Nachdrucke.

⁴ William MUIR, *The Apology of al-Kindy, written at the Court of al-Mâmûn (ca. A.H. 215/A.D. 830) in Defence of Christianity against Islam*, London 1882. Ein Nachdruck dieser Übersetzung findet sich in dem modernen Sammelband von N. A. NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.)*, Hatfield (Pennsylvania) 1993, 355–545.

⁵ Vgl. MUIR, *Apology*, 7, Anm. 1. Das Haus des Delinquenten, in dessen Besitz sich der Kodex befand, sollte durch vierzig Pferde zum Einsturz gebracht werden.

Bekannt war die Apologie im Abendland freilich schon länger durch jene berühmte lateinische Übersetzung, welche einst im Jahre 1141 der Magister Petrus von Toledo⁶ auf Verlangen des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny und unter Beihilfe eines weiteren Mönches namens Petrus hergestellt hatte. Dionysius der Karthäuser hat in seiner Streitschrift *Contra Alchoranum et sectam Machometicam*, Coloniae 1533, ebenso wie wenig später Theodor Bibliander dieses Werk ausgiebig benützt. Mit der Straßburger Dissertation des protestantischen Pastors Georges Tartar aus dem Jahre 1977⁷ liegt nunmehr eine neuere kritische Edition vor, welche zuerst von einer französischen⁸ und dann einer italienischen Übersetzung⁹ begleitet wurde. Durch Tartars Studie hat die Textkritik in den letzten Jahrzehnten zwar einige wenige Millimeter an Terrain gewonnen, doch gilt noch immer uneingeschränkt Koningsvelds¹⁰ Einschätzung der Dinge: »The transmission of the Arabic text is even more puzzling.« Die Handschriften¹¹ haben sowohl die Namen im Titel als auch den Textbestand wiederholt geändert: Häufig, aber nicht durchgehend wird als christlicher Autor ein gewisser Jakob, Joseph oder °Abd al-Masîh (Christodoulos) vom Stamme der al-Kindî genannt; der muslimische Adressat ist ein gewisser Haschemit namens Abdullah („Gottesknecht«)¹², Sohn des Ismael. Über die historische Persönlichkeit des Verfassers ist nichts bekannt. Graf's Deutung¹³ der Namen in einem symbolischen Sinne als Vertreter beider sich widerstrebender Religionen drängt sich geradezu auf: Abdullah ist der Diener Allahs und °Abd al-Masîh der Diener Christi, obschon von der christlichen Dogmatik her betrachtet, zwischen Gott und Christus kein Gegensatz besteht. Den Diener Christi genealogisch als Sohn Isaaks zu bezeichnen und ihn von Sarah herzuleiten, den Muslim aber von Ismael und Hagar, stellt gleichfalls einen klugen apologetischen Schachzug dar. Ferner ist es nicht ausgeschlossen, daß der Autor tatsächlich dem königlichen Stamme der Banû Kinda¹⁴ angehörte, der im sechsten Jahrhun-

⁶ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 143f; KONINGSVELD, *Apology*, 69–80; Ausgabe des lateinischen Textes auf der Basis zweier Handschriften (Oxford Ms 184; Paris, Bibliothèque Nationale Ms lat. 6064) bei JOSÉ MUÑOZ SENDINO, *Al-Kindî. Apología del cristianismo*, in: *Miscelánea Comillas* 11/12 (1949), 339–460. Die Dissertation von E. E. DE HAAS, *Een vergelijkend onderzoek tussen verschillende handschriften van de aan Al Kindî toegeschreven apologie*, Leiden sine anno, war mir leider nicht zugänglich.

⁷ Georges TARTAR, *Hiwâr al-islâmî masîhî fî °ahd al-khalîfa al-Ma'mûn. Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn* (813–834) arab., Diss. Straßburg 1977. Der Schreibmaschinentext ist leider nur schwer zugänglich und überdies nicht leicht zu benutzen; bedauerlicherweise enthält die französische Übersetzung keinen Hinweis auf die Seitenzählung des arabischen Originals. Im Folgenden verwenden wir Tartars verbesserten Text unter gleichzeitiger Berücksichtigung der älteren Ausgabe von Tien.

⁸ Georges TARTAR, *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn* (813–834), Paris 1985.

⁹ Al-Kindî, *Apologia del cristianesimo*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Laura BOTTINI, Torino 1998.

¹⁰ KONINGSVELD, *Apology*, 69.

¹¹ Ausführliche Besprechung bei TARTAR, *Dialogue*, 15–17 (arabische und Karschuni-Handschriften, d.h. arab. HS in syr. Lettern), 17f (die lateinische Überlieferung), sowie GRAF, *Geschichte*, 144f; Moritz STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, (Leipzig 1877) repr. Hildesheim 1966, 131.

¹² TARTAR, *Dialogue*, 83f.

¹³ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 141; anders TARTAR, *Dialogue*, 45–50, der von einem realen und keineswegs fiktiven Briefwechsel ausgeht. Doch sind außerhalb des Briefwechsels die beiden Autoren als eigenständige Schriftsteller in der Literatur nicht weiter bezeugt.

¹⁴ Gustav ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lahmiden in Al-Hîra*, Berlin 1899; Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, Löwen 2007.

dert einen Hârith (Arethas) als Herrscher über die Oasenstadt Hirtâ¹⁵ südwestlich des Euphrats hervorgebracht hatte. Daß er »Jakobit«¹⁶ gewesen sei, scheint wohl mit einer falschen Zuordnung der Schrift an einen gewissen Jakob zusammenzuhängen, das dogmatische Kolorit wirkt eher streng diphysitisch, ja geradezu »nestorianisch«¹⁷. Die Herabsetzung der jakobitischen Partei oder besser der Severianer als »Ungläubigste«¹⁸ ist nur möglich, wenn sich hinter dem vorgetäuschten Muslim ein »Nestorianer« verbirgt, welcher der Jurisdiktion des Katholikos-Patriarchen Timotheus untersteht. Der strenge Diphysitismus, so wird hier suggeriert, scheint die dem Islam zuträglichste Variante des Christentums zu sein. Ebenfalls in den Osten, genauer in die Gegend südlich von Bagdad (Al-Madâ'in), weist die in den Dialog eingeflochtene, erbauliche Geschichte von einer wunderbaren Gebetserhörung¹⁹. Unser muslimischer Gesprächspartner war vom Pferd gefallen, wurde von einem Löwen bedroht und wußte sich in seiner Not nicht anders zu helfen, als die rettende Kraft des Kreuzes anzurufen. Dieser Vorgang ereignete sich in der Nähe des Klosters Al-Karkh²⁰, das mit hoher Wahrscheinlichkeit als geistliche Heimat unseres Apologeten angesehen werden kann. Spätestens seit den Tagen der Kaisers Heraclius²¹ befanden sich im Perserreich Kreuzesreliquien, denen das gläubige Volk wundertätige Kraft zuschrieb.

Für die zeitliche Einordnung²² des Werkes ist eine Umgrenzung von zweihundert Jahren sichergestellt. Der Terminus a quo ist mit dem Tode des Katholikos Timotheus I. († 823)²³, der im Brief des Muslims erwähnt wird, gegeben; der Terminus ad quem

¹⁵ Vgl. J.M. FIEY OP, *Assyrie Chrétienne III*, Beirut 1968, 203–230. Die Ruinen dieser einstmals bedeutenden christlich-arabischen Oasenstadt wurden zuerst von dem deutschen Assyriologen Meißner beschrieben, vgl. B. MEISSNER, *Von Babylon nach der Ruinen von Hira und Khuarnaq*, Deutsche Orientgesellschaft Sonderschriften 2, Leipzig, 1901.

¹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 43f. Die antimonophysitische Polemik hat die westsyrischen Kopisten freilich nicht daran gehindert, Al-Kindîs Werk fleißig zu vervielfältigen und sich seiner Argumente gegen den Islam zu bedienen.

¹⁷ Der »Nestorianismus« Al-Kindîs wirkt trotz mancher Ausfälle gegen die »Jakobiten« alles in allem sehr moderat und sucht nicht die christologische Kontroverse, indem er die Rede von Naturen und Hypostasen bewußt vermeidet. Er spricht von einem durch den Gott-Logos angenommenen Menschen, von der Vereinigung der göttlichen Majestät mit dem Menschen und der Einwohnung der Gottheit in der Menschheit sowie der Wirkweise Gottes, der sich mit einem Menschen verband und Wunder wirkte, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 225; 245f; 270.

¹⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89. Selbstverständlich werden in der »jakobitischen« Tradition die Epitheta vertauscht.

¹⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 240.

²⁰ Um welches Al-Karkh genau es sich handelt, ist nicht klar, vgl. den Index bei J.M. FIEY OP, *Assyrie Chrétienne III*, 308.

²¹ Vgl. Jan W. DRIJVERS, Heraclius and the *Restitutio Crucis*, in: G.J. REININK, *The Reign of Heraclius* (610–641), Louvain 2002, 175–190. Auch in der Qardagh-Legende trägt der Held eine Kreuzesreliquie als Amulett um seinen Hals, vgl. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace* II, 477.

²² Vgl. GRAF, *Geschichte*, 141f; zur Auseinandersetzung mit Muirs Thesen vgl. ebd., 142, Anm. 1. Die historischen Ereignisse, auf die Muir anspielt und die wir aus Raumgründen an dieser Stelle nicht ausführlich diskutieren können, sprechen eher für die erste als die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts.

²³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89. Die Erwähnung dieses Katholikos geschieht nicht ohne Grund, ist er doch der Autor jener berühmten syrischen Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdî, vgl. Textedition und deutsche Übersetzung von Martin HEIMGARTNER, (CSCO 631/32) Louvain 2011; zur arab. Überlieferung dieser Disputation vgl. CSCO 632, XXII–XXVII.

liegt in der Erwähnung des christlichen Antwortschreibens in der Chronologie des Al-Biruni²⁴ etwa um das Jahr 1000. Es sei dahingestellt, ob der bei Ebedjesu erwähnte Kandi²⁵, der um 893 »ein großes Buch der Disputation und des Glaubens verfaßte«, mit unserem Autor identisch ist. Dunkel sind auch die Anspielungen des Textes auf zeitgenössische islamische Diskussionen unter den muʿtazilitischen Gelehrten; gingen diese, was zweifelhaft ist, auf eine unmittelbare literarische Vorlage zurück, dann wäre von einer Datierung in die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts²⁶ auszugehen. Man ist also gut beraten, die Schrift nicht vor Mitte des neunten Jahrhunderts²⁷ zu datieren.

Der »Brief« des Muslims – Eine »Einladung« an die Christen

Es spricht vieles dafür, den »Brief« des Muslims²⁸ als eine wohlgelungene Fiktion anzusehen, mit welcher sich der christliche Apologet eine passende Unterlage für sein eigenes Werk schaffen wollte. Der Muslim prunkt mit seinem vornehmen Stammbaum²⁹, indem er sich als Sproß der kuraischitischen Stammesfamilie der Hachimiten und als nahen Verwandten des Kalifen, und implizit auch als Nachfahren des vorgeblichen Propheten³⁰, präsentiert. Er gibt vor, in den Büchern aller Religionen, besonders des Christentums, bewandert zu sein. Für einen Muslim völlig ungewöhnlich, kennt er bestens den biblischen Kanon³¹, den er auch prompt zitiert. Außerdem, so behauptet er, führe er mit dem Katholikos Timotheus Religionsgespräche, er kenne, ebenfalls für einen Muslim ungewöhnlich, die Lehrunterschiede der drei christologischen Konfessionen³²: der kaisertreuen Melkiten (den Anhängern des Kaisers Markian), der verächtlichen Jakobiten und der lobenswerten Nestorianer. Letztere seien die vorbildlichen Schutzbefohlenen, denen schon Mohamed³³ gewogen gewesen sein soll. In Anspielung auf jene berühmte Bakhîrâ-Legende³⁴ führt er aus, daß Mohamed den Mönchen einen Schutzbrief ausgestellt habe, weil sie sein Pro-

²⁴ Vgl. Edward SACHAU (tr.), *The Chronology of Ancient Nations*, London 1879, 187 (arab. 205).

²⁵ Vgl. ASSEMANI, BOCV III/1, 213, Anm. 1.

²⁶ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 143, und die Auseinandersetzung mit P. Kraus.

²⁷ KONINGSVELD, *Apology*, 84, datiert die Schrift auf die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts. Aus der Bemerkung im Text, daß seit dem Auftreten Mohameds »zweihundert und mehr« Jahre (TARTAR, *Dialogue*, 158) vergangen seien, läßt sich keine exakte Datierung für seine Abfassung ableiten. Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930, 4-6, geht von der historischen Echtheit des Briefwechsels aus und verfißt eine Frühdatierung um ca. 820.

²⁸ So GRAF, *Geschichte*, 143; TARTAR, *Dialogue*, 85-111. Tartar hat den Brief als eigenständiges Werk eines anderen Autors herausgegeben.

²⁹ Vgl. den Prolog bei TARTAR, *Dialogue*, 83f.

³⁰ Vgl. hierzu Tilman NAGEL, *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010, 291-295, 298f.

³¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 88.

³² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89.

³³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 90f.

³⁴ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 145-149.

phetentum anerkannt hätten. Ferner brüstet sich der Briefschreiber mit seinen Kenntnissen des kultischen Lebens der Christen im allgemeinen und der Nestorianer im besonderen. Er zeigt sich wohl informiert über die kanonischen Gebetszeiten der Mönche³⁵, die Meßliturgie, die Buß- und Fastenordnung und rühmt sich der Bekanntschaft prominenter Bischöfe. Aufgrund seiner Freundschaft zu den Christen hält sich der Muslim zur *da‘wa*³⁶ verpflichtet, d.h., er fordert sie zur Annahme des Islams auf. Im einzelnen schließt die Vorladung, so wäre das arabische Wort eigentlich zu übersetzen, folgende Forderungen³⁷ ein: die Anbetung des einen Gottes nach dem Beispiel des gemeinsamen Vaters Abraham, der Hanīf und Muslim gewesen sei, sodann die Anerkennung Mohameds als Propheten und Allahs Gesandten, die Einhaltung des Fastenmonats Ramadan, die Wallfahrt nach Mekka, der Dschihād als Kampf für die Sache Allahs und der Glaube an die allgemeine Auferstehung³⁸ mit dem Endgericht über die Ungläubigen. Hierzu versucht der Muslim den Christen mit einer Vielzahl von Koranzitaten zu überreden. Auf jeden Fall seien das für die Muslime anstößige Bekenntnis zur heiligen Dreifaltigkeit und die Verehrung des Kreuzes aufzugeben. Der Muslim lockt ferner mit den weltlichen Annehmlichkeiten der islamischen Religion: kein Zölibat und keine Enthaltbarkeit, statt dessen lustvolle Vielweiberei³⁹, die auch im Paradies ihre Fortsetzung fände, die zumindest für den Mann bequeme Scheidungspraxis, nach der man sein Weib nach Belieben aus nichtigem Grund verstoßen dürfe etc. Die durchaus weltlichen Paradiesesfreuden⁴⁰ werden auf koranischer Grundlage ebenso lebhaft geschildert wie die Höllenqualen⁴¹, welche den Juden und Christen drohen, falls sie sich nicht willig dem Islam unterwerfen.

Der fiktive Charakter des Schreibens⁴² erhellt hinreichend aus dem bisher Ausgeführten. Die profunden Kenntnisse der Lehrstreitigkeiten der einzelnen Konfessionen, der klösterlichen Bräuche und des christlichen Ritus dürften auf das Konto des Apologeten gehen, welcher die muslimische Einwände gegen das Christentum bündelt, um sie anschließend zu widerlegen. Ein tatsächlicher Dialog (arab. *hiwār*), wie Tartar und Fritsch vermuten, findet nicht statt, wohl aber ein fiktiver Gedankenaustausch, der auf der christlichen Seite das Ziel verfolgt, die unter Islamisierungs-

³⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 90–93.

³⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 86f. Es handelt sich hierbei um einen technischen Begriff mit der Grundbedeutung »Ruf«, der eine offizielle Vorladung bzw. eine nachdrückliche Propaganda einschließt, vgl. dazu M. CANARD, Art. »Da‘wa«, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. II, 168–170. Möglicherweise hat sich die Machtübernahme von al-Mutawakkil im Jahre 847 nachteilig auf die christliche Minderheit ausgewirkt, insofern der politische, soziale und religiöse Druck seitens der herrschenden Mehrheit verstärkt wurde.

³⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 93–97.

³⁸ Es ist eindeutig, daß nur die Gläubigen im koranischen Sinne, d.h. die Muslime, die an die Einzigkeit Allahs und an seinen Gesandten glauben, des Paradieses teilhaftig werden, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 97.

³⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 106f.

⁴⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 98–102.

⁴¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 102–105.

⁴² Es kaum vorstellbar, daß die z. T. doch recht massiven Angriffe Al-Kindīs gegen die Grundlagen des Islam und die Person Mohameds ungeahndet geblieben wären, hätten sie tatsächlich in Gegenwart des Kalifen stattgefunden, zumal da, wie FRITSCH, *Islam und Christentum*, 5, ausführt, Al-Ma‘mūn »keineswegs toleranter als seine Gegner« war, »wie überhaupt Freidenkertum absolut nichts mit Toleranz zu tun hat«.

druck stehende kleine Herde gegen die Abwerbungsversuche der Muslime zu immunisieren. In einer glaubensfeindlichen Umwelt muß sich der christliche Schutzbefohlene behaupten und mit guten Argumenten zur Wehr setzen. Der anonyme Autor⁴³ hat ein kleines Handbuch geschaffen, welches dem angefochtenen Christen als Richtschnur für seine Verteidigung dienen kann.

Ablehnung der da^cwa und Bekenntnis zum einen und dreieinigen Gott

Die Abweisung⁴⁴ der muslimischen *da^cwa* im christlichen Antwortschreiben erfolgt nach einem straffen Schema, welches durch die »Einladung« selbst vorgegeben ist:

Zunächst einmal wird konstatiert, daß die Gestalt Abrahams⁴⁵ keineswegs dazu geeignet ist, Christen und Muslime zu verbinden. Abraham oder Ibrâhîm, wie der Koran⁴⁶ fälschlich vokalisiert, sei schließlich kein Muslim gewesen – dies wäre auch ein Anachronismus –, sondern bis ins hohe Alter von neunzig Jahren ein »Hanîf«⁴⁷, ein Heide (syr. *hanpâ*), d.h. ein Götzendiener, der sich erst nach einer Offenbarung Gottes zum reinen Glauben bekehrte. Vor seiner Berufung zum Stammvater der Völker habe Abraham noch zur Mondgöttin Al-^cUzzâ⁴⁸ gebetet, erst durch eine spezielle Gotteserscheinung habe er sein Hanifentum, d.h. sein Heidentum, abgelegt. Im übrigen, und darin besteht eine weitere Spitze gegen Mohamed, sei der eine Gott dem Abraham an der Eiche zu Mambre unter drei Gestalten (Gen 18,1–3)⁴⁹ erschienen, was der Väterexegese zufolge geheimnisvoll auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen hinweise, während die Anrede »Mein Herr« die Einheit des Wesens und Herrseins hervorhebe. Den trinitätstheologischen Traktat über die Einheit und Dreifaltig-

⁴³ Die literarische Fiktionalität ist keineswegs außergewöhnlich für dieses apologetische Genre, was indes keineswegs bedeutet, daß Christen in einer muslimischen Umgebung nicht mit konkreten, historisch greifbaren Vorwürfen gegen die eigene Religion konfrontiert gewesen wären. Man nehme als Beispiel den aus der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts stammenden Dialog des Abraham von Tiberias, vgl. Giacinto Bûlus MARCUZZO, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmân al-Hâšimî à Jerusalem vers 820. Étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe*, Rome 1986.

⁴⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117–135.

⁴⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117f; 120f. Der Islam ist eine Erfindung Mohameds, nicht Abrahams!

⁴⁶ Zur Etymologie der Fremdwörter und Eigennamen im Koran vgl. Arthur JEFFREY, *The foreign vocabulary of the Qur'ân*, Baroda (Indien) 1938, 44–46. Die Form »Ibrâhîm« ist nicht direkt dem Hebräischen entlehnt, sondern scheint eher auf einer judenchristlichen Vokalisation analog zu Ismâ'îl und Isrâ'îl zu beruhen.

⁴⁷ Vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 112–115. Hinter Al-Kindîs Deutung steht zweifelsohne eine syrische Ableitung im Hintergrund. Nach arabisch-koranischer Lesart waren die Hanifen keine Polytheisten, für die Syrer aber waren sie schlicht »Heiden«, vgl. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin & Leipzig 1927, 238f.

⁴⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117; WELLHAUSEN, *Reste*, 34–45. Es fällt ins Auge, daß Al-Kindî al-^cUzzâ zur Mondgöttin macht, was mit dem in Charran gepflegten Astralkult zusammenhängen dürfte; die traditionelle, in Nordwestarabien verbreitete Deutung identifiziert sie eher mit der Venus oder dem Morgenstern.

⁴⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 131; vgl. auch L. THUNBERG, *Early Christian Interpretation of the three Angels in Gen 18*, in: *Studia Patristica* 7 (1966), 560–570. Der Anfang einer trinitarischen Deutung dieser Stelle geht auf Euseb, *dem. ev.*, V, 7, zurück und hängt mit dem Umstand zusammen, daß Kaiser Konstantin in Mamre zur Erinnerung an die Theophanie eine Basilika errichten ließ, vgl. *vitConst* III, 52.

keit⁵⁰ hat Al-Kindî auf weite Strecken wörtlich dem Lehrschreiben (*risâla*) des Ḥabîb Abû Râ'ita⁵¹, seines jakobitischen Widersachers auf der Kathedra von Takrit, entnommen. Vor allem in der Lehre über die innergöttlichen Relationen und Eigenschaften Gottes⁵² folgt unser Autor dem theologischen Werk seines Konkurrenten, ein Zeichen für den recht großzügigen Umgang mit der apologetischen Literatur, unabhängig von ihrem jeweiligen konfessionellen Kontext. Dialektisch gewandt unterscheidet Al-Kindî Gottes erworbene Eigenschaften⁵³ (barmherzig, mitleidsvoll, vergebensberei) von den absoluten, mit dem Wesen verknüpften Attributen wie Leben und Erkenntnis. Zur göttlichen Substanz gehören wesensmäßig »Wort« und »Geist«, die jeweils hypostatisch zu denken seien:

„Nachdem wir festgestellt haben, daß Leben und Bewußtsein zwei Eigenschaften Gottes sind, steht nun fest, daß Gott einer ist, mit einem Wort und einem Geist begabt, drei in sich selbst bestehende Hypostasen (*aqânîm*), geeint durch eine einzige göttliche Substanz (*dschauhar*). Dies ist die Begriffsbestimmung des Einen und Dreieinen in den Hypostasen, die wir anbeten, eine Begriffsbestimmung, die Gott sich selbst zu geben geruhte, dessen Geheimnis er in den Schriften durch die Zungen der Propheten und Apostel offenbart hat.«⁵⁴

Al-Kindî verwendet zur Bezeichnung der Hypostasen in Gott den traditionellen syrischen Begriff *qnômê*, arabisiert *aqânîm*, für die einende Substanz resp. Usie hingegen das persische Lehnwort *dschauhar*, welches ursprünglich soviel wie »Perle« oder »Juwel«⁵⁵ bedeutet. So spiegelt Al-Kindîs Trinitätslehre den syro-persischen Hintergrund seiner Metaphysik vollkommen wider. Terminologisch bewegt er sich damit auf dem Terrain der neunizänischen Kappadokier⁵⁶ im Sprachgewand der Syrer (Theodor von Mopsuestia, Synodicon Orientale). Zu den philosophischen Überlegungen treten die klassischen Bibelstellen für die Trinitätslehre hinzu, welche in ihrer typischen Reihung den bewährten Mustern der Väterzeit⁵⁷ folgen: »Im Anfang

⁵⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 121–127.

⁵¹ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 223f.

⁵² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 126f.

⁵³ Die Attributenlehre ist ein beliebtes Thema in der jüdischen wie auch der islamischen Theologie des Mittelalters, vgl. David KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni*, (Gotha 1877) repr. Hildesheim 1982. Al-Kindî kommt eine gewisse Vorreiterrolle zu; zusammen mit Theodor Abû Qurra kann er als Begründer einer genuin christlich-arabischen Theologie gelten, auf die spätere Generationen aufbauen konnten, z. B. Jahjâ ibn ʿAdî, vgl. Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn ʿAdî*, Münster 1910, speziell zur Attributenlehre vgl. S. 12ff.

⁵⁴ TARTAR, *Dialogue*, 127; TARTAR, *ḥiwâr*, arab. II,49,10–14.

⁵⁵ *minera unde boni quid elicitor, quod in quaque re nitet et praestat, gemma, unio, substantia, natura* (FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum*). MacKenzie's *Concise Pahlavi Dictionary* gibt für *gôhr* als Bedeutung *substance, essence, nature; jewel; stock, lineage* an.

⁵⁶ Die melkitische Trinitätslehre kennt darüber hinaus noch den aus dem Griechischen entlehnten *prosôpon*-Begriff, vgl. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820)*, Paderborn 1910, 139, Anm. 1.

⁵⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 128–133. Die Testimoniensammlung war ursprünglich separat überliefert und ist erst nachträglich in den jetzigen Zusammenhang eingefügt worden, sie fehlt in einigen Handschriften ganz. Zum patristischen Hintergrund vgl. Franz COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1988, 9–13.

schuf (Sg.!) al-Aliyah (Pl.) die Himmel und die Erde.«⁵⁸ Die Verwendung der hebräischen Pluralform Elôhîm, arabisiert zu al-Aliyah mit vorangestelltem, nicht assimilierten Artikel, die aber wie ein Singular behandelt wird, zeigt nach Al-Kindî, daß wir in Gott den Singular seines Wesens und den Plural seiner Hypostasen zu bekennen haben und daß die Schöpfung das Werk des einen und dreieinigen Gottes ist. Neben der Pluralform des alten Gottesnamens Elôhîm führt Al-Kindî noch jene zahlreichen Stellen aus der Thora⁵⁹ an, wo Gott von sich selbst und mit sich selbst in der Mehrzahl spricht, was nicht als reines Stilmittel der Emphase gedeutet werden darf. Auch das Trishagion des Propheten Jesaja (6,3) weist geheimnisvoll auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen hin:

»Ferner beschrieb der Prophet Jesaja, daß Gott – er sei gelobt und hochgepriesen – ihm erschienen sei, umgeben von Engeln, die seine Heiligkeit wie folgt besangen: ›Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Mächte, Himmel und Erde sind seiner Ehre voll!‹ – Dieses dreimal Heilig der Engel, das ohne Mehrung oder Minderung angewandt wird, ist das Mysterium der Heiligung der drei Hypostasen in einem einzigen Gott und Herrn. Dies ist die Heiligung der Engel seit Anbeginn ihrer Erschaffung bis in Ewigkeit, ein Dienst, den sie beständig ohne Unterlaß, Grenze und Ende verrichten.«⁶⁰

Das trinitarische Gottesbekenntnis stellt das Herzstück des christlichen Glaubens dar. Für dieses Bekenntnis Spuren und Hinweise im Psalter Davids zu suchen, ist für Al-Kindî insofern geboten, als der verheißene Messias der Davidssohn schlechthin ist, welcher die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung bringt:

„Und der Prophet David sprach in seinem Psalter (Ps 33,6) über Gott: ›Mit dem Worte (*kalîma*) Gottes wurden die Himmel geschaffen und mit dem Hauch (*rûh*) seines Mundes all ihr Heer.‹ So umreißt, bestätigt und verkündigt David die Dreiheit der Hypostasen (*aqânîm*), indem er von Gott, seinem Wort und seinem Geist spricht.«⁶¹

Der Gedanke, daß die Schöpfung durch Wort und Geist (Wind, Hauch) hervorgebracht wird, findet sich schon im Buch Genesis ausgesprochen. Daß dieses Schöpferwort und dieser Schöpfergeist hypostatisch zu denken sind, muß indes eigens betont werden, um nicht in einen irrigen Modalismus abzugleiten. »Wort« und »Geist« liefern Al-Kindî das Stichwort für eine kurze Auseinandersetzung mit einigen »christologisch« relevanten Textpassagen⁶² des Korans (Sure 4,171), die

⁵⁸ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,50,1f. Bezeichnenderweise wird diese schwierige Stelle in einigen Handschriften ausgelassen. Für unseren Zusammenhang ist es unerheblich, ob Al-Kindî eine jüdisch-arabische Bibelübersetzung benutzt hat oder selbst ad hoc formuliert. Er verwendet jedenfalls nicht die koranische Form »Allâh« (aus al-ilâh, »der Gott«, entstanden, auch nicht die Verballhornung »Allahumma« als Defektivschreibung für Elôhîm), sondern ein archaisches, dem Syrischen entlehntes Wort, vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 66f, das vorislamisch ist und die Bedeutungen *Deus*, *Numen* in sich vereint, vgl. FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum*.

⁵⁹ Vgl. Gen 1,26; 2,18, 3,22; 11,7; TARTAR, *Dialogue*, 129–131.

⁶⁰ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,55,7–13.

⁶¹ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,56,22–57,4.

⁶² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 135; vgl. auch Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Freiburg/Wien 1978. Von einer »Christologie« des Koran im strengen Sinne kann eigentlich nicht die Rede sein, da der Messiasbegriff inhaltlich nicht näher bestimmt ist und der ʿÎsâ des Koran mehr mit einer manichäischen Mythen-Gestalt als dem Jesus der Evangelien gemein hat.

den christlichen Sprachgebrauch zwar widerspiegeln, den Christen aber implizit Trithemismus unterstellen. Doch haben wir es im Christentum nicht mit drei Göttern zu tun, auch ist Allah nicht einer *von* dreien, sondern einer *in* dreien. Der Vorwurf des Korans (Sure 5,72–75)⁶³ zielt also ins Leere und scheint sich eher auf eine nicht-christliche Sekte zu beziehen:

»Wer sind denn die, die da sagen, Gott sei der dritte von dreien? Sind es überhaupt Christen, und welcher Gemeinschaft gehören sie an? Du behauptest die drei christlichen Gemeinschaften zu kennen, welche fürwahr die bekanntesten sind. Doch kennst du eine von diesen Gemeinschaften, die sagt, Gott sei der dritte von dreien? Ich glaube nicht, daß du auch nur eine einzige kennst, ich auch nicht. Vielleicht spielte dein Meister (= Mohamed) auf die Markioniten an, welche die Existenz dreier, voneinander verschiedener Äonen, Götter genannt, lehrten: den einen gerechten, den anderen barmherzigen und den dritten bösen. Aber diese Leute sind weder Christen noch tragen sie diesen Namen.«⁶⁴

Der Hinweis auf den Erzketzler des zweiten Jahrhunderts, Markion aus Sinope, mag uns verwundern, da dieser eher durch seinen betonten Dualismus, welcher zwischen dem schlechten jüdischen Schöpfergott des Alten Bundes und dem guten Erlösergott des Neuen Bundes radikal trennt, bekannt geworden ist. Al-Kindî zitiert an dieser Stelle zweifelsohne Sondergut aus den Kanones des Marutha von Maipherkat⁶⁵ und den syro-arabischen Akten des Konzils von Nicaea. Es handelt sich hierbei um einen Bericht über die Markioniten in Mesopotamien zu Beginn des fünften Jahrhunderts. Ob sie auch noch im neunten Jahrhundert als fest umrissene Gruppe existierten, sei dahingestellt; die Arabische Halbinsel bot jedenfalls vielen von den Byzantinern verfolgten Ketzern Zuflucht. Ihre Lehren bildeten den fruchtbaren Humus, auf dem der junge Islam prächtig gedeihen konnte. An einer anderen Stelle weist Al-Kindî den koranischen Vorwurf (Sure 6,6; 72,3)⁶⁶, die Christen gäben Gott eine Genossin oder ein Kind bei, entschieden zurück. Religionsgeschichtlich interessant, aber im einzelnen schwer zu überprüfen ist seine Behauptung, jüdische Häretiker⁶⁷ und Apostaten hätten diese Lehre hinterrücks in den Koran eingeschleust. Obwohl selbst »Nestorianer« verwirft Al-Kindî den christologischen Adoptianismus: der ewige Sohn ist dem Vater wesensgleich und weder in Zeit noch Rang ihm unter- oder nachgeordnet. Die fleischlichen Vorstellungen im Koran über die christliche Trinität (Vater, Mutter, Kind) sind Ausfluß eines theologisch höchst defizitären, rein anthropomorphen Denkens.

⁶³ Wir folgen der Ausgabe, dem Kommentar und der Verszählung der Suren von Rudi PARET, *Der Koran*, Stuttgart 1966.

⁶⁴ TARTAR, *Dialogue*, 134f: *hiwâr*, arab. II,54,1–3.

⁶⁵ Vgl. Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, 363*f.

⁶⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 124f.

⁶⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 125, Anm. 5. Al-Kindî nennt eine Reihe bedeutender jemenitischer Juden, die sich unter den ersten Kalifen dem Islam unterwarfen. Sie seien für das judaisierende Material im Koran verantwortlich.

*Mohamed – weder Prophet noch Gottes Gesandter*⁶⁸

Die Frage, was Mohamed den Menschen Gutes gebracht habe, stellte sich nicht erst für die spätbyzantinische Polemik⁶⁹, sondern bereits Jahrhunderte früher für all jene Christen, die als Schutzbefohlene unter islamischer Herrschaft zu leben sich gezwungen sahen. Auch Al-Kindî macht hiervon keine Ausnahme. Er übergießt Mohameds angemäÙte Prophetenwürde mit beiÙendem Spott, indem er die Lebensgeschichte und das moralische Verhalten des vorgeblichen Gottesmannes einer kritischen Revision unterzieht. In seiner Jugend⁷⁰ war Mohamed Götzendiener und verehrte Allahs Töchter, vor allem die Mondgöttin Al-^eUzzâ, und mußte deshalb, wie die autobiographische Notiz im Koran (Sure 93,6–8) nahelegt, von Allah eigens rechtgeleitet werden. Die Heirat der erheblich älteren, aber gut situierten Kaufmannswitwe Khadîscha diente einzig der persönlichen Bereicherung. Nach ihrem Tod konnte Mohamed mit dem ererbten Vermögen seine Position ausbauen und die schlichten Gemüter in Mekka mit seinem Reichtum und den angeblichen Offenbarungen beeindrucken. Überdies beehrte er die Häuptlingswürde der Quraischiten und begann seine Umgebung mit militärischen Abenteuern zu terrorisieren. Wegen Räuberei und Wegelagerei⁷¹ mußte Mohamed Mekka schließlich verlassen, siedelte nach Medina über (*Hidschra*) und führte von dort seine Kriege fort.

Der Dschihâd, der angebliche Verteidigungskrieg um des Glaubens willen, bestand in Wirklichkeit aus höchst profanen Raubzügen („Razzien«)⁷² nach Beduinenart. Ihr Ablauf wird im einzelnen lebendig geschildert und war nach Art, Zweck und Intensität weit entfernt von den biblischen Jahwekriegen. Ganz schlecht passen zu einer Sendung aus Barmherzigkeit und Erbarmen zu allen Menschen Mohameds hinterhältige Mordanschläge und Mordaufträge⁷³, seine Rachsucht und seine Raffgier⁷⁴, seine kriegerische Gesinnung⁷⁵ und seine Lust am Töten, seine Schamlosigkeit und Vielweiberei. Genüßlich breitet unser Autor die unappetitlichen Geschichten um den Raub der Zainab⁷⁶, der Frau des Zaid, den Ehebruch, den Fehltritt der Aischa⁷⁷ aus und gieÙt seinen Spott über die pseudotheologischen Verklärungen und Entschuldigungen der Sure 24. Sämtliche Frauen Mohameds, fünfzehn an der Zahl⁷⁸, werden mit Namen aufgezählt und unter Beigabe schlüpfriger Anekdoten präsentiert. Bei der

⁶⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 137–173.

⁶⁹ Vgl. Manuel II. Palaiologos (SChr 115,142f).

⁷⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 138.

⁷¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 140.

⁷² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 140–145.

⁷³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 145f.

⁷⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 146f.

⁷⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 147f. Mohamed führte höchstpersönlich Kriege und wurde in einer Schlacht schwer verwundet.

⁷⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 149.

⁷⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 150f.

⁷⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 151–153; Matti MOOSA (trans.), D. Nicholas RANSON, *Bint Al-Shati, The wives of the Prophet*, Gorgias Press LLC 2006. Die einzelnen Namen tun in unserem Zusammenhang nichts zur Sache, auch nicht die Frage, aus welchen Quellen Al-Kindî geschöpft hat.

Vielzahl der Affären kann der Chronist schon einmal durcheinander kommen. Die Hauptbeschäftigung Mohameds⁷⁹ war das Plündern und Huren. All diese unschönen Vorkommnisse fallen bereits unter das Verdikt des Naturrechts, erst recht aber der neutestamentlichen Sittenlehre und entlarven Mohamed als religiösen Scharlatan:

„Wenn schon der Mann, der nur einer Frau dient und gefällt, schwerlich Gott, seinem Schöpfer, gefallen kann (vgl. 1Kor 7,32f), um wieviel weniger dann der, der sein ganzes Sorgen darauf richtet, gleich fünfzehn Frauen zu gefallen, nicht eingerechnet die Beschäftigung mit den Kriegsvorbereitungen gegen die Heiden, um ihre Frauen gefangen zu nehmen, Schwadronen auszuheben, Wege zu belagern und zu plündern! Wie hätte er da bei seiner andauernden Beschäftigung Zeit finden können zu Fasten, Gebet und Gottesanbetung, zur Betrachtung und Erwägung der ewigen Dinge, wie es sich eigentlich für Propheten geziemt? Ich bin mir sicher, daß es keinen Propheten gibt, der so sehr den Lüsten dieser Welt verhaftet ist wie dein Meister.«⁸⁰

Ein ausführlicher Vergleich mit den prominenten Prophetengestalten des Alten Testaments (Moses, Isaias, Jeremias, Daniel)⁸¹ fällt eindeutig zuungunsten Mohameds aus. Selbiges gilt auch vom Neuen Testament. Selbst wenn man Jesu Sein und Sendung nicht auf das eines Propheten reduzieren kann, so hat das fleischgewordene Wort dennoch in seinem Erdenleben ein wirkliches Prophetenamt ausgeübt:

„Was aber Christus, unseren Herrn und Erlöser der Welt, anbelangt, so ist sein Stand über dem Prophetentum, da sein Rang unendlich erhabener, edler und würdiger als jener der Propheten ist. In der Tat sind diese Knechte Gottes – er sei hochgepriesen –, während Christus der geliebte Sohn ist, das schöpferische Gotteswort. Er ist es, der die Propheten erweckt, er ist ihr Herr, der sie mit Geist begabt, führt und erhält, denn er ist das schöpferische, fleischgewordene Gotteswort. Nichtsdestoweniger werden wir jene prophetischen Worte auflisten, die er vor Juden und Jüngern verkündigt hat...«⁸²

Im Gegensatz zu Jesus und den alttestamentlichen Gottesmännern erfüllt Mohamed kein einziges Kriterium biblischer Prophetie. Neben den mangelnden sittlichen Qualitäten eines Gottesmannes fehlen bei ihm alle Kennzeichen des echten Prophetentums⁸³ wie Weissagungen, deren Erfüllung und die beglaubigenden Wunder. Außerdem enthält Mohameds Koran⁸⁴ nichts, was man nicht schon durch die Bibel früher und besser gewußt hätte. Die vorgeschützten kriegerischen Erfolge und die erlangte politische Macht bedeuten nichts in den Augen Gottes und können nicht als Ausweis für ein übernatürliches Prophetentum herangezogen werden. Die Siege der muslimischen Waffen sind keine verdienstvollen Unternehmungen, sondern Strafgerichte Gottes über lasterhafte und heidnische Völker, so besonders über die Perser⁸⁵, die als Magier und Feueranbeter die christlichen Bewohner ihres Reiches ungerecht

⁷⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 148f.

⁸⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 152f; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,77,22–78,7.

⁸¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 153–156.

⁸² TARTAR, *Dialogue*, 156; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,81,14–82,7.

⁸³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 158f.

⁸⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 158.

⁸⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 159–161.

verfolgt hatten und dafür ihre gerechte Strafe erhielten. Mit gehäuften Spott bedenkt Al-Kindî auch Mohameds außerkoranische Geschichten, die sogenannten Hadithe. Es handelt sich hierbei um lächerliche Altweiber- und Beduinengeschichten⁸⁶, die eines Gottesmannes unwürdig sind und die sich nicht mit den biblischen Berichten messen können. Anders als Jesus⁸⁷ ist Mohamed nicht von den Toten erstanden und auch nicht in den Himmel aufgefahren; letzteres war das prophetische Zeichen des Gottesmannes Elias. Mohameds Verkündigung hingegen konnte sich nur mit List und Gewalt durchsetzen; bei der raschen Verbreitung des Islam⁸⁸ kurz nach seiner Entstehung kamen all jene Kennzeichen zum Tragen, welche die Falschheit eines angemessenen Prophetentums entlarven: Gewalttat, partiische Voreingenommenheit und Stammesrivalitäten sowie ganz allgemein ein niedriges sittliches Niveau der Eroberer. Der Christ hat also überhaupt keine Veranlassung, die muslimische Einladung anzunehmen, denn demjenigen, der sich nicht als Prophet ausweisen⁸⁹ kann, darf auch kein Gehör geschenkt werden. Das letzte Glied in der Kette der Propheten war Johannes der Täufer, der als Vorläufer des Herrn zu gelten hat; mit seinem Tode erlischt in Israel und außerhalb der Kirche jegliche Prophetie. Mohamed gehört daher zu jenen »Dieben und Räubern«⁹⁰, die sich gewaltsam Zugang zum Schafstall verschaffen wollen und denen die Gefolgschaft zu verweigern ist.

*Der Koran in der Kritik*⁹¹

Ein weiteres Diskussionsfeld zwischen Christen und Muslimen betrifft die Entstehung des Korans, dessen sittliche Minderwertigkeit gegenüber der Bibel in folgenden Gedankengängen beleuchtet wird. Al-Kindî unterscheidet ein dreifaches Gesetz⁹²: ein göttliches mit dem Gebot der Liebe und Barmherzigkeit, welches Christus gebracht und selbst vorgelebt hat (Bergpredigt), ein natürliches oder vernunftgemäßes Gesetz der Maßhaltung, was dem *ius talionis* des Alten Bundes (»Aug« um »Aug«, »Zahn« um »Zahn«) entspricht und von Moses verkündet wurde, und schließlich ein satanisches Gesetz der ungerechten Gewaltanwendung, welches sich im Koran („satanische Verse«) findet und durch das Leben Mohameds und seiner Anhänger ausdrucksvolle Bestätigung gefunden hat. Denn letzterer hat als gewöhnlicher Strauchdieb und Straßenräuber weder das Gesetz des Moses noch das des Herrn Jesus erfüllt. Al-Kindî wendet sich an den Nachfolger des Falschpropheten:

„Du bist ein ungerechter Angreifer. Du willst dich nur unseres Erbbesitzes bemächtigen in dem Moment, da du erkennst, daß es uns gehört und es nicht abstreiten kannst. Wenn du es versuchen würdest, dich seiner zu bemächtigen, dann müßtest du

⁸⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 161–166.

⁸⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 166f.

⁸⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 167–170.

⁸⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 170–172.

⁹⁰ Vgl. das vielsagende Mischzitat aus Mt 11,13 und Joh 10,8: TARTAR, *Dialogue*, 172.

⁹¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 175–206.

⁹² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 175–179.

dich wie ein Räuber aufführen, der dazu kein Recht hat. Laß uns vielmehr sehen, was du hast und dir gehört, was von dem verschieden ist, was wir haben und besitzen, und dann werden wir dich in deinem Rechtsanspruch bestätigen.«⁹³

Höchst interessant ist die weitausholende und breit ausgespinnene Darstellung bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Korantextes⁹⁴, der keineswegs fertig vom Himmel fiel, sondern mühsam zusammengestellt und nachlässig redigiert wurde. Der muslimischen Apologetik zufolge sei der Koran das einzige Wunder, das Mohamed⁹⁵ vollbracht haben soll. Al-Kindî beginnt daher mit der Entmythologisierung des muslimischen Sakraltextes, indem er zunächst die Sergius-Nestorius-Legende⁹⁶ bemüht und auch jüdischen Einfluß bei der Entstehung des Korantextes wahrscheinlich machen kann. Er spielt nicht ungeschickt auf die Sure 16,103 an, in der Mohamed vorgehalten wird, er lasse sich von fremden Menschen belehren. Dieser Fremde sei, so Al-Kindî in Abwandlung einer älteren Tradition⁹⁷, der exkommunizierte Mönch Sergius gewesen, der, da er seine Häresien nicht mehr im Byzantinischen Reich verbreiten konnte, ausgewandert und unter dem Decknamen Nastûr (Nestorius!) seine Irrlehren von Tihâma aus, einer Oasensiedlung am Roten Meer, bis nach Mekka verkündete. Mohamed habe dem Abtrünnigen nicht nur Asyl, sondern auch Gehör geliehen, habe schließlich auf dessen Anraten dem Götzendienst an Allahs Töchtern entsagt und sei so zu einer positiven Meinung über die »Nazarener«, Mönche und Priester (Sure 5,82) gelangt. Nach dem Tode des Mönches Nestorius hätten nun die Juden gegenüber den Christen an Bedeutung bei Mohamed gewonnen, und nach dessen Ableben hätten sie es bei dem noch jungen und unerfahrenen Vetter Ali versucht, der gegen Abû Bakr das Kalifat anstrebte, aber kläglich scheiterte. Diese bei syrischen Christen äußerst beliebte und je nach konfessionellem Kontext oft variierte Legende sucht den offenkundig heterodoxen Charakter⁹⁸ zahlreicher Textpassagen des Koran zu erklären und stempelt Mohamed als ungelehrten Schüler exkommunizierter Ketzler ab.

⁹³ TARTAR, *Dialogue*, 178; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,105,7–15.

⁹⁴ Vgl. hierzu Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qurâns*. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Drei Teile in einem Band, Leipzig 21909–1938.

⁹⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 179f.

⁹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 180–182. Der Name wechselt in der Überlieferung mehrfach; neben Sergius/Nestorius ist Bahîra („der Erwählte“) am weitesten verbreitet, ein Name der ursprünglich nur als Beinamen verstanden sein wollte. Wie wenig sich Al-Kindî als »Nestorianer« verstand, kann man dem Umstand entnehmen, daß er unbefangen von »Nestorius« als Lehrmeister Mohameds handelt. Von Bahîra spricht Al-Kindî weiter unten, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 231. Sergius (Nestorius) und Johannes (Bahîra) seien die einzigen Mönche in Mohameds Umgebung gewesen, was aber nicht annähernd ausgereicht habe, um aus ihm einen guten Christen zu machen.

⁹⁷ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 145–149. Auf den ausführlichen Vergleich mit den späteren Ausformungen der sog. Bahîra-Legende muß an dieser Stelle aus Platzgründen verzichtet werden, vgl. dazu Sidney H. GRIFFITH, „Muhammad and the Monk Bahîra: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times“, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), 146–174; Barbara ROGEMA, *The Legend of Sergius Bahîra: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden/Boston 2009. Im 100. Kapitel gegen die Häresien macht Johannes von Damaskus Mohamed offensichtlich wegen der Leugnung der Gottheit Christi zu einem Schüler der Arianer.

⁹⁸ Zum heterodoxen Einfluß auf der Arabischen Halbinsel vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 230–234, bes. 232.

Daß der Korantext⁹⁹ bereits zur Zeit der »rechtgeleiteten« Kalifen in den Anfängen des Islam absolut unvollkommen war, ist in den ersten Jahrhunderten selbst den Muslimen bekannt gewesen und wurde keineswegs abgeleugnet. Für Al-Kindî ist es daher ein leichtes Unterfangen, eine Anzahl von Traditionen zu benennen, in denen direkte Fehler, keineswegs nur Schreibfehler, gerügt werden. Kopisten und Kommentatoren aber duldeten Textverderbnis in keinem Fall und griffen – zumindest in der Frühzeit – massiv in den Überlieferungsbestand ein, und zwar in einer Weise, wie sie spätere Generationen aufgrund ihrer Verehrung des Heiligen Buches nicht mehr zu tun wagten. Auch stand dem eine einseitige, apologetische Verklärung des »rechtgeleiteten« Kalifen ʿUtmân entgegen, dem die Herstellung der ersten vier offiziellen Koranversionen nachgesagt wurde. In diesem Zusammenhang verdient es festgehalten zu werden, daß christliche Autoren wie Johannes bar Penkaye in Mesopotamien oder Johannes von Nikiu in Ägypten Ende des siebten Jahrhunderts¹⁰⁰ nichts über ein heiliges Buch der neuen arabischen Herren zu berichten wissen. Der Übergang von einer rein mündlichen Tradition hin zur endgültigen schriftlichen Fixierung, zum *sacer codex* (arab. *muçhaf*) reichte also weit über die Zeit der ersten Kalifen hinaus. Die durch die ungenaue Lapidarschrift bedingte, vollkommen unsichere Orthographie¹⁰¹ ist dabei noch das geringste Übel, gravierender sind die nicht-othmanischen Varianten und Lesarten des Textes¹⁰², die Abweichungen der Palimpseste¹⁰³, sowie die Parallelüberlieferung der syrischen Kirchenväter mit ihren ausgiebigen Koranzitaten¹⁰⁴, und nicht zu vergessen, die von schiitischer Seite¹⁰⁵ gegen ʿUtmân erhobenen Vorwürfe einer Textfälschung bis hin zu den obrigkeitlichen Maßnahmen¹⁰⁶ bei der gewaltsamen Vernichtung der Varianten.

Für unseren Apologeten steht also fest: Die Verschiedenheit der einzelnen Rezensionen¹⁰⁷, der schwankende Umfang und die Reihenfolge der einzelnen Su-

⁹⁹ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte III*, bearbeitet von G. BERGSTRÄSSER/O. PRETZL, Leipzig 1938, 1–19.

¹⁰⁰ Vgl. dazu FRITSCH, *Islam und Christentum*, 97f. Die muslimische Seite habe, so stellt Fritsch, fest, die Textabweichungen, wie Al-Kindî sie bringt, mit Stillschweigen übergangen. Die Textunterschiede der verschiedenen Koranausgaben wurden verschleiert.

¹⁰¹ Einen ersten Überblick über die Koranhandschriften bietet NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 249–274. Die Textfunde alter Koranmanuskripte in der Moschee zu Sanaa sind ebenso wie der photographische Nachlaß Bergsträßer noch nicht ausgewertet.

¹⁰² Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 57–97.

¹⁰³ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 97–100.

¹⁰⁴ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 100–102. Pretzls pessimistische Sicht, die Kirchenväterzitate ergäben nichts für die älteste Textgeschichte des Korans, teilen wir nicht. Sowohl Johannes von Damaskus als auch Theodor Abû Qurrah und nicht zuletzt Al-Kindî sind Kenner der koranischen Materie, die zu widerlegen sie als christliche Apologeten angetreten sind.

¹⁰⁵ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte II*, 93–112. Die von Nöldeke zitierte schiitische Zweilichter-Sure mit ihrem Bekenntnis zum »Licht vom Lichte« ist das beste Beispiel dafür, daß man noch bis ins hohe Mittelalter hinein außerkanonische Suren dichten konnte.

¹⁰⁶ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte II*, 112–119.

¹⁰⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 182–188. Al-Kindî führt aus, daß es schon in der Zeit der »rechtgeleiteten« Kalifen Streit um den Koran gegeben habe, so habe Alî ein anderes Buch als Abû-Bakr besessen, der Kampf zwischen Schiiten und Sunniten gehe also im wesentlichen um den richtigen Text, nicht ausschließlich um die Nachfolge und Beerbung Mohameds. Die von unserem Apologeten diskutierten Varianten können hier im einzelnen aus Platzgründen nicht vorgestellt werden, sie unterstreichen aber den Wert seiner Ausführungen für die Textkritik des Korans.

ren¹⁰⁸, die Unsicherheit hinsichtlich der Authentizität des ursprünglichen Korantextes und die durch die wechselvolle Überlieferung verschuldeten Widersprüche im Text nehmen ihm alle Beweiskraft für ein direkt aus dem Himmel herabgesandtes, fehlerfreies Buch. Al-Kindî¹⁰⁹ kennt beispielsweise vier offizielle, aber divergierende Koranexemplare, die bei Aufständen verloren gingen; lediglich das in Damaskus entstandene und nach Malatya (Melitene) verbrachte Exemplar¹¹⁰ sei erhalten geblieben. Der Urtext des Korans sei unwiederbringlich verloren, die Umajyaden und Abbasiden hätten eigenmächtige, z. T. recht gewagte Rekonstruktionen vorgenommen, deren Kopien¹¹¹ sich heute, d.h. zur Zeit des Al-Kindî, in Ägypten, Damaskus, Medina, Mekka, Kûfa und Basra befänden. Die Endredaktion des Korans als geschriebener Kodex habe demnach erst zwei Jahrhunderte nach dem Ableben Mohameds dezentral an verschiedenen Orten des Arabischen Großreiches stattgefunden. Übrig geblieben sei dann ein stark verstümmelter, ja mangelhaft redigierter und weitgehend unverständlicher Text, der in keiner Weise das Prophetentum Mohameds¹¹² beweise. Es spricht für sich, daß erst in der Neuzeit Al-Kindîs Ansätze zur Korankritik vor allem bei westlichen Forschern¹¹³, doch keineswegs bei allen¹¹⁴, auf vehementes Interesse gestoßen sind. Der heutige *textus receptus*, d.h. der Kairiner Koran¹¹⁵, stammt aus dem vergangenen Jahrhundert (1924); er ist gewiß eine liturgisch brauchbare Fassung, aber keineswegs eine wissenschaftlich editierte historisch-kritische Textausgabe vergleichbar mit den Ausgaben der Vulgata oder Septuaginta.

Neben den allgemeinen Problemen der koranischen Textüberlieferung weiß Al-Kindî als arabischer Muttersprachler sehr wohl um die sprachliche Mangelhaftigkeit des Textes. Die Vielzahl der persischen und sonstigen Fremd- und Lehnwörter¹¹⁶ be-

¹⁰⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 188–190.

¹⁰⁹ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 6, Anm. 1.

¹¹⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 187; NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 6–11.

¹¹¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 190.

¹¹² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 190–193.

¹¹³ Eine moderne Sicht findet sich bei Karl-Friedrich POHLMANN, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt 2013. Der an der Ezechiel-Exegese geschulte Alttestamentler von heute hat keine Schwierigkeiten, gleich zwei Dutzend Überlieferungsstränge in dem »Prophetenbuch« des Korans zu entdecken. Ein grundsätzliches Problem besteht allerdings darin, daß der Koran keinen expliziten Bezug zu den Schriftenpropheten des Alten Testaments herstellt. Gleichwohl bleibt als Aufgabe jeder Koranexegese die Gattungskritik vor allem der großen, unförmigen Suren bestehen.

¹¹⁴ Es stellt ein besonderes Kuriosum der Nachkonzilsepoche dar, daß sich heute vornehmlich die am interreligiösen Dialog beteiligten Jesuiten weigern, den Koran durch die Brille der historischen Bibelkritik zu betrachten und ihre muslimischen Partner in ihrer unhistorischen Sichtweise auch noch bestätigen, vgl. POHLMANN, *Entstehung*, 19f, und die Kritik an Felix KÖRNER SJ, *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006. Das Fehlen einer kritischen Koran Ausgabe beklagt Pohlmann allenthalben.

¹¹⁵ Vgl. POHLMANN, *Entstehung*, 21.

¹¹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 193–195. Vor allem persische Luxus- und Importwaren werden in den koranischen Paradiesbeschreibungen mit Lehnwörtern bezeichnet: *istabraq*, *sundus*, *abâriq*, *namâriq*, vgl. dazu allgemein JEFFREY, *foreign vocabulary*, 14–16; speziell 46f (*abâriq* »Wasserkrüge«), 58–60 (*istabraq* »Seidenbrokat«), 179f (*sundus* »Feinseide«), 281 (*namâriq* »Polster«, »Sitzkissen«). Al-Kindî beschränkt sich aufgrund seiner geographischen Nähe zum ehemaligen Sasanidenreich auf die persischen Lehnwörter; auf die zahlreichen syrischen, äthiopischen und hebräischen Fremdwörter geht er nicht ein.

weist hinlänglich, daß es sich nicht um »reines« Arabisch handelt und daß Allah wohl auch nicht auf arabisch zu Mohamed (Sure 16,103) gesprochen habe. Auch unter formalem Aspekt weist das Koranarabisch einige Schwächen auf. Die vorislamische Poesie¹¹⁷ sei allemal gehaltvoller gewesen als der literarisch eher mittelmäßige Koran, mit denen Mohamed nur die ungebildeten Nabatäer¹¹⁸ (Kaufleute und Krämerseelen) hätte beeindrucken können. Gerade die Kuraischiten¹¹⁹, denen Mohamed und Al-Kindîs Gesprächspartner angehörten, seien nicht eben für ihren guten Geschmack und Schreibstil bekannt. Im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Mekka und Medina, habe es halt nur Handels- und Marktleute gegeben, die sich mit den Nachfahren der Dichter und Könige vom Stamme der Kinda, welchem der Autor angehört, überhaupt nicht vergleichen können. Auch die gekünstelte Reimsprache einiger Koranverse sei kein Beweis für die Göttlichkeit ihres Ursprungs oder gar die objektive Wahrheit ihrer Lehren. Die Verbreitung des Islam vor allem unter den ungebildeten Arabern¹²⁰ erklärt sich Al-Kindî so, daß es gerade die kulturlosen und bildungsfernen Schichten gewesen seien, die sich von der Aussicht auf die sinnlichen Genüsse des muslimischen Paradieses haben gefangen nehmen lassen. Diese irdischen Versprechungen seien aber nur der Widerschein des weltlichen Luxus am Perserhof, den die reisenden Kaufleute, darunter auch Mohamed, kennengelernt hätten. Geblendet vom falschen Glanz der verweichlichten Perser¹²¹, habe dieser Kriege geführt, gemordet und geplündert, um sich und seinen Anhängern ein bequemes Leben zu ermöglichen. Den Abfall der zoroastrischen Perser zum Islam während der Abbasidenzeit führt Al-Kindî auf die Heuchelei der herrschenden Klasse im Iran zurück, die sich den Machterhalt durch ein Arrangement mit den neuen muslimischen Herren sichern wollte und lieber ihren angestammten Glauben als ihre gesellschaftliche Position aufgab. Anders die meisten Christen, die standhaft blieben. Der Religionswechsel vom Zoroastrismus zum Islam geschah zum Schaden der orientalischen Christen, die als Schutzbefohlene von den leitenden Positionen in Verwaltung und Militär ausgeschlossen blieben und zu einem Nischendasein in der islamischen Gesellschaft Mesopotamiens verurteilt waren.

In einem weiteren Abschnitt spottet der Verfasser über die Ungereimtheiten im muslimischen Bekenntnis¹²², die Rolle Mohameds¹²³ im himmlischen Hofstaat und die vielen Kultübungen und Rechtsentscheidungen, welche durch eigenartige »Erzählungen« (Hadithe) theologisch abgesichert werden. Das dritte Kapitel¹²⁴ endet mit einem allgemeinen Lobpreis des Menschen, seines Lebenswerkes und seines

¹¹⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 195f.

¹¹⁸ Die Nabatäer scheint unser Autor nicht besonders zu mögen, waren sie doch Konkurrenten der Kaufleute von Al-Hîra, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 199.

¹¹⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 196–198.

¹²⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 198–201.

¹²¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 201–203.

¹²² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 203f. Die Frage, was für ein Bekenntnis auf Allahs Thron im Himmel eingeritzt und ob auch der Name Mohameds dort zu finden sei, treibt den muslimischen Dialogpartner schier um. Für den Christen ist es eine Bagatelle.

¹²³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 204f.

¹²⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 205f.

Verstandes: doch gerade vor dem Forum der Vernunft kann Mohamed nicht bestehen, so der christliche Autor: »Ich werfe seine Worte hinter mich und halte ihn für einen Gegner, der meine Aufmerksamkeit nicht verdient.«¹²⁵

*Die rituellen Verpflichtungen der Muslime*¹²⁶

Ein weiteres Feld der interreligiösen Konfrontation bilden die zahllosen rituellen Verpflichtungen der Muslime¹²⁷, die in den Augen der Christen, ähnlich wie vieles am alten jüdischen Zeremonialgesetz¹²⁸, überflüssig seien. In bezug auf die Speisegesetze beispielsweise stellt Al-Kindî fest, daß der Koran mit seinem Verbot allein des Schweinefleisches die jüdische Thora nur sehr unvollkommen wiedergebe. Für den Christenmenschen hingegen sei jede Gottesgabe, jedes Tierfleisch mit Ausnahme des Götzenopfers¹²⁹ rein und könne unter Danksagung genossen werden. Al-Kindî macht sich geradezu einen Spaß daraus, die Widersprüche in der mündlichen Überlieferung der Muslime und ihre schwache theologische Begründung aufzudecken. Das Lächerliche am muslimischen Ethos wird dann sichtbar, wenn man es mit dem hochstehenden und hehren Gesetz Christi, wie es im Evangelium und dort vor allem in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, vergleicht. So sei etwa die Beschneidung¹³⁰ reine Konvention ohne besonderen religiösen Wert. Die Wallfahrt nach Mekka¹³¹ sei auf derselben Ebene wie das Treiben der Heiden, Magier und Brahmanen zu verorten; allein die Taufe und das Gebet an heiliger, geweihter Stätte¹³² bringe dem Menschen die Reinheit des Herzens. Daß die heidnischen Araber gerne tote Steine verehren, war den Kirchenvätern¹³³ bereits in der Antike wohlbekannt, und auch Al-Kindî weiß sehr wohl um die Kultkontinuität zum frühen Islam.

Ein weiterer Kontroverspunkt in der christlich-muslimischen Debatte ist der sog. »Dschihâd«¹³⁴, d. h., der fehlgeleitete »Eifer auf dem Pfade Gottes«, jener unselige Krieg, welcher zur Versklavung der Christen im Vorderen Orient geführt hat. Die

¹²⁵ TARTAR, *Dialogue*, 206; TARTAR, *hiwâr*, arab. II, 132, 19f.

¹²⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 207–244.

¹²⁷ So sind die zahllosen rituellen Waschungen ohne Wert, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 207f.

¹²⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 210–212.

¹²⁹ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 112–129, bes. 117. Die blutigen Tieropfer, das damit verbundene rituelle Schächten und das anschließende Opfermahl wurden in der Frühzeit des Islams nirgends in Frage gestellt, sofern nur der Name Allahs darüber angerufen worden war.

¹³⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 208–210. Die muslimische Praxis der Beschneidung ist inkonsequent; denn wer sich beschneiden läßt, muß die ganze Thora (den Sabbat, das Pascha etc.) halten. Noch lächerlicher ist die Beschneidung der Frauen, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 212f.

¹³¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 213–219. Zum muslimischen Hâdsch vgl. auch WELLHAUSEN, *Reste*, 68–101. Die heiligen, geweihten Stätten sind für Al-Kindî nur solche Wallfahrtsorte, an denen sich auch tatsächlich (Heilungs-)Wunder ereignen.

¹³² Al-Kindî denkt vor allem an die zahlreichen Klöster Mesopotamiens mit ihren Reliquienschreinen und Kirchenschätzen, die von Wallfahrern aufgesucht werden.

¹³³ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 101–112.

¹³⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 219–224.

vom Koran (Sure 9,29) für die Schutzbefohlenen vorgeschriebene Abgabe diene, so Al-Kindî, lediglich der unrechtmäßigen Bereicherung der Muslime zulasten der Christen und sei eine vorgeschobene Rechtfertigung für die widergöttlichen Handlungen des Raubens, Mordens und der Verschleppung Unschuldiger. Die Aufforderung zum Dschihâd steht eindeutig im Gegensatz zum christlichen Gebot der Nächsten- und Feindesliebe; der Gewalttätigkeit Mohameds¹³⁵ bei der Durchsetzung des Islam stellt Al-Kindî die Milde Christi¹³⁶ bei der Verkündigung seines Evangeliums gegenüber. Im Gegensatz zu Jesus, Zoroaster und Buddha sei Mohamed der einzige Religionsstifter gewesen, der höchst persönlich brutale Gewalt bei der Verbreitung seiner Religion angewandt habe. Als Pseudoprophet und Pseudoapostel findet Mohamed seine besondere Gefolgschaft unter den Pseudomärtyrern¹³⁷, jenen Gefallenen des Dschihâds, die im Gegensatz zu den christlichen Märtyrern nicht des ewigen Lebens gewürdigt werden. Die Frage um das rechte Verständnis der »Zeugenschaft« resp. des Martyriums wird zwischen Al-Kindî und seinem muslimischen Gesprächspartner durchaus kontrovers diskutiert. Die ältere religionsgeschichtliche Forschung¹³⁸ hat vor allem das Gemeinsame in den semitischen Traditionen des Märtyrerbegriffs herausgestellt und wollte das zentrale Dogma in der Vorstellung vom gefallenem Krieger verortet wissen, eine Sicht, die bei Al-Kindî zurückgewiesen wird.

»Laßt uns einmal – Gott möge dich ehren! – die Angelegenheit ausgeglichenen Sinnes überprüfen... Wer verdient denn wirklich den Titel »Märtyrer« und von wem kann man sagen, er sei »auf dem Pfade Gottes« gestorben? – Doch nur der, der sich aufgeopfert hat für seine Religion, da man von ihm verlangte, den Mond und die Sonne anzubeten, oder die anderen Götzen aus Gold, Silber oder Schnitzwerk von Menschenhand, die man an Gottes Statt zu Gottheiten machte, und die Anbetung Gottes, seines Wortes und seines Geistes, aufzugeben, derjenige, der den Befehl verweigerte und sich weigerte, sich zu unterwerfen, der es vorzog, seine Seele und sein Blut herzugeben, sein Leben und seine Güter, seine Familie und seine Kinder! Oder etwa der, der auszog, zu plündern und zu rauben, die Leute auszurauben und ihre Kinder gefangen zu nehmen, die Frauen zu vergewaltigen, was verboten ist, Angriffe zu starten und sie zum »Krieg auf dem Pfade Gottes« zu erklären, indem es heißt: »Wer tötet und getötet wird, geht ein ins Paradies.« (vgl. Sure 9,111; 47,4-6)?«¹³⁹

¹³⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 222–224.

¹³⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 224–227.

¹³⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 227–232. Die »Märtyrer« sind im neutestamentlichen Sinne die Zeugen der Auferstehung Christi, besonders jene, die ihre Treue zum Herrn mit dem eigenen (nicht dem fremden!) Blut besiegelt haben. Paulus kennt auch deren Gegenteil, vgl. 1Kor 15,15.

¹³⁸ Vgl. Arent Jan WENSINCK, *The oriental doctrine of the martyrs*, in: Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Amsterdam 1922, 147–174, hier: 173. Wensincks an Reitzenstein orientierte methodologische Vorgehensweise hebt vor allem auf die formalen Entsprechungen ab und vernachlässigt dabei die inhaltlichen Aspekte. Dadurch kommt es zu voreiligen Harmonisierungen zwischen den Ansichten der unterschiedlichen Glaubensrichtungen. Gleichwohl hat der Autor sehr viel lesenswertes Material zu Ephräms Hymnen über die Märtyrer zusammengetragen.

¹³⁹ TARTAR, *Dialogue*, 231f; TARTAR, *hiwâr*, arab. II, 158, 1–10.

Zu den Begriffen, welche der Koran der christlichen Tradition¹⁴⁰ entlehnt und mit anderem Inhalt erfüllt hat, gehört auch der des »Zeugen« oder »Märtyrers«, der zum Gefallenen im »Heiligen Krieg« (Dschihâd) umstilisiert wurde. Al-Kindî ist es ein Anliegen, dem entwendeten Begriff seine ursprüngliche Bedeutung wieder zurückzugeben. Er recurriert dazu auf die Geschichte der persischen Blutzeugen¹⁴¹, die ihm aus der unmittelbaren Umgebung für ihre Gewaltlosigkeit und ihr stilles Dulden bekannt sind. Sie, nicht die Gewalttätigen sind es, die das Himmelreich erben. Zwar kennt der Koran den Schahîd als Fremdwort aus dem Syrischen (*sâhdâ* für griechisch *μάρτυς*), doch nimmt erst in der nachkoranischen, mündlichen Tradition der Plural *schuhadâ*¹⁴² die spezielle Bedeutung »Gefallene« an. Angedeutet ist der Gedanke freilich in den von Al-Kindî bemühten Koranversen, wonach der »Pfad Gottes«¹⁴³ der Kampf gegen die Ungläubigen ist, in dem die Muslime »töten und getötet werden«. Eine Spiritualisierung des Dschihâds im Sinne des bei den Mönchen geübten »Kampfes gegen die Leidenschaften«¹⁴⁴ ist dem christlichen Apologeten nicht bekannt, sie scheint wesentlich später aufgekommen zu sein und ist, wie Goldziher betont, »mit der kriegerischen Tendenz des Islam kaum vereinbar«¹⁴⁵.

Nicht nur der gewalttätige Dschihâd, auch die sexuelle Ausschweifung Mohameds und seiner Anhänger erweisen den Islam als eine ungeistige Religion des Fleisches. Für die muslimische Vielweiberei, die laxen Ehemoral und die gängige, für den Mann bequeme Scheidungspraxis¹⁴⁶ hat der Christ nur Verachtung übrig. Auch von den fleischlichen Genüssen des muslimischen Paradieses läßt er sich nicht locken. Was schließlich den Jüngsten Tag¹⁴⁷, den Tag des Gerichts, anbelangt, so können ihn die frommen Christen, welche die Gebote des Herrn getreu befolgen, in getroster Zuversicht erwarten, da Gott Vater das Gericht seinem Sohn, vor dem auch die Muslime sich werden rechtfertigen müssen, übertragen hat.

*Epilog: Die Essenz des christlichen Glaubens*¹⁴⁸

Der Schlußteil des Antwortschreibens schlägt wieder etwas versöhnlichere Töne an. Hier geht es nicht mehr um bloße Abgrenzung gegen die Muslime, sondern um

¹⁴⁰ Vgl. hierzu GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien II*, Halle 1888, 382–393, bes. 387ff. Spiritualisierende Tendenzen finden wir eher in der heterodoxen islamischen Mystik (Ghazâlî), die keineswegs für den Islam repräsentativ ist. Goldziher, a. a. O., 390f, hat darauf hingewiesen, daß auch die Muslime in ihrer Geschichte immer wieder selbst Opfer ihres eigenen fanatischen Dschihâdismus wurden, wenn die Sektierer in der Bekämpfung einer als gottlos betrachteten Regierung zur Gewalt griffen.

¹⁴¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 228f.

¹⁴² Vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 162.

¹⁴³ Auch das arab. Wort *sabîl* („Pfad«) ist mit dem Hebräischen und Syrischen verwandt, vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 162. Es meint im technischen Sinne den Weg (vgl. auch Apg 9,2) und den Lebenswandel schlechthin (vgl. die hebr. Halacha).

¹⁴⁴ Vgl. WENSINCK, *martyrs*, 155.

¹⁴⁵ GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien II*, 387f.

¹⁴⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 232–235.

¹⁴⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 236.

¹⁴⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 245–282.

werbende Verkündigung, um aktive Mission¹⁴⁹. Zuvor wurde der Gesprächspartner daran erinnert, daß auch er durch die Kraft des heilbringenden Kreuzes¹⁵⁰ vor dem Rachen der Löwen bewahrt wurde. Sodann werden einige Zitate aus dem Alten Testament als messianische Weissagungen¹⁵¹ erklärt und ihre Anwendung auf Christus erläutert. Selbst aus dem Koran¹⁵² werden indirekte Zeugnisse für die Wahrheit des Evangeliums bemüht. Der Schwerpunkt liegt indes auf der Verkündigung Jesu¹⁵³, auf dem ethischen Gehalt seiner Predigt, der gewaltlosen Ausbreitung des Christentums¹⁵⁴, der Wundermacht des Herrn und seiner Apostel, der Ausstattung der Kirche durch den Heiligen Geist, der in vielen Zungen und nicht nur arabisch sprach. Ausdrücklich gewarnt wird vor den gewalttätigen Lügenpropheten¹⁵⁵, die gekommen sind, das gute Werk Christi zu zerstören und ihr Unkraut unter den reinen Weizen des Evangeliums zu mischen. Am Schluß der Ausführungen steht daher die Einladung des Christen an den Muslim guten Willens¹⁵⁶, einmal unvoreingenommen die beiden Religionen zu vergleichen und aus der gewonnen Erkenntnis die praktischen Folgerungen zu ziehen. Mit diesem Ansinnen hat Al-Kindî nicht nur den eigenen Zeitgenossen, sondern auch den nachfolgenden Generationen, vor allem durch seine lateinischen Übersetzungen im maurischen Spanien, den Weg gewiesen und im Bereich der Apologetik Maßstäbe gesetzt.

¹⁴⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 241–244. So wird z.B. das muslimische Gebet »Leite uns den rechten Weg!« christologisch geschickt als Einladung an den Muslim gedeutet, den Weg des Evangeliums zu wählen.

¹⁵⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 239–241.

¹⁵¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 246–251.

¹⁵² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 251–254. Im wesentlichen kreist die gelehrte Diskussion um die Frage der Verfälschung der heiligen Schriften. Dabei werden einzelne Evangelienperikopen ausgewählten Koranzitaten gegenübergestellt, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 254–259.

¹⁵³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 259–278.

¹⁵⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 279f.

¹⁵⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 274f.

¹⁵⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 281f.

Naturrecht und Gewissen

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt bei Thomas von Aquin und in der nachkonziliaren Morallehre der Kirche

Von Josef Bordat*

I. Einleitung

Naturrecht und Gewissen stehen in einer engen inneren Verbindung: Ist das Naturrecht die allgemeine Norm, die dem Gesetz vorausgeht und in der menschlichen Ordnung Grundprinzipien des Seins wach und wirksam hält, so leuchten dem Einzelnen im Gewissen eben jene überpositiven Moralgebote auf, die ihn im Zweifel zum Verlassen der Ordnung drängen. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist damit eines, das die ethische Spannung in den Rechtsrahmen einträgt – schließlich ist Gewissensfreiheit selbst ein Grundrecht, und als solches dem Gesetz vorrangig. Als Recht des Individuums, das Recht der Gemeinschaft zu hinterfragen, wird der Gewissensgebrauch als eine Funktion des freien Menschen nur dann nicht zur Gefahr für die Allgemeinheit, wenn es naturrechtliche Bildungsgesetze anerkennt.

Gerade im Katholizismus ist dieser Konnex akzeptiert. Mit Thomas von Aquins naturrechtlicher Gewissenstheorie liegt eine Darstellung des inneren Zusammenhangs von Naturrecht und Gewissen vor, der sich an den Grundkonzepten jeder Ethik zeigt, an der Freiheit des Willens und an der Vernunft, die den Menschen zu klugen und weisen Entscheidungen befähigt. Beides – Naturrecht und Gewissen – gründen in Gott. Der Mensch hat Teil an einem göttlichen Plan, an den er sich gerade im Gewissensgebrauch bindet, wenn er dabei sein Gewissen am Naturrecht bildet. Thomas von Aquins naturrechtliche Gewissenstheorie bildet den Schwerpunkt des vorliegenden Aufsatzes.

Der enge Zusammenhang von Naturrecht und Gewissen ist in den Jahrhunderten nach Thomas unter dem Einfluss des Protestantismus verloren gegangen. Um dies zu verdeutlichen, sollen zunächst einige systematische Vorbemerkungen zum Spannungsverhältnis von Subjekt und Objekt in das Problem einführen, um danach die historische Entwicklung bis heute nachzuzeichnen. Besonderes Gewicht wird dabei das Zweite Vatikanische Konzil haben, weil dort die entscheidenden Weichenstel-

* Dr. Josef Bordat arbeitet an der Freien Universität Berlin und ist einer der bekanntesten katholischen Blogger im deutschsprachigen Raum. In seinem Weblog »Jobo72« behandelt er philosophische und theologische Fragen und bezieht engagiert Stellung zu den Themen Kirche, Medien und Politik. In seinem 2013 erschienen Buch »Das Gewissen« (Lepanto-Verlag, Euro 16,80) setzt er sich vor allem mit dem Gewissen im katholischen Glauben und den einschlägigen Debatten im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils auseinander. Schließlich wird die verfassungsrechtliche Dimension des Begriffs in Gestalt der Gewissensfreiheit des Bürgers und insbesondere des Mandatsträgers aufgezeigt. Aktuelle Fallbeispiele von konkreten Gewissensentscheidungen aus den Bereichen Lebensschutz und Politik ergänzen die Abhandlung.

lungen für die derzeitige Verwendung des Gewissensbegriffs in der katholischen Morallehre vorgenommen wurden.

2. *Gewissen zwischen Subjekt und Objekt*

2.1 Gewissen

Es gibt Begriffe, die oft verwendet werden, und dennoch weiß kaum jemand so Recht, was damit eigentlich gemeint ist. *Gewissen* gehört dazu. Der Gewissensbegriff ist kein leichter und vor allem kein unproblematischer. Dass er nicht leicht ist, liegt in seinem inflationären Gebrauch und seiner disparaten Verwendung begründet. Jemand arbeitet »gewissenhaft«, eine andere hat nach dem Verzehr eines Stücks Schwarzwälder Kirschtorte ein »schlechtes Gewissen«, ein Dritter beteuert, nach »bestem Wissen und Gewissen« gehandelt zu haben – und jeder meint mit Gewissen etwas ähnliches, doch nicht dasselbe. Dass der Gewissensbegriff nicht unproblematisch ist, liegt daran, dass er sich nicht vollständig erklären lässt. Reste des Gewissensvorbehalts, der Berufung auf das Gewissen, der Gewissensentscheidung bleiben stets im Verborgenen, im Raum vorreflexiver Gewissheit. Daraus entsteht in der Moralthorie, die wie jede andere Theorie auf intersubjektive Rechtfertigung angewiesen ist, ein unangenehmes Begründungsvakuum. Was ist dieses Gewissen, von dem wir offenbar nur wenig wissen?

Um sich der Bedeutung eines Begriffs anzunähern, ist es zumeist hilfreich, sich zunächst die Geschichte des Wortes anzusehen. Die Etymologie ist umso mehr ein Fingerzeig, je vielschichtiger ein Konzept heute gebraucht wird. Es lassen sich so die Spuren zurückverfolgen zu den unterschiedlichen Verwendungskontexten, die den Begriff auf ihre spezifische Art mitgeprägt haben. Das gilt insbesondere auch für den Begriff *Gewissen*.

Das Wort »Gewissen« kommt vom althochdeutschen »giwizzani«, aus dem sich das mittelhochdeutsche Wort »gewizzen« entwickelte. »Giwizzani« ist eine Lehnübersetzung für den lateinischen Begriff »conscientia«; dieser wiederum ist eine Übersetzung des griechischen »syneidesis«. Das Wort »giwizzani« taucht um das Jahr 1000 in einer Glosse Notkers III. auf. Notker (Beiname *Teutonicus*, »der Deutsche«) war ein Benediktinermönch und gilt als einer der Väter der deutschen Sprache. In seinem Kommentar zu Psalm 69, Vers 20 (»Du kennst meine Schmach und meine Schande. Dir stehen meine Widersacher alle vor Augen.«) versucht er, das lateinische »conscientia« (»Bewusstsein«, »Gewissen«; wörtlich: »Mitwissen«, »Mitwisserschaft«) treffend ins Deutsche zu übertragen. Den Stamm »wizzani« nimmt Notker von »wizzan« (»wissen«), die Vorsilbe »gi-«, die später zu »ge-« wird, deutet einerseits darauf hin, dass es um die *Gesamtheit des Wissens* gehen soll (so wie »Gebirge« die Gesamtheit der Berge meint oder »Gewässer« die Gesamtheit all dessen, was Wasser führt), also ein allumfassendes Wissen im Sinne des »Bewusstseins« gemeint ist, andererseits scheint das Präfix auf eine *Intensivierung des Wissens* hinzuweisen, also darauf anzuspielen, dass das Wissen des Gewissens ein besonders sicheres, klares Wissen ist, ein im Grade gesteigertes, potenziertes Wissen, ein sehr genau

gewusstes Wissen (so wie »Gewitter« eine starke Form von Wetter ist und der »Gedanke« das Konzentrat des Denkens). Luther spricht in diesem Sinne davon, dass »wider das Gewissen zu handeln« nicht »sicher« sei, weil eben das Wissen des Gewissens ein besonders sicheres ist und uns das Gewissen selbst die Sicherheit gibt, richtig zu liegen.

Schon vom Wort her lässt sich der Grundkonflikt um das Gewissen als »Mit-Wissen« erkennen. Womit genau teilt man sein Wissen – mit einem autonomen, sich selbst bestimmenden Selbst (Subjektivismus) oder mit einer heteronomen Ordnung, die dem Selbst als Bestimmungsgröße vorgegeben ist (Objektivismus)? Gewissen als die *Gesamtheit* des Wissens deutet eher auf dieses, Gewissen als *Intensivierung* des Wissens eher auf jenes. Bereits im Wort »Gewissen« zeigt sich also die Brisanz der Auseinandersetzung um die Bedeutung des Begriffs.

2.2 Subjekt und Objekt

Im Gewissensgebrauch trifft die subjektive Perspektive des Individuums auf die objektive Normativität der Gemeinschaft. Während aus dem Blickwinkel des Subjekts Beliebiges erkannt wird und der Gewissensgebrauch damit in einen »So sehe ich das!«-Relativismus herabzusinken droht, der Authentizität und persönliches Wohlergehen zu den *alleinigen* Kriterien von Moral macht, kann die objektive Ordnung durch zu starke Verbindlichkeit jeden Spielraum eigener Verantwortungsübernahme zunichte machen. Wird der Gewissensgebrauch im Subjektivismus durch Relativität und fehlende Verbindlichkeit in Bezug auf die objektive Norm- und Wertordnung in seiner Unberechenbarkeit zur Gefahr für die Allgemeinheit, so wird er im Objektivismus vom Vorrang der Normativität im Keim erstickt. Polemisch gesagt: Das subjektivistisch formierte Gewissen ist zu allem fähig, das objektivistisch eingefasste Gewissen zu nichts zu gebrauchen. Auf der einen Seite steht also die Furcht vor Willkür und Anarchie, vor einem losgelösten Individuum, das die Fähigkeit verloren hat, sich überhaupt noch an allgemeine Werte und Normen zu binden, auf der anderen Seite der Vorwurf, das Gewissen werde in seiner Fähigkeit zur Kritik der Werte und Normen unterschätzt, gerade dadurch, dass man es zu sehr auf eben diese Werte und Normen festlegt. Auf der einen Seite scheint zu gelten: Wenn wir das Gewissen nicht mehr an objektiven Maßstäben messen, sondern dem Einzelnen überlassen, hat jeder die Chance, durch entsprechende Gewissensbildung ein »gutes Gewissen« zu bekommen, auf der anderen Seite scheinen die objektivistischen Forderungen das Gewissen zu überfrachten und zu lähmen.

Der Grundkonflikt zwischen Subjektivismus und Objektivismus bedarf eines Ausgleichs. Religion und Recht, Kirche und Staat suchen dabei nach Wegen, ausgehend von anthropologischen und ethischen Grundannahmen. Beide normativen Ordnungssysteme – der Staat und die Kirche –, deren Regelwerk einerseits das Gewissen bilden, andererseits aber nicht einschnüren soll, sind um einen Kompromiss bemüht: durch normative Vorgaben soll das Gewissen gebildet und durch die Bildung zu verantwortetem Gebrauch befähigt werden, was die Kritik von Normen einschließt. Die Katze droht sich hier in den Schwanz zu beißen: Was geschieht, wenn gerade die Bildungsgesetze des Gewissens selbst zum Gegenstand der gewissenhaften Normkritik

werden? Das wäre dann der erste Schritt in Richtung Subjektivismus. Was, wenn diese Bildungsgesetze den eigenständigen Gewissensgebrauch hemmen? Dann kippte die Waage zur anderen Seite, zum Objektivismus.

Gesucht ist also ein Rückbindungsmodus des Gewissens (auch »Information«, »Formung« oder »Bildung« genannt), der den Einzelnen befähigt, gegebene Normen kritisch zu reflektieren, der ihn jedoch soweit binden, dass er sich nicht gleich selbst zur einzig gültigen Norm macht. Dabei muss neben der Anerkennung der Bedingungen *Freiheit* und *Verantwortung* weiterhin sichergestellt sein, dass sich der Vernunftgebrauch der Wahrheitssuche verpflichtet weiß. Denn wer die *Wahrheit* als Zielgröße der praktischen Rationalität ablehnt, nimmt letztlich auch das Gewissen nicht ernst. Der Schlüssel für den Rückbindungsmodus liegt folglich in der Beziehung des Gewissens zur Wahrheit. Erst wer hier ebenfalls Subjektivität unterstellt (*meine* »Wahrheit«, *deine* »Wahrheit«), kommt aus der Falle der Unbestimmtheit, ja: Beliebigkeit nicht heraus. Wer aber davon ausgeht, dass es eine gemeinsame Quelle von Vernunft und Wahrheit gibt, die auch für das Gewissen gesorgt hat, nämlich *Gott*, hat den Grund einer Objektivierung gefunden, die jedoch nur durch das Subjekt wirksam wird (eben in Gestalt des Gewissensgebrauchs) und die damit von der Zustimmung des Subjekts abhängig bleibt. In der katholischen Morallehre, die den Schwerpunkt der Darstellung bildet, wird einerseits an der Wahrheit festgehalten, andererseits beachtet, dass der Einzelnen in seiner Freiheit nie *von außen* gezwungen werden kann. Aber eben *von innen* bzw. von einem »verinnerlichten Außen«, vom Gewissen, einem durch göttliche Norm informierten Gewissen. Im Glauben an den Gott der Bibel, der Gebote erlässt und zugleich qua Vernunft Teilhabe an der Einsicht in ihre Notwendigkeit gewährt, konvergieren Freiheit und Wahrheit und damit letztlich die subjektive menschliche Sittlichkeit und das objektive göttliche Gebot. Gewissen und Gesetz werden nicht als Gegensätze gedacht, sondern als Bezugsgrößen, die im *Naturrecht* eine gemeinsame Rechtfertigungsbasis haben. Dies ist die Grundannahme der katholischen Morallehre, die dem Gewissen seinen Wert zurückgibt, durch den Regress auf das Naturrecht, der die scheinbare Paradoxie von Freiheit und Rationalität auflöst: Nicht die wegfallende Bindung (Freiheit *von*), sondern die stützende Bindung an verinnerlichte Normen (Freiheit *zu*) stärkt das Gewissen und macht es zum Garanten vernünftiger Moralität. Das Zusammenspiel von autonomer (aber von Gott durchdrungener) Rationalität sowie heteronomer (aber in die menschliche Natur eingewobener) Normativität setzt freilich die ständige »Weiterbildung« des Gewissens voraus – ein sich selbst verstärkender Prozess in Richtung moralische Wahrheit. Das christliche Menschenbild, in dem diese »gebundene Freiheit« oder »Freiheit durch Bindung« eine zentrale Rolle spielt, und das katholische Naturrechtsverständnis nach Thomas von Aquin, in dem die Vernunft die tragende Säule ist, bilden das Fundament einer tragfähigen Brücke zwischen Subjekt und Objekt in einer Gewissenstheorie, die sich der moralischen Wahrheit verpflichtet weiß.

Das Gewissen ist also die Ausprägungsinstanz einer subjektiven Moralität, die genau dann nicht in Beliebigkeit fällt, wenn sie mit objektiven Normen korrespondiert, die der Mensch zuvor als unverzichtbare Basis seiner Gewissensbildung akzeptiert hat, und zwar aus Vernunftgründen, aus Einsicht in die Notwendigkeit, unabhängig

davon, wie sich ein derart gebildetes Gewissen nun »anfühlt«. Drei Dinge führen hingegen in die Irre: 1. das Leugnen der Bedingungen Freiheit und Verantwortung sowie die Reduktion der praktischen Rationalität auf einen bloßen »Instinkt«, wie sie im Szientismus vorzufinden ist, jener verweltanschaulichten, quasireligiösen »Wissenschaftskultur«, die dem säkularen Zugang zum Gewissen im Rücken steht; 2. die Überdehnung der subjektiven Aspekte und der Wegfall des Wahrheitsanspruchs, eine Gefahr, die vom modernen Liberalismus droht, d. h. von dessen moraltheoretischem Programm, dem ethischen Relativismus, und 3. die Überdehnung der objektiven Aspekte, wie sie in Ideologien wie dem Faschismus und Kommunismus bzw. in deren streng normorientiertem Denken, dem Rechtspositivismus, in Erscheinung tritt.

3. Naturrecht und Gewissen bei Thomas von Aquin

Das Gewissen erscheint bei Thomas als Wissenschaft von den Prinzipien, als sittliches Prinzipienwissen. Es ist damit die Klaviatur, auf der der kluge Mensch gut und richtig spielt. Das Klavier muss gestimmt sein, also: das Gewissen muss gebildet werden. Andererseits ist der Pianist nicht der Komponist. Die Idee: das Gute und das Gesetz – beides kommt von Gott – werden vom Menschen im Gewissen erkannt, einer von Gott gerade dafür eingerichteten Instanz in der menschlichen Seele.

Der Mensch neigt, so Thomas, von Natur aus zum Wahren, Guten und Schönen. Diese Geneigtheit kann man bilden, einige Fähigkeiten sind dafür die Voraussetzung. Sie ermöglichen den Gebrauch des Gewissens, das Thomas *synderesis* nennt. Gemeint ist die griechische *syneidesis*; der Unterschied ist kein inhaltlicher, er resultiert aus einem Flüchtigkeitsfehler, der einem Mönch beim handschriftlichen Kopieren unterlief.

Um zu verstehen, wie sich Thomas von Aquin die Wirkungsweise des Gewissens in der Seele des Menschen (d. h. in seinem Bewusstsein) dachte, müssen wir etwas weiter ausgreifen und jene Fähigkeiten, die sich um das Gewissen scharen, systematisch ergründen, also die menschlichen *Konstitutionen* Vernunft und Wille bzw. Freiheit, die Thomas' Naturrechtsverständnis bestimmen, sowie die Tugenden Weisheit und Klugheit als *Dispositionen* menschlicher Handlungen.

3.1 Vernunft und Wille. Konstitutionen des Handelns

Bei Thomas sind menschliche Handlungen von der Vernunft und vom Willen bestimmt. Leitmotive der rationalen und motivationalen Grundkonstitution zum Handeln (die Tatsache, *dass* der Mensch handelt) sind die Tugenden, also die Fähigkeit zum Erkennen des Wahren und des Guten als Dispositionen des Handelns (die Art und Weise, *wie* der Mensch handelt). Arbeiten Vernunft und Wille in tugendhaftem Sinne zusammen, ergeben sich Handlungen, die technisch gelungen und sittlich gut sind. Der Mensch tut dann das Richtige und er tut es richtig. Das zu trennen ist entscheidend, denn man kann auch das Falsche »richtig« machen (etwa, indem man als Berufskiller einen Mord begeht, ohne Spuren zu hinterlassen) oder das Richtige

»falsch« (man kennt das Problem der »guten Absicht« und der »hilflosen Helfer«). Aus den Fähigkeiten *Vernunft* und *Wille*, die jeder Mensch besitzt und den Tugenden *Weisheit* und *Klugheit*, die im einzelnen Menschen mal mehr, mal weniger stark ausgeprägt sind, ergeben sich bei Thomas die Handlungen, die entsprechend des jeweiligen Tugendeintrags mal mehr und mal weniger gelungen bzw. gut sind.

Die erste Grundkonstitution des Handelns, also die *praktische Vernunft*, ist bei Thomas ein Synonym für das Naturgesetz, das »erste Prinzip der menschlichen Akte«¹. Es ist für jeden Menschen – gleich, welche Kultur, Religion oder Gesellschaftsordnung ihn sonst noch prägen mag – die Handlungsgrundlage. Daran hat er sich zu halten, soweit er als Mensch seinem Sein entsprechen, man könnte sagen: soweit er als Mensch *menschlich* sein möchte. Mehr als ein halbes Jahrtausend bevor Kant seine Landsleute in Preußen auffordert, den Mut zu haben, ihren Verstand zu gebrauchen, erkennt Thomas die Notwendigkeit der Vernunft für die Lebensführung.

Das Naturgesetz hat gegenüber anderen Regeln einen Vorteil: Es ist für jeden Menschen ohne weiteres erkennbar. Man braucht es nicht studiert zu haben, so wie man Jura studiert haben muss, um eine Mietrechtssache oder einen Verwaltungsakt kompetent beurteilen zu können, ja, man *kann* es in diesem Sinne gar nicht studieren. Es ist uns gegeben, uns allen. Schon hier spüren wir den Hauch des Gewissens, erahnen den engen Zusammenhang von Naturrecht und Gewissen als gottgegeben und vom Menschen erkennbar, müssen uns aber noch einen Moment gedulden und uns zunächst mit dem Instrument der Erkenntnis, der Vernunft, beschäftigen, und uns dann auch der zweiten Grundkonstitution des Handelns, dem Willen, zuzuwenden, um in dieser Auffächerung die ganze Dimension des Gewissensbegriffs, wie er für die Katholische Kirche bis heute maßgebend ist, zu erkennen.

Zur praktischen Vernunft des Menschen stellt Thomas erstens heraus, dass sie als aktive, eigenverantwortliche Teilhabe des Menschen an der *absoluten Vernunft* Gottes gedacht werden muss. Drei Dinge fallen dabei auf: 1. die Gott-Mensch-Bindung bzw. die Abhängigkeit des Naturgesetzes vom göttlichen Gesetz, 2. die große Möglichkeit, die dem Menschen von Gott gegeben ist und 3. die noch viel größere Verantwortung des Menschen, von dieser Möglichkeit auch tatsächlich Gebrauch zu machen.

Zweitens betont Thomas, dass in der praktischen Vernunft (bzw. ihrem Gebrauch), also in der Achtung des Naturgesetzes (und damit des göttlichen Gesetzes), das individuelle Glück und das Gemeinwohl zusammenfallen. Der Gedanke, der uns oft kommt, nämlich dass der »Gute« am Ende der »Dumme« ist, dieser Gedanke ist Thomas so fremd wie er schon Aristoteles fremd war. Gut geht es dem, der gut handelt – in der Antike und bei Thomas eine Selbstverständlichkeit. Hier wird schon die negative Kraft deutlich, die das Gewissen entfalten kann (in Gestalt der berühmten berüchtigten »Gewissensbisse«). Denn es stellt sich die Frage: Kann der, der *bewusst* das Böse tut, *wirklich* glücklich werden?

Drittens betrachtet Thomas die praktische Vernunft als Instrument dafür, die wesensmäßige Aufgabe, die sich dem handelnden Menschen stellt, zu bewältigen, näm-

¹ Thomas von Aquin: Summa theologiae, II–I, 90, 1.

lich dem Zweck (also dem seinsgemäßen, naturgesetzlichen, wirklich *menschlichen* Leben) nach Art der Umstände die jeweils passenden Mittel zuzuordnen. Das ist eine sehr komplexe Aufgabe, deren Schwierigkeit sich in einzelnen Fällen bis heute zeigt. Welche Mittel sind passend, um den Frieden zu wahren bzw. wieder herzustellen? Welche Mittel sind angebracht, den Lebensraum Erde zu schützen? Niemand wird bestreiten, dass es dem Menschen seiner Natur nach entspricht, in einer sicheren und sauberen (Um-)Welt zu leben, doch welche Mittel erfüllen den Zweck? Und: Heiligt der Zweck die Mittel? Zudem haben wir – im Rahmen der göttlichen Vorsehung – die Möglichkeit, persönliche und gemeinschaftliche Ziele zu bestimmen. Gott ist zwar das höchste Gut und letzte Ziel, doch der Weg ins Heil ist lang und lässt sich mit der Festlegung von Zwischenzielen besser bewältigen. Dass man sich dabei auch vom letzten Ziel entfernen kann und sich manches Mal im Kreis dreht als sich dem letzten Ziel zu nähern, dürfte klar sein, sowohl für den einzelnen Menschen als auch die ganze Menschheit.

Dass Menschen sich überhaupt selbst Ziele stecken können, ist Ausdruck ihrer Freiheit. Das führt uns zur zweiten Grundkonstitution des Handelns: dem *Willen*. Auch beim Willen sieht Thomas die Vernunft am Werk, denn: »Wille ist die *rationale* Motivation«². Das bedeutet, dass es auch nicht-rationale, unvernünftige Motive des Handelns geben kann, nach denen man aber *eigentlich* nicht handeln *will*. Diese gehören dem körperlichen, sinnlichen, biologischen, in gewisser Hinsicht animalischen Bereich der menschlichen Natur an: Triebe, Instinkte, Impulse, Aggressionen. Durch Wahrnehmung (Sinne) und Vorstellungskraft (Phantasie) gelangen sie ins Denken und können dort die Vernunft untergraben.

Zum Willen gehört die Freiheit, denn der Wille – im Sinne der *rationalen* Motivation – ist frei. Für Thomas gehören Vernunft, Freiheit und Wille zusammen. Weil das so ist, kann der Wille des Subjekts aber in einem Punkt nicht frei sein: In dem nämlich, was die Vernunft qua Naturgesetz allen Menschen gleichermaßen gebietet – das Streben nach dem Guten und dem Glück. Frei ist der Mensch nur in der inhaltlichen Ausgestaltung dieses Strebens, nicht aber darin, das Gute und das Glück *überhaupt* zu wollen.

3.2 Tugend der Weisheit und Klugheit. Dispositionen des Handelns

Kommen wir zu den Dispositionen des Handelns, den Tugenden. Sie leiten uns an, das Beste aus den Bedingungen unserer Existenz zu machen. Dass wir vernünftig, frei und motiviert sind, ist notwendig zum guten und richtigen Handeln, aber es reicht nicht hin. Es braucht eine Umsetzungspraxis. Tugend aller Tugenden ist dabei das Gewissen. Die Annäherung des Menschen an den Ratschluss seines Gewissens sieht Thomas auf zwei Ebenen vollzogen: auf der Ebene der Weisheit (*sapientia*) und auf der Ebene der Klugheit (*prudencia*). Die Weisheit ist als allgemeine Erkenntnisdisposition von prinzipieller Art: Zurückgehend auf die »ersten Gründe« werden mit ihrer Hilfe »letzte Ziele« des Handelns identifiziert. Klugheit ist die Fähigkeit, in ge-

² Thomas von Aquin: Summa theologica, II-I, 8, 1.

gebener Situation sein Verhalten so auszurichten, dass die aus der Weisheit gewonnene Grundtendenz eingedenk der Besonderheiten der Situation nicht aus dem Blick gerät. Anders gesagt: Das Ziel der moralischen Kompetenz ist die »Erreichung des vernünftigen Optimums«³ aus der Orientierung heraus, die seine Weisheit dem Menschen gibt. Doch das »vernünftige Optimum« kann nur dann tatsächlich erreicht werden, wenn auch die zielführenden Mittel optimal eingesetzt werden – dafür sorgt die Klugheit.

3.3 Der Akt vor dem Akt

In beiden Fällen ist das Gewissen bei Thomas ein Akt der Kognition, also etwas, das man aus dem Grundlagenwissen (Weisheit) oder dem Ableitungswissen (Klugheit) gewinnen kann, eine *Gewissheit* als das Wissen darum, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist. Das Gewissen arbeitet analytisch, nach »Art der methodischen Untersuchung«⁴ Dabei ist eine Prämisse der methodischen Untersuchung die allgemeingültige Zielvorgabe (gewonnen aus Weisheit), die zweite Prämisse ist die konkrete räumlich-zeitliche Situation (deren Berücksichtigung Klugheit verlangt).

Das Problem ist nun, dass zu den kognitiven Voraussetzungen einer Handlung, die sich im Gewissen mit Blick auf die Mittel und Ziele zu einer Haltung bezüglich dieser Handlung verfestigen, auch noch motivationale Elemente hinzutreten, die durchaus störend wirken können: Ob man so handelt, wie man nach der gewissenhaften Analyse handeln sollte, hängt eben davon ab, ob man auch so handeln *will*. Hier kommt wieder die Freiheit ins Spiel, diesmal ambivalent: als Freiheit zum Handeln nach Gewissensbefund, aber auch als Störfaktor. Wie dem auch sei: Die Zustimmung des Willens ist unbedingt erforderlich, damit es überhaupt zur Handlung kommt. Dabei bleibt der Wille – wie wir sahen – an die Vernunft gebunden. Eine *grundsätzliche* Neuausrichtung qua Wille *gegen* Weisheit und Klugheit, also *gegen* das Gewissen, steht dem Mensch *seiner Natur nach* nicht zu. Wenn der Mensch das, was ihm sein Gewissen zu tun aufnötigt, durch trotzig Willensverweigerung ins Gegenteil verkehrt, handelt er – streng genommen – gar nicht *menschlich*.

3.4 Zwischenfazit

Nach Thomas entsteht die Moral durch die Gleichzeitigkeit der Einsicht in das Gute des Gesetzes Gottes und in die Notwendigkeit seiner Befolgung. Beides wird vom Instrument der Teilhabevernunft gewährleistet. Zwar soll man das Gute, das Gott gebietet, nicht tun, weil es Gott gebietet, sondern weil es gut ist, doch da Gott, der seinem Wesen nach Güte ist, nur Gutes gebietet, ist das kein Widerspruch. Thomas bringt in seiner Ethik aber nicht nur das Gute und das göttliche Gesetz zusammen (im übrigen sorgt er so für eine elegante Lösung des antiken »Euthyphron-Paradoxons«, in dem die Treue zum göttlichen Gebot und die Einsicht in das Gute gegen-

³ Thomas von Aquin: Summa theologica, II-II, 47, 8.

⁴ Thomas von Aquin: De veritate 17, 3.

einander ausgespielt werden), sondern er versöhnt auch das Gute und das Glück, im Rückgriff auf Aristoteles' eudaimonistische Moraltheorie; erst Kant sollte diese Sicht, nach der gutes Handeln und gelungenes, glückliches Leben aufeinander verwiesen sind, ja, untrennbar zusammen gehören, zurückweisen und um den Begriff der Pflicht eine Ethik arrangieren, bei der das Gute und das Glück auseinanderfallen.

Thomas' stringente Gewissenstheorie auf dem Boden des Naturrechts kann als echtes Werk *christlicher Philosophie* gelten, weil hier Gott als Urheber der Moral vorgestellt wird, ohne dass dabei eine Moral ohne Glauben an Gott unmöglich gemacht würde. Der Mensch ist weder rein funktionalistisch auf den Glauben angewiesen (wie das bei Kant der Fall ist), noch schließt das Naturrecht nicht-glaubende Menschen aus der moraltheoretischen Betrachtung aus (das wäre im Rahmen der strikten Gebotsorientierung nach Augustinus der Fall). In Thomas' Ethik gibt es zwar keine Moral ohne Gott, aber sehr wohl eine Moral ohne Glauben.

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch in der erkennenden Vernunft kann als Orientierung gelten, wenn wir in der Ethik ernsthaft über das Gewissen sprechen. Billiger ist der Begriff nicht zu haben, wenn er in der philosophischen Moraltheorie eine Rolle spielen will und nicht nur als psychologisches oder theologisches Platzhalterkonzept fungieren soll. In dem Moment jedoch, wo aus dem fein austarierten System der Abstimmung von Gott und Mensch über die geteilte Vernunft und das ins Gewissen eingestiftete Naturgesetz, dem sich alle Menschen *als Menschen* zu beugen haben, der konstituierende Faktor, also die Gott-Mensch-Bindung, aufgeknüpft und die Vernunft autonomisiert wird, gerät alles ins Wanken und das Naturrecht verliert seine innere Stabilität und zudem die Fähigkeit, Grundlage einer konsistenten Gewissenstheorie zu sein.

4. Die Auflösung des Naturrechts im Protestantismus

Leider haben die Jahrhunderte nach Thomas von Aquin daran mitgewirkt, dass genau dies eintrat, weil die Ingredienzien des Naturrechts – Vernunft und Freiheit – als autonomisierte und damit letztlich rein subjektive Praxis des Menschen missverstanden, d. h. ganz in seine Hände gelegt und damit zwar nicht konzeptionell, jedoch funktionell überdehnt wurden. Insbesondere nach der Reformation setzte die Auflösung des Naturrechts ein. Der Protestantismus löst die Vernunft aus ihrer natürlichen Vorprägung heraus, setzt also die menschliche ratio auf »Neustart«. Das ist nach Meinung seiner Vertreter nötig, da die Schöpfung durch den Sündenfall komplett korrumpiert wurde (Augustinus). Die protestantischen Naturrechtstheoretiker trauen andererseits einer *autonomen* Vernunft (noch) nicht (diese Idee setzt sich erst Ende des 18. Jahrhunderts mit Kant durch) und stellen der Vernunft daher das regulative göttliche Gebot gegenüber. Das Problem ist dabei aber, dass diese beiden Dinge nichts mehr miteinander zu tun haben: menschliche Vernunft und göttliches Gebot sind getrennte Sphären. Bei Thomas waren Vernunft und Gebot hingegen noch aufeinander verwiesen: Das Gebot kommt aus der Vernunft und wird mit dieser Vernunft erkannt. Gott und Mensch teilen beides, Gebot und Vernunft. Nun aber, bei den

Protestanten, sind Gott und Mensch getrennt und die Beziehung geschieht autoritativ, per Anordnung. Dafür ist ihrer Ansicht nach das explizierte Gesetz Gottes da. Es hat einen echten Mehrwert, während es bei Thomas nur einen Erinnerungswert besitzt: Es bündelt, verstetigt, schafft Übersicht und ruft wach, was schon qua natura humana in uns ist. Bei den Protestanten ist der Mensch auf Hilfe von außen angewiesen, bei Thomas kommt diese Hilfe von innen, aus der menschlichen Natur selbst, die nach Meinung der Protestanten durch und durch verdorben ist und daher zu nichts mehr zu gebrauchen.

Um die Differenz etwas genauer herauszuarbeiten, benutze ich Eberhard Schockenhoffs Analyse *Naturrecht im Übergang. Der Wandel der »lex naturalis“-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius.*⁵ Im Wesentlichen ergeben sich danach sieben Unterschiede.

1. Die »apriorische Vernunft Einsicht in das Gerechte« (Scholastik) wird durch ein »praktisches Erkenntnisvermögen« (Moderne) abgelöst.⁶ Um den Naturrechtsgedanken zu fundieren, müsste – so die Idee des modernen Vernunftnaturrechts – ein Grund gefunden werden, der existiert, ohne dass Gott *notwendig* zu existieren braucht.

Die Idee der modernen Naturrechtstheorie ist es nun gerade, diese Letztbegründungsinstanz in einer anthropogenen »natürlichen Vernunft« zu suchen, die auch dann ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn es keinen Gott *gäbe* (Grotius). Den Ansatz der »gedanklichen Einklammerung Gottes« findet man bereits in der Barockscholastik (etwa bei Vázquez und Suárez), neu ist im modernen Naturrecht jedoch die »politisch-öffentliche Zielsetzung« des *etsi Deus non daretur*.⁷ Zugleich jedoch scheinen ihre vornehmlich protestantisch-pietistischen Vertreter (neben Grotius vor allem Johannes Althusius, Samuel von Pufendorf, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Thomasius und Christian Wolff) Angst vor der eigenen Courage gehabt zu haben, was angesichts des negativen Menschenbilds und der Naturskepsis im Ausgang des für diese konfessionelle Richtung prägenden Augustinismus' nicht wundert. Denn neben der autonomen Vernunft des Menschen gilt ihnen das Gebot Gottes nach wie vor (oder vielmehr: stärker denn je) als Recht schaffend und absolut verbindlich.

2. Doch was sind die Folgen dieser Umformung der Einheit von Vernunft und Gebot (so bei Thomas) zu einer Zweiheit, die wieder geeint werden will? Fest steht zunächst – sowohl für Thomas als auch für die modernen Naturrechtler –, dass die natürliche Vernunft allen Menschen zu eigen ist. Für die neuzeitliche Naturrechtstheorie ermöglicht sie daher einen gemeinsamen Rechtsfindungsprozess, der Recht und Gesetz *kommunikativ* und *argumentativ* generiert und so Vernunft und Recht wieder zusammenführt. Grotius weist von daher der »Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten« keinen festen Platz in einer *ordinatio rationis* zu, aus der die moralischen, sittlichen und rechtlichen Normen hervorgehen, sondern überträgt der menschlichen

⁵ Erschienen in der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio*, Jg. 39 (2010), März/April-Ausgabe zum Themenschwerpunkt »Naturrecht«, S. 150–166.

⁶ Schockenhoff 2010, 157.

⁷ Schockenhoff 2010, 152.

Urteilkraft die Aufgabe, »die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen«⁸. An die Stelle des »Unmittelbaren« tritt das »Prozedurale«.

3. Die prinzipielle Schwäche des modernen Vernunftnaturrechts ist die »innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform«⁹ (gemeint ist der Ansatz des Aquinaten), eine Dynamik, die von zwei Richtungen angetrieben wird: Zum einen führt der erkenntnistheoretisch aufkommende *Empirismus* in der Naturrechtsdebatte zu einer stärkeren Berücksichtigung der situativen Gegebenheiten und der historischen Umstände, welche die Sicht auf die *natura humana* verändert: das *dictamen rationis*, das bei Thomas aus der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft erwächst, wird bereits bei Grotius zu einem empiristischen Denkmodell. Das Gute und Gerechte ist nicht mehr das, was gut und gerecht ist, sondern das, was *erfahrungsgemäß* gut und gerecht ist. Ergänzt wird diese methodologische Neuerung durch den Anspruch der Philosophie, einer exakten Wissenschaft zu genügen und dies durch Orientierung an der Mathematik zu erreichen. Zum anderen gibt es eine Veränderung im Verhältnis von Güte und Gerechtigkeit. Das Gute und Gerechte findet bei Thomas noch im göttlichen Gebot seinen Ausdruck, *weil* es gut und gerecht ist; es ist nicht gut und gerecht, *weil* es geboten ist. Es ist zudem als gut und gerecht vom Menschen unmittelbar zu erkennen, nämlich aus der Vernunft, die teilhat an der göttlichen Vernunft. *Erkennen* (Mensch) und *Gebieten* (Gott) stimmen überein, ausgehend von der geteilten Vernunft, die beides ermöglicht: die Erkenntnis und das Gebot, das dann für die qua Vernunft zur Einsicht befähigte *natura humana* bloßen Erinnerungs- und in einzelnen Fragen auch Ergänzungswert hat; moralisch und rechtlich konstitutiv ist jedoch die Vernunft. Gott fügt nach Thomas zur *lex naturalis* nur »paucissima« hinzu.¹⁰ Demgegenüber stellen – nachdem noch Grotius mit dem Verweis auf den doppelten Geltungsgrund des Naturrechts (menschliche Vernunft als Urteilsvermögen und göttlicher Wille als deren Bestätigung; schließlich schuf Gott den Menschen als vernünftig) nach einem Ausgleich suchte¹¹ – v. a. Pufendorf und Thomasius durch die pietistische Betonung des göttlichen Willens die Vernunft als unmittelbare Moral- und Rechtsquelle in Frage, da moralische und rechtliche Urteile erst dann gelten sollen, wenn diese auch als Willensdekrete Gottes betrachtet werden können.¹² Damit wird für den Vernunftgebrauch des Menschen der Konnex zum Garanten einer unhintergehbaren Vernunft, also zu Gott, endgültig aufgelöst: Nicht mehr Vernunft *durch* Gott (Scholastik), sondern Vernunft *und* Gott (Moderne). Aus Kongruenz wird Konkurrenz. Naturrechtliches Argumentieren ist nicht mehr rückgebunden an Gott, da die *lex naturalis* von der *lex aeterna* getrennt gedacht wird bzw. letztere zunehmend keine Rolle mehr spielt.

⁸ Schockenhoff 2010, 151.

⁹ Schockenhoff 2010, 162.

¹⁰ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I–II 107, 4.

¹¹ Schockenhoff 2010, 153 f.

¹² Schockenhoff 2010, 163.

4. Schockenhoff weist darauf hin, dass man angesichts dessen beim modernen Naturrecht nur insoweit von *Vernunftrecht* sprechen kann, als damit die »instrumentelle Vernunft« des Menschen gemeint ist,¹³ die ihre Bindung an die göttliche Vernunft aufkündigt. Vor diesem Hintergrund kann die Einlassung der *Encyclopédie* (»Wer nicht vernünftig denken will, verzichtet darauf, Mensch zu sein, und muß deshalb als entartetes Wesen behandelt werden.«) in letzter Konsequenz als Kritik an den Menschen aufgefasst werden, die an der Gottverbundenheit ihrer Vernunft festhalten.

5. Dieses emanzipatorische Moment verkehrt sich bald in Unsicherheit über jene zentralen Moral- und Rechtsbegriffe, die bei Thomas noch instrinsische Bestandteile des Denkmodells bilden, da sie von Gott ausgingen und in Gott ontologisiert waren: das Gute und das Gerechte. Der Sein-Sollens-Fehlschluss kann daher als Argument gegen das Naturrecht nur dann verfangen, wenn diese Ontologisierung unberücksichtigt bleibt. Bei Thomas steht nicht eine isolierte menschliche Natur für das Gute und Gerechte Pate, sondern Gott, der das Gute und Gerechte *ist*, und an dem der Mensch qua Vernunft Anteil hat. Wenn die menschliche Vernunft daran keinen Anteil mehr hat, bleibt nach dem Wegfall der Denkfiguren und Begrifflichkeiten des pietistischen Glaubens (»Wille Gottes«) kein Grund mehr für eine verbindliche Bestimmung des Guten und Gerechten.

6. Das eigentliche Vernunftnaturrecht ist also bei Thomas zu finden, wo auch der Wille rational durchwebt ist. Das moderne »Vernunftnaturrecht« basiert dagegen explizit auf einem konstitutiven *Willen des Gesetzgebers*, der dann im Zuge der Säkularisierung von Gott (Naturrecht) auf den Staat (positives Recht) übertragen wird. Das moderne »Vernunftnaturrecht« bereitet mit seinem »theonomen Moralpositivismus«¹⁴ also gerade durch die explizite Bezugnahme auf den Willen Gottes dem anthropogenen Rechtspositivismus den Boden, der die menschliche Konvention als *non plus ultra* des Rechts betrachtet, weil schon der Wille Gottes *konventionalistisch* aufgefasst wird.

Schockenhoff zeigt, wie Pufendorf und Thomasius den Ansatz Thomas von Aquins auf den Kopf stellen: Ihr »Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine instrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenzielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.«¹⁵

7. Ist dann erst Gott durch Staat bzw. der Wille Gottes durch den Willen des Souveräns substituiert, führt das moderne Naturrecht mit dieser Denkfigur einer direkt durchgreifenden *göttlichen* Konvention unmittelbar zur Etablierung des Konventionalismus und damit eines Rechtssystems, in dem die menschliche Konvention in-

¹³ Schockenhoff 2010, 163.

¹⁴ Schockenhoff 2010, 154.

¹⁵ Schockenhoff 2010, 163.

haltsunabhängig gelten soll, soweit sie eben eine Konvention ist – das ist die Idee des Rechtspositivismus' bei Hans Kelsen.¹⁶

Was folgt daraus? 1. Das Ende des Naturrechts. Es kann zwar an einem derart »entgöttlichten« (also selbstsäkularisierten, gleichwohl ursprünglich nicht »gottlosen«) Naturrecht weitergearbeitet werden, doch ist dieses ohne Fundament und ohne Sinn, da es sich *wesentlich* nicht mehr vom Rechtspositivismus unterscheidet, weil er sich schon im Ansatz nicht genügend abhob, sondern nur auf die Instanz der Willensbekundung setzte, die ursprünglich dem Menschen entzogen war (Gott), aber dann vom Menschen selbst gebildet wird (Staat) und weiter in munterem Wechselspiel geschwächt werden kann (Volk, Parlament, Expertengremium). 2. Das Ende der Vernunft. Denn letztlich wird über den Empirismus und die instrumentelle Vernunft, die als methodologisches Forschungsprinzip und als Voraussetzung einer Durchdringung des Besonderen für die aufstrebenden Naturwissenschaften konstitutiv waren, nicht nur die Bindung des Menschen an Gott hinterfragt, sondern auch die Vernunft in ihrer Bedeutung depotenziert: Sie ist nicht mehr Garant unmittelbarer Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen, des Guten und des Gerechten, sondern nur noch Werkzeug eines Verständigungsprozesses über nunmehr in ihrer Geltung offene Moral- und Rechtskonzepte. Wenn die Anwendung der instrumentellen Vernunft systematisch korrumpiert ist – wie dies in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts der Fall war – fällt sie als Grundlage eines Naturrechts aus, soweit dieses in echter Opposition zum positiven (Un-)Recht stehen soll. 3. Das Ende des Gewissens. Dieses ist nämlich – um nicht in Beliebigkeit zu fallen – auf das Naturrecht als normative Orientierung angewiesen, und auf das vernünftige Subjekt, das seine Einsichten jedoch nicht absolut setzt, sondern in der göttlichen Rationalität gegründet weiß und daher seine Freiheit im Modus willentlicher Bindung an Gott erfährt.

5. *Naturrecht und Gewissen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*

5.1 Rückbesinnung auf das Naturrecht

Damit müsste eine ernsthafte Rückbesinnung auf die Naturrechtstradition das moderne Naturrecht überschlagen und auf Thomas von Aquin zurückgehen. Tatsächlich erlebte das längst überwunden geglaubte Naturrecht als Reaktion auf die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg eine Renaissance, v. a. in der neothomistischen Soziallehre der katholischen Philosophie, vermittelt etwa durch die Arbeiten des französischen Neuscholastikers Jacques Maritain, der die

¹⁶ Bereits Kant trennt die Sphären von Moral und Recht, doch erst mit Hegel kommt der Rechtspositivismus verstärkt auf, der in Kelsens Gedanken des »reinen Gesetzes« mündet, für dessen Bestand allein das formal korrekte Zustandekommen im rechtsstaatlichen Legislationsverfahren entscheidend ist, ausgeführt in seinem epochalen Hauptwerk *Reine Rechtslehre* (1934). Kelsen betont darin die Autonomie des Rechts und sieht dieses Ideal im neutralen Gesetzesstaat verwirklicht, in dem Rechtssicherheit ohne politische Einflussnahme, d. h. ohne außerlegislativen Normativismus verwirklicht ist. Ein solcher Gedanke konnte sich wohl nur noch *Anfang* der 1930er Jahre entfalten.

thomistische Naturrechtskonzeption (suarezianischer Prägung) aufgenommen und zeitgemäß weiterentwickelt hat.¹⁷

Auch wenn die modernen Staatsverfassungen scheinbar eine positivierte Variante grundlegender Rechte bieten, an denen sich das positive Recht zu messen hat (so wie das deutsche Grundgesetz sich ausdrücklich auf überpositive Begriffe wie die »Würde des Menschen« bezieht), bleibt das Kernproblem der Naturrechtsthematik, die Letztbegründung der Verbindlichkeit des Rechts, auch im modernen Rechtsdenken und der zeitgenössischen Sozialphilosophie bestehen und wird mit der Erneuerung des Gesellschaftsvertrags (Rawls) zu erfassen versucht oder soll im prozeduralen Gerechtigkeitsverständnis der Transzendental- (Apel) bzw. Universalpragmatik (Habermas) aufgelöst werden. Doch vor allem in der Auseinandersetzung mit den menschenverachtenden totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts hat sich die Bedeutung eines Naturrechts gezeigt, das von einer unhintergehbaren, gleichwohl dem Menschen zugänglichen göttlichen Vernunft garantiert wird: Es ist zu riskant, sich allein auf menschliche Konventionen und die instrumentelle Vernunft zu verlassen. Wir brauchen das Naturrecht als *echtes* Vernunftrecht und wir brauchen ein Gewissen, das sich davon informieren lässt.

5.2 Der Konzilskompromiss

Die katholische Morallehre denkt das Gewissen nicht vom Menschen, sondern von Gott her. Zugleich erkennt sie dessen Wirksamkeit im Menschen. Sie sucht dazu im Anschluss an Thomas von Aquin den Ausgleich zwischen hetero- bzw. theonomen (Gebot und Gnade Gottes) mit autonomen Elementen (Wille und Freiheit des Menschen). Zusammengehalten werden diese Elemente von der zwischen Gott und Mensch geteilten Vernunft als praktischer Rationalität des Handelns, welche Einsicht in die Wahrheit gewährt. Diese Idee verlangt ein kluges Abwägen subjektivistischer und objektivistischer Argumente. Eine solche Abwägungsbemühung wird gerade auch in den Konzilstexten über das Gewissen spürbar, die schon ihrem Selbstverständnis nach (nämlich als *konziliar*) den Ausgleich der Positionen suchen.

Das Konzil suchte nach einem Kompromiss zwischen der christlichen Gebots-treue (heteronomistischer Objektivismus), wie sie seit Augustinus zentral ist und im protestantischen Pietismus größte Bedeutung erhält, mit Auswirkungen auf das Naturrecht, das substanziell ausgehöhlt wird, und einer säkularistischen Selbstgesetzgebung (autonomistischer Subjektivismus), die den Menschen und sein Gewissen von jeder objektiven Bildungsinstanz entpflichtet, indem die Vernunft als selbstgenerierend und -regulierend gedacht wird und sich an keiner objektiven Wertsphäre auszurichten braucht, zumal diese ja angeblich gar nicht existiert (an diesem Punkt wird dann selbst Kants funktionalistischer Gottesbegriff aufgegeben, an den man sich erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg erinnert, um ihn in die Präambel des Grundgesetzes zu integrieren – als ein typisches Beispiel für einen Gottesbegriff der »Idee ohne Beziehung«, als »religionsunabhängiger Bezug zum Numinosen«).

¹⁷ Besonders in *Man and the State* (1951).

Die Dichotomie von einerseits Unverbindlichkeit, die zur Beliebigkeit neigt, und andererseits Verbindlichkeit, die zum Zwang wird, versucht die katholische Morallehre mit Thomas (und durchaus auch mit einem wohlverstandenen Kant) zu überwinden: Das Subjekt ist auf das Objekt verwiesen (bei Thomas: Gott, bei Kant: das Moralgesetz), denn erst das Objekt befähigt das Subjekt zu Freiheit und Vernunftgebrauch. Das ist die grundsätzliche Idee der katholischen Morallehre: Das Subjekt Mensch ist gerade in der Bindung an Gott und an die von Gott gestiftete Vernunft, an der er Teil hat, frei. Er braucht für diese Freiheit jene Bindung. Es ist eine Freiheit in Gott – nur in Gott. Die Beziehung zwischen Gott (bzw. göttlichem Gebot) und Mensch (bzw. menschlichem Gewissen) ist keine gespannte, sondern eine vitale, eine, die dem Gläubigen Kraft gibt für ein gelingendes Leben.

Das Gewissen hat in der Morallehre der Katholischen Kirche eine große Bedeutung. Das zeigt die Tatsache, dass das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff intensiv und kontrovers verhandelt hat. Schließlich bekamen die Konzilstexte, die das Gewissen thematisieren (namentlich *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*), den theologisch verbindlichen Rang einer »Konstitution«. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die eine Synthese der gegensätzlichen Positionen darstellt, findet sich eine interessante Bestimmung des Gewissens: »Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen aufruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. 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 will. Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird«¹⁸.

Diese Definition umfasst alles, was es braucht, um die katholische Auffassung vom Gewissen zu verstehen. Es erscheint in ihr eine Haltung, die sich durch ein großes abwägendes »Einerseits-Andererseits« charakterisieren lässt, das bis an die Schmerzgrenze der Selbstverständigung einer Religionsgemeinschaft geht: Einerseits geht es beim Gewissen nicht um den konkret praktizierten religiösen Glauben, andererseits kommt das Gewissen ohne die Wahrheit, die allein in Gott ist, nicht aus. Gerichtet wird der Mensch also nicht danach, ob er katholisch ist, sondern danach, ob er seinem Gewissen folgte und damit seiner Würde gemäß gelebt hat. Der Mensch bleibt jedoch aufgefordert, »nach dem Wahren und Guten zu suchen« (also: nach Gott), um nicht aus Unkenntnis mit und durch den Gebrauch des Gewissens moralisch zu *irren*. Bei dieser Suche wiederum hilft ihm die Kirche, deren Hilfe abzuweisen eine Unterlassung darstellt, die den daraufhin unvermeidlichen Irrtum *nicht* rechtfertigt. Wer also vor dem Richter bestehen will, tut gut daran, der katholischen Morallehre zu folgen – ob er katholisch ist oder nicht. Denn nur sie orientiert

¹⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 16.

sicher und direkt auf die Wahrheit hin und führt ohne Umwege zum Heil. Mit dieser lebendigen Beziehung von Religionsgemeinschaft und persönlichem Glauben, die sich in einer unauflösbaren Verbindung von Gott und Gewissen konstituiert, gelingt dem Konzil etwas, das man wohl mit einigem Recht »Quadratur des Kreises« nennen kann. Dem Menschen bleibt Raum, den die Kirche eingedenk der Pläne des Architekten und der Lage des ganzen Gebäudes bemessen hat. Wenn sich der Mensch mal in der Tür irrt, um Räume zu öffnen, die ihm nicht zugedacht sind, dann nicht, weil der Plan missverständlich oder gar fehlerhaft wäre, sondern weil der Mensch sich nicht genügend bemüht hat, ihn zu lesen und zu verstehen und auch, weil er die Erläuterungen und Deutungshilfen der Kirche übersah, die als langjährige Hausverwalterin über besondere Erfahrungen und Kenntnisse im Zusammenhang mit dem Gebäude verfügt.

5.3 Der Kompromiss und die Folgen

Was bedeutet das für den Gewissensbegriff innerhalb der katholischen Morallehre in Gegenwart und Zukunft? Der konziliare Prozess des Vaticanum II, der sich (aus meiner Sicht erfolgreich) um eine Kompromissformel zwischen der objektivistischen und subjektivistischen Gewissenstheorie bemüht hat, und die Verarbeitung des Themas in einschlägigen lehramtlichen Verlautbarungen¹⁹ sowie in der katholischen Moraltheologie der Jahrzehnte nach dem Konzil zeigen grundsätzlich eine größere Offenheit für die Subjektperspektive,²⁰ bei gleichzeitiger Ermahnung zur Achtung vor der objektiven Wahrheit,²¹ auf die zu deuten ein Anspruch der katholischen Moral ist und bleibt.

Am weitesten in Richtung Subjektivismus geht sicherlich die Position zum Gewissen der Deutschen Bischofskonferenz in der *Königsteiner Erklärung* (1968), die als Reaktion auf den eher objektivistischen Tenor der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) Papst Pauls VI. verfasst wurde. Doch auch in der *Königsteiner Erklärung* wird die Abweichung von der Norm nicht dem Gewissen *an sich*, sondern dem *vor Gott verantworteten* Gewissen ermöglicht: »Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muss sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann«²². Ausdrücklich aufgegriffen wird das Zweite Vatikanische Konzil mit der Forderung nach sorgfältiger Prüfung der Gewissensentscheidung an der Moral der Katholischen Kirche, die nichts anderes ist als die von Christus selbst berufene »Lehrerin der Wahrheit«: »Bei ihrer Wissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen

¹⁹ Etwa *Redemptor hominis* (1979), *Veritatis Splendor* (1993) und *Evangelium vitae* (1995).

²⁰ Hier sei wiederum auf Eberhard Schockenhoff verwiesen, der in *Das unstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung* (Mainz 1990) eine knappe, gut lesbare Zusammenschau des Diskussionsstands bietet.

²¹ Vgl. dazu Andreas Laun: *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*. Innsbruck/Wien 1984.

²² Königsteiner Erklärung, Nr. 3.

Christi ist die Katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen²³. Allerdings soll dadurch die »Bildung eines selbständigen Gewissens« keinen »Schaden nehmen«²⁴. Einerseits gestattet die *Königsteiner Erklärung* die selbständige Gewissensbildung zur sorgfältigen Prüfung von Normen (auch *kirchlicher* Normen), deren Geltungsanspruch sich niemals auf ihre *kritiklose* Befolgung erstrecken kann, andererseits verlangt sie die sorgfältige Prüfung des Gewissensvorbehalts *an der Lehre der Kirche*, bevor daraus eine Gewissensentscheidung wird. Klar ist damit, dass die Normkritik nicht zur Normgenese übersteigert werden darf.²⁵ Die *Königsteiner Erklärung* mag also ein Zugeständnis an das Subjekt sein, einen subjektivistischen Freibrief zur Bestimmung einer »eigenen Wahrheit« kann sie nicht ausstellen.²⁶

Die grundlegenden Veränderungen gegenüber dem starren Objektivismus des 19. Jahrhunderts sind im Ergebnis keine Revolution, für die es ein Konzil gebraucht hätte, sondern vielmehr eine Rückkehr zu den Wurzeln der naturrechtlichen Gewissens- theorie bei Thomas von Aquin. In der Tat: Die Katholische Kirche sollte Thomas beim Wort nehmen. Das bedeutet, auf die Natur des Menschen zu vertrauen, auf die Stimme Gottes im Menschen, in *jedem* Menschen. Denn das bedeutet, *Gott* zu vertrauen. *Aber*: Der Mensch darf mit seinem Gewissen nicht allein gelassen werden. Die Achtung vor der Präsenz des Naturrechts (und damit der Stimme Gottes im Menschen) darf nicht dazu führen, dass man jede »Hörhilfe« verweigert. Die Kirche hat viel anzubieten, um vielen Menschen zu helfen, offensichtlichen Irrtümern des Gewissens entgegenzutreten. Und vor Irrtümern, die als solche erkennbar sind, schützt eben auch das Gewissen nicht, trotz des darin wirkenden Naturrechts. Naturrecht meint im Grundsatz ja lediglich, dass alle Menschen das Gute erkennen *können*. Sie *müssen* es aber nicht. Ein inhaltlich komplett entkerntes, völlig von jeder Norm entbundenes Gewissen kann schon deshalb in der naturrechtlichen Gewissens- theorie der Kirche nicht das letzte Wort haben. Die Kirche muss dem Menschen und seinem Gewissen Hilfe und Orientierung anbieten, das ist die vornehmste Aufgabe ihrer Morallehre. Dazu muss sie stets die Wahrheitsbindung des Gewissens betonen.²⁷

²³ Königsteiner Erklärung, Nr. 11 (zitiert wird aus *Dignitatis humanae*).

²⁴ Königsteiner Erklärung, Nr. 16.

²⁵ Vgl. dazu *Veritatis Splendor*, Nr. 32. Papst Johannes Paul II. kritisiert hier einen Gewissensbegriff, der so weit geht, dem Menschen zuzubilligen, »die Kriterien für Gut und Böse autonom festzulegen und dementsprechend zu handeln«.

²⁶ Das bedeutet: Die Überlegung, dass dem Mandat des Gewissens in jedem Fall zu folgen sei, kann nicht überführt werden in die Position, das Mandat des Gewissens sei in jedem Fall moralisch *wahr*. Ein solcher Schluss von *subjektiv zwingend* auf *objektiv wahr* erfolgt »unberechtigterweise« (*Veritatis Splendor*, Nr. 32).

²⁷ Vgl. erneut *Veritatis Splendor* (Nr. 54–64: »Gewissen und Wahrheit«). In diesem Sinne argumentiert auch Karl Braun: Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen Überlegungen zur Praxis des Glaubensgehorsams gegenüber dem universalen Lehramt. In: *Forum Katholische Theologie*. Jg. 30 (2013), Nr. 4, S. 288–299, hier: S. 296 f.

Wege der Metaphysik

Thomismus und Scotismus: die endlose Alternative

Von Walter Hoeres, Frankfurt am Main

I. Thomismus im Aufbruch

1. Die Wiederentdeckung des Seins

Es sind nun fünfzig bis sechzig Jahre seit der Zeit vergangen, in der die thomistische Philosophie eine gewaltige Blutauffrischung erfahren, einen unerhörten Aufschwung erlebt hat. Heute, da die scholastischen Studien so sehr zurückgegangen sind und die Stellung des hl. Thomas als des allgemeinen Lehrers der Kirche, auf die die Päpste seit der Enzyklika »Aeterni Patris« von Leo XIII. immer wieder hingewiesen haben, nicht mehr genügend beachtet wird, ist es angebracht, an diese Epoche des Aufschwungs zu erinnern. Sie fand ihren Höhepunkt darin, dass »das Sein« als Fülle der Wirklichkeit, als »perfectio omnium perfectionum« und »actualitas omnium actuum« wieder entdeckt wurde.¹ So war man stolz darauf, der klassischen thomistischen Lehre von der metaphysischen Zusammensetzung der Dinge in Wesen und Dasein wieder ihren ursprünglichen Sinn und ihre eigentliche Tiefe zurückgegeben zu haben.

Kritiker wie ich, die eher von der franziskanischen Philosophie, von Duns Scotus und Franciscus Suárez herkamen, glaubten damals, dass diese neue Leidenschaft für »das Sein« als »actes de tous les actes« und principe de la fécondité«,² an dessen Tropf die Dinge hängen, eher von Martin Heidegger und seiner berühmten Lehre von der »ontologischen Differenz« und der »Seinsvergessenheit« als vom Aquinaten herkomme.³ Diese Vermutung freilich wurde von Étienne Gilson, einem der großen Protagonisten der Wiederentdeckung des Seins, scharf zurückgewiesen, der in einem Brief an mich betonte, er habe sich mit Heidegger kaum befasst. Unstreitig ist freilich auch, dass der andere große Neuthomist, mein Freiburger Kollege und Freund Gustav Siewerth, mit dem ich halbe Nächte lang im Freiburger altdeutschen »Gasthof zum Bären« über Thomas und Scotus diskutierte, von seinem früheren Lehrer Heidegger begeistert war und blieb.⁴ Und es gehört zu den Ironien der neueren Geistesgeschichte, dass die beiden katholischen Heidegger-Schüler Gustav Siewerth und Max Müller, die sich unter seinen Auspizien in Freiburg habilitierten, zeitlebens von einer geradezu rätselhaften Verehrung des »Meisters« nicht loskamen, obwohl dieser doch ihre aka-

¹ Thomas: De pot 7, 2 ad 3; vgl. dazu Bernhard Lakebrink: *Perfectio omnium perfectionum*. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas und Hegel (Libreria Editrice Vaticana) Città del Vaticano 1984

² Joseph de Finance SJ: *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Rom 1960 S. X

³ »Scotus weiß noch nichts von der Mystik des *actus entis*, die mehr von Martin Heidegger als von Thomas herzukommen scheint«. So schrieb ich damals in den *Franziskan. Studien* 1965 Heft 2-4 S. 180

⁴ Étienne Gilson: *L'etre et l'essence*. Paris 1948; *Being and some philosophers*. Toronto 1952; Gustav Siewerth: *Der Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt am Main 1961; *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln 1959

demische Laufbahn – eben weil sie Katholiken waren – im Dritten Reich verhindert!⁵

Mit Gilson und Siewerth berief sich diese ganze Richtung des Neuthomismus darauf, dass für den hl. Thomas das Sein als Füllhorn der Wirklichkeit tatsächlich die erstgeschaffene Wirkung Gottes sei,⁶ die aber als solches, allem anderen die Existenz spendendes Sein naturgemäß noch nicht für sich bestehen könne, weil »Gott nichts schaffen kann, was ihm gleich wäre: *Deus non potest facere Deum*«. ⁷ Alles kommt nun darauf an, zu zeigen, wie diese erstgeschaffene Fülle, diese allgemeine »Flüssigkeit« des Seins sich in die einzelnen Dinge ergießt, in ihnen ihre Begrenzung und damit Bestand gewinnt. Marius Schneider macht auf die mittelalterlichen Beispiele aufmerksam, »welche das Sein mit dem grenzenlosen Ozean und die Wesenheiten mit leeren, für die Aufnahme des Seins bereitstehenden Gefäßen verglichen« und lässt als eine »wirklichkeitsgerechtere Vorstellung das Wasser aus einem Gefäß hervorfliessen und bei einem plötzlichen Temperatursturz, bevor es den Boden erreicht, gefrieren.«⁸

Die schwachen Bilder sind ein sprechender Beweis für die Verfassung unserer bei den Sinnen anhebenden Erkenntnis, auf die der hl. Thomas so oft hingewiesen hat, die uns darauf angewiesen sein lässt, selbst noch die sublimsten und abstraktesten metaphysischen Sachverhalte bildhaft zu veranschaulichen. Die Bilder sind hier deshalb so inadäquat, weil die Wesenheiten, welche die Seinsfülle begrenzen sollen, einerseits nicht wie jene Gefäße etwas außerhalb von ihr sind, sondern aus ihr entspringen und sie doch andererseits zu diesem je besonderen Seienden als Pferd, Hund oder Mensch verdichten sollen, so dass jene Fülle nicht, wie jene Bilder suggerieren, in gleichbleibende Teile aufgespalten wird.

Die Begrenzung des erstgeschaffenen Seins soll durch die Wesenheiten erfolgen. Aber sie können ihm nicht als eigenständige Größen gegenüberreten, da es schon alle Vollkommenheit (*id est*: Wirklichkeit) in sich enthält. Folglich gründen sie selbst in ihm und entspringen aus ihm. Deshalb wird man nicht bestreiten können, dass sich dieses wechselseitige Verhältnis nur schwer denken lässt, wie dies die zahlreichen Interpretationen der neuthomistischen Seinsphilosophie zeigen, die Albert Keller in einem umfassenden Überblick zusammengefasst hat.⁹ Am präzisesten hat wohl der allzu früh verstorbene Thomas-Forscher Ludger Oeing-Hanhoff das Verhältnis beschrieben.¹⁰ Das Sein kann nur »subsistieren als das Sein dieser oder jener Natur, und so müssen die Wesenheiten zum Sein hinzutreten, damit es für sich bestehen kann als

⁵ Rüdiger Safranski: Ein Meister in Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München Wien 1994

⁶ Thomas: Comp. Theol. 1, 68: *primus effectus Dei ... est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur.* Vgl. De Pot. 3, 4; Contra Gent. 2, 21

⁷ Contra Gent. 2, 55

⁸ Marius Schneider OFM: Die bekannte thomistische Realdistinktion im Verständnis der modernen Seinsphilosophie. In: Wissenschaft u. Weisheit (28. Jg.) 1965/Heft 3 S. 199

⁹ Albert Keller SJ: Sein oder Existenz ? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (Pullacher Philosophische Forschungen) München 1968

¹⁰ Ludger Oeing-Hanhoff: *Ens et unum convertuntur.* Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXXVII Heft 3) Münster 1953

endliches, konkretes Sein. Da aber dem Sein nichts Äußeres hinzugefügt werden kann, müssen die Wesenheiten als Entfaltungen des Seins in seine Möglichkeiten hinein begriffen werden, durch die das Sein begrenzt wird wie der Akt durch seine Potenz.«¹¹ Wenn so das Wesen vom einfachen, nicht zusammengesetzten Sein unterschieden werden und doch aus ihm entspringen soll, dann kann es nur als endliche und begrenzte Weise dieses Seins begriffen werden. Dann kann sein Ursprung aus ihm aber nicht ohne göttliche Einwirkung und Vermittlung gedacht werden, da der erstgeschaffene Seinsakt als allgemeiner und unendlicher zwar das Potential zu diesen Wesenheiten enthält, aber als solcher noch nicht zu ihnen determiniert ist.¹²

In dieser Sicht der Dinge ist das »esse commune« kein bloßer Allgemeinbegriff, der das bezeichnet, was allen Dingen in je verschiedener, analoger Weise gemeinsam ist. Denn die Gemeinsamkeit beruht hier darauf, dass alle an derselben Realität partizipieren. Daher ist die Gemeinsamkeit des Begriffs selber noch in seiner assignativen oder demonstrativen Funktion begründet, die der der Eigennamen vergleichbar ist, denn »Sein« meint hier auch immer schon unmittelbar diese erstgeschaffene Wirklichkeit, die sich in die Dinge ergießt und sie so verwirklicht. Vor allem aber wird mit dieser Seinsphilosophie die verkürzte und als solche missverständliche Auffassung der Realunterscheidung von Wesen und Dasein abgewendet, wie sie immer wieder durch die Lehrbücher geistert und den Eindruck erweckt, als würde eine (noch) nicht existierende Wesenheit durch Hinzufügung eines mystischen Faktors »Dasein« plötzlich zu existieren beginnen. Die Versuchung, den »actus entis«, also das Wirklichkeit spendende Prinzip zum bloßen »Dasein« zu verkürzen, das den Dingen schließlich angeheftet wird, liegt nahe, weil dieser »actus entis« im ursprünglichen Thomismus tatsächlich die Doppelbedeutung hat, den Dingen alle Wirklichkeit und Vollkommenheit zu verleihen *und* sie damit zur Existenz zu bringen.

Wir verdanken der eindringenden Studie von Johannes Hegyi den Nachweis, dass selbst die großen klassischen Kommentatoren des hl. Thomas nicht selten der Gefahr einer solchen »Seinsvergessenheit« erlegen sind, zwar an der Realunterscheidung von *esse* und *essentia* festzuhalten, das esse aber zur bloßen Existenz zu verkürzen oder einfach als Prinzip zu verstehen, das nach dem Grundsatz »forma dat esse« schon mit der Form der Dinge gegeben ist.¹³ Albert Keller macht in seiner schon genannten Studie den Versuch, diese Seinsvergessenheit auch bei Thomisten unserer Zeit aufzuspüren. Von diesem Verdikt bleibt selbst Gallus Manser nicht verschont, dessen thomistische Prinzipienfestigkeit sonst außer Zweifel steht.¹⁴ Doch selbst für ihn »ist das Sein bei Thomas gleich Existenz. Dass es auch als Vollkommenheitsfülle verstanden werden könnte, zeigt sich nur an ganz wenigen Stellen und auch da nur angedeutet«.¹⁵

¹¹ A.a.O. S. 83 f.

¹² A.a.O. S. 37

¹³ Johannes Hegyi SJ: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin (Pullacher Philosophische Forschungen IV) Pullach 1959

¹⁴ Gallus Manser OP: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz) 2. Aufl. 1953

¹⁵ Albert Keller a.a.O. S. 47

2. Die angebliche Seinsvergessenheit bei Scotus und Suárez

Diese Einschränkungen können jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass die Wieder- oder Neuentdeckung des Seins als Wirklichkeitsfülle dem Thomismus einen großen Aufschwung verliehen hat. Das zeigt sich an dem Selbstbewusstsein, mit dem die Vertreter dieser Richtung die andere große, vom seligen Johannes Duns Scotus und Franciscus Suárez geprägte Richtung der scholastischen Metaphysik, wie sie sich im Raum der Kirche entwickelt hat, attackierten. Sie habe, so heißt es da, den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren, befasse sich nur noch mit dem abstrakten Wesen der Dinge und leiste so einer »Verbegrifflichung« der Wirklichkeit Vorschub, die schließlich zum Rationalismus führe.¹⁶ In Gustav Siewerths »Schicksal der Metaphysik« erinnert diese Entwicklung, wie er sie nachzuzeichnen versucht, geradezu an eine antike Tragödie. Dabei erweckt gerade seine Thomas-Deutung den Eindruck, dass die noch nicht subsistierende Seinsfülle des *actus entis* als das erstgeschaffene Gleichnis Gottes zwischen ihm und den Geschöpfen stehenbleibt und der Unterschied beider trotz aller gegenteiligen Versicherungen gerade hier nicht recht ersichtlich wird.¹⁷

Schon Ludger Honnefelder hat in seiner großen Monographie über Duns Scotus darauf hingewiesen, dass sich »der Vorwurf, Scotus habe der *essentia* einen nicht zu rechtfertigenden Primat eingeräumt und vertrete daher einen einseitigen Essentialismus«, schwerlich aufrecht erhalten lasse, weil er die scotistische Ontologie – und dasselbe gilt *mutatis mutandis* von der suarezianischen – von den ganz anderen, unvergleichbaren Prinzipien der thomistischen Seinslehre her beurteile.¹⁸ Und meine neue Arbeit über Duns Scotus und Suárez will genau das zeigen, dass auch diese Metaphysik, von einer ganz anderen Plattform her wie wir sie im Thomismus finden, durchaus die konkrete Wirklichkeit im Blick hat und sie ergründen will.¹⁹

Doch unabhängig von der Frage, welchen Standpunkt man in dieser Kontroverse einnimmt und welcher Richtung man zuneigt, ist zuzugeben, dass diese originäre thomistische Seinsphilosophie zwei große Vorteile hat. Sie ermöglicht es uns zunächst, deutlich die metaphysische von der physischen Ordnung der Dinge zu unterscheiden und so die Eigenständigkeit der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchen gegenüber den Herausforderungen des Naturalismus und des Agnostizismus zu verteidigen. Der zweite Vorteil hängt eng damit zusammen. Durch ihre Teilhabe an dem das Sein spendenden *actus entis* und der damit gegebenen Unterscheidung von *esse* und *essentia* tragen die Dinge unverkennbar den Stempel der Geschöpflichkeit an

¹⁶ So Gilson in: *L'être et l'essence* a.a.O.; Siewerth in: *Das Schicksal der Metaphysik* a.a.O.; Louis de Raeymaeker: *Philosophie de l'être*. 3. Aufl. Louvain 1970 S. 378; Manuel Cabado Castro: *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*. In: *Scholastik* (49.Jg.) 1974

¹⁷ Vgl. dazu Beda Thum OSB: *Der reine Seinsakt und das subsistierende Sein*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* VII/1963

¹⁸ Ludger Honnefelder: *Ens inquantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Bd. 16) Münster 1979 S. 264. Vgl. dazu auch Marius Schneider OFM: *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*. In: *Wissenschaft und Weisheit* (24. Jg.) 1961/Heft 1

¹⁹ Walter Hoeres: *Gradatio entis*. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez (editiones scholasticae 14) Heusenstamm 2012

sich und erweisen sich damit *eo ipso* als Kreaturen Gottes. So kann man hier wirklich von einem Entwurf sprechen, der dazu konzipiert ist, sowohl ihre Geschöpflichkeit wie auch die Tatsache zu erklären, dass sie – auch abgesehen von der *creatio continua* und der *conservatio* seitens Gottes – an einer Wirklichkeit teilhaben, die sie an und für sich durch ihre Herkunft aus dem Nichts noch nicht besitzen.

II. Pechhacker und die Unbestimmtheit des Seinsbegriffes

Aber die Frage bleibt, ob es sich hier um einen freischwebenden Entwurf handelt oder ob er sich tatsächlich auf das stützen kann, was der Begriff des Seins schon zum Ausdruck bringt. Nur dann, wenn es schon im Wesen und damit im Begriff des Seins als solchen liegt, die Fülle der Wirklichkeit zu meinen, können aus ihm die Konsequenzen einer Philosophie abgeleitet werden, für die »das Sein« des Geschöpfes so oder so nur als Teilhabe an einer solchen erstgeschaffenen Wirklichkeit zu denken ist. Wir stellen die Frage im Anschluss an Anton Pechhackers Werk über den »Logos des Seins«, das wir für eine der scharfsinnigsten Untersuchungen der Probleme der scholastischen Ontologie in unserer Zeit halten.²⁰ Am Rande sei auf den erstaunlichen Umstand hingewiesen, dass der gelehrte Jesuit sich gerade in Innsbruck, der langjährigen Wirkungsstätte Karl Rahners, deutlich und scharf von der neuscholastischen Transzendentalphilosophie distanzierte,²¹ die gerade hier und nicht nur von Rahner mit Verve vertreten wurde:²² Zeichen für die Toleranz der Jesuiten, bei denen häufig Thomisten, Scotisten und Suarezianer einträchtig nebeneinander lehrten.

Pechhacker macht nun geltend, dass der Begriff des Seins, wie er durch Abstraktion gewonnen wird – woher sollte er sonst auch kommen! – aus sich noch nicht Unendlichkeit besagt. »Gewiss kann Sein nicht aus sich selbst endlich sein.... Endlichkeit wurde ja bei der Abstraktion des Seins weggelassen ... Es kann aber auch nicht aus sich selbst unendlich sein, denn daraus würde folgen, dass endliches Sein unmöglich ist. ›Reines Sein‹, d.h. Sein als solches besagt gewiss nicht Endlichkeit; es kann aber auch nicht Unendlichkeit besagen. Hier obwaltet tatsächlich ein Entweder – oder: Entweder wird Sein als unendliches Sein verstanden und dann kommt es für die Zusammensetzung endlicher Dinge nicht in Betracht; oder es ist als das zu Endlichkeit und Unendlichkeit völlig indifferente Sein zu nehmen.«²³

III. Zwischen Begriff und Wirklichkeit: Scotus und Suárez

1. Seiendes als Maß der Vollkommenheit

Man kann hier sicher weiter fragen, ob diese brüske Alternative der Vielschichtigkeit des thomistischen Seinsentwurfes gerecht wird, der ja davon ausgeht, dass un-

²⁰ Anton Pechhacker SJ: Der Logos des Seins. Innsbruck 1961

²¹ So in seiner Abhandlung: Scholastik – wohin ? In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XV/XVI 1971/72

²² Otto Muck SJ: Die transzendente Methode in der Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964

²³ Der Logos des Seins a.a.O. S. 69

begrenzte Seinsfülle und Begrenzung sich im Geschöpf treffen und dieses somit die ganze Palette der im »Sein« gegebenen Möglichkeiten reflektiert. Und doch regt Pechhacker's Überlegung dazu an, auch die andere große Richtung der scholastischen Metaphysik zu betrachten, die »Sein« nicht von vorneherein als »Fülle« wertet, sondern entschlossen damit Ernst macht, dass es sich um einen abstrakten Begriff handelt, der als solcher ebenso von Unendlichkeit wie Endlichkeit absieht.

Ganz in diesem Sinne bleibt der Seinsbegriff für Scotus und Suárez Produkt einer Abstraktion, die das bezeichnet, was alle Dinge auf ihre Weise besitzen. Beide Denker distanzieren sich in diesem Sinne von der thomistischen These, dass das Sein das Vollkommenste und Erstgeschaffene sei, das in allen Dingen waltet. Könnte doch das, so Scotus, was in allen Dingen enthalten sei, nicht vollkommener sein als sie selbst.²⁴ Suárez gibt der berühmten Feststellung des Aquinaten, dass das Sein die Quelle aller Vollkommenheit und aller Dinge sei, eine ganz verharmlosende Deutung. Sie wolle nur sagen, dass nichts in Wirklichkeit vollkommen sei, was nicht auch wirklich vorhanden ist.²⁵ Vor allem in DM 28, 3, 16 und ähnlichen Stellen wird deutlich, dass er einen ganz anderen Seinsbegriff hat als jene, welche das »esse« als die erste geschaffene Seinsfülle betrachten. An jener Stelle geht es um die radikale Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, von der ausdrücklich vermerkt wird, dass sie nichts mit einem Entspringen aus einem übergreifenden »allgemeinen« Sein zu tun habe, weil dies nur ein abstrakter Begriff sei, der die Dinge nur ganz allgemein und umrisshaft begreife »sub ratione existentis extra nihil«.

Auf den ersten Blick könnte man diese Kritik so verstehen, als sei der Begriff des Seins – besser sagen wir jetzt des »Seienden«, weil es für beide Denker kein übergreifendes Sein gibt – ein völlig leerer Begriff, der wie bei Kant schließlich nur die »Position eines Dinges« in seiner Existenz bezeichnet. Das wäre das Ende der Metaphysik und reiner Nominalismus.²⁶ Hier wäre der Vorwurf der »Seinsvergessenheit«, der Kant tatsächlich verfallen war, wirklich am Platz. Demgegenüber meint der Begriff des »Seienden«, von dem die beiden Denker ausgehen, einfach die Wirklichkeit, die die Dinge besitzen. Und es wäre auch hier, wie schon angedeutet, eine von der thomistischen Realunterscheidung von *actus entis* und *essentia* herkommende Fehlinterpretation, diese Wirklichkeit entweder nur als Sosein oder als Dasein zu verstehen.

Dass so der Begriff des Seienden nicht bloß mögliche und essentielle Gegenstände, sondern tatsächlich Wirklichkeit meint, zeigt sich schon daran, dass er zum Maßstab der jeweiligen Seinsvollkommenheit wird, die die Dinge besitzen. Scotus spricht von der »carentia entitatis«, dem Mangel an Seinsbestand, den die endlichen Dinge je nach ihrer Seinshöhe aufweisen, der positiv gesehen auch als »magnitudo entis« aufgefasst werden kann, die er sehr wohl von der Kategorie der Quantität unterscheidet.²⁷

²⁴ Ordinatio (im Folgenden abgekürzt: »Ord.«) IV d. 1 p. 1 q. un n. 35 Ed. Vaticana. XI 16

²⁵ Disputationes Metaphysicae (im Folgenden abgekürzt: »DM«) 31, 13, 23

²⁶ Vgl. dazu vom Verf.: Sein und Wesen als Ziel des Erkennens und der Nominalismus als Denkmöglichkeit. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie VIII/1964

²⁷ Lectura I d. 19 q. 2 n. 50 Ed. Vat. XVII 286; Ord. I d. 19 q. 1 n. 8 Ed. Vat. V 267; a.a.O. n. 18 Ed. Vat. 273 – 274; vgl. Luigi Iammarrone OFM Conv.: »Ogni finito è un determinato grado di essere o positività cui è annessa una certa negatività o privazione di gradi superiori di essere.« In: Acta Tertii Congressus Scotistici (Studia Scholastico-Scotistica 5) Rom 1972 S. 464 f.

Damit wird schon deutlich, dass Seiendes für Scotus ebenso wie für Suárez so viel wie Wirklichkeit und Vollkommenheit bedeutet, ohne dass sie sich dazu bereifinden, diesen Begriff zu hypostasieren. Von hier aus eröffnet sich auch ein erster Blick auf die berühmte und umstrittene Lehre von der »univocatio entis«, die Eindeutigkeit des Seinsbegriffes. Um das verschiedene Maß an Seinsvollkommenheit und Seinskraft zu beurteilen, das den Dingen zukommt, muss ich einen eindeutigen Vergleichsmaßstab haben, der als *tertium comparationis* den Vergleich ermöglicht. Damit wird nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt, dass das Sein in den einzelnen Dingen und vor allem in Gott und Geschöpfen in je anderer, analoger Weise verwirklicht ist. Aber um das sagen zu können, muss ich zunächst einmal wissen, was »Seiendes« überhaupt bedeutet.²⁸ Trotz der Einschränkungen, die Suárez macht, um der Tradition zu entsprechen, die nur die *analogia entis* kennt, betont er ebenso scharf wie Scotus die in seiner Einfachheit begründete Eindeutigkeit und Einsinnigkeit des Begriffs des Seienden, die ihm eben deshalb jene Mittelstellung verleiht, die man von einem univoken *tertium comparationis* erwartet.²⁹

Schon hier wird deutlich, das auch dieser Traditionsstrom der scholastischen Philosophie jenen »Ordo«, jene (hierarchische) Rangordnung der Dinge in den Mittelpunkt stellt, die nach dem Altmeister der Thomas-Interpretation Hans Meyer der Zentralbegriff der thomistischen Philosophie ist und den wir als »Gradatio entis« auch in den Mittelpunkt unserer Interpretation der Ontologie von Scotus und Suárez gestellt haben.³⁰

2. Offen für die Unendlichkeit

In dieser Einfachheit, in der er keine Begrenzung in sich enthält, ist der Begriff des »Seienden« auch offen für die Unendlichkeit und ermöglicht so den Ausgriff auf die Metaphysik. Wie das Licht in seiner ganzen unbegrenzten Leuchtkraft erglänzen kann, aber auch in abgeschwächter Form, die dann nichts anderes ist als eine »*caentia perfectioris gradus lucis*«, so kann auch das Seiende ganz als es selbst, als die Fülle der Wirklichkeit existieren, während die Geschöpfe wie schon ausgeführt durch einen mehr oder weniger großen Mangel an dieser Seinsvollkommenheit gekennzeichnet sind.³¹ Suárez verwendet das Bild von der Wärme, um den gleichen Sachverhalt zu illustrieren. Ebenso wie der bestimmte Grad der Wärme ihr nichts Neues hinzufügt, sondern nur genauer bezeichnet, wie sie als Wärme existiert (»*prout est in re*«), so fügt auch die Unendlichkeit dem Sein Gottes nichts hinzu, sondern bringt nur zum Ausdruck, was schon in seinem Begriff als dem schlechthin einfachen Sein enthalten

²⁸ Vgl. Michael Schmaus: Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus, München 1957, der S. 8 ausdrücklich bemerkt, dass der univoke Seinsbegriff »Bezug hat zur Wirklichkeit, sodass diese durch ihn erfasst werden kann«.

²⁹ DM 2, 1, 10; DM 2,2,17; 2,2, 24. Jose Alejandro SJ: La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Comillas (Santander) 1948: »Al concepto formal de ser corresponde exactamente un concepto objetivo adecuado e inmediato, uno y único, que no encierra en sí nada que lo diversique.«

³⁰ Hans Meyer: Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn 1961; Walter Hoeres: *Gradatio entis* a.a.O.

³¹ Lect. I d. 8 p. 1 q. 1–2 nn. 31, 38 Ed. Vat. XVII 10 und 12; Ord. I d. 8 p. 1 q. 2 n. 32 Ed. Vat. IV 165–166

ist. Ganz ähnlich wie bei Scotus könnte man auch hier wieder sagen, dass es vom Wesen und Sinn des Seienden her nicht so sehr ein Wunder und erklärungsbedürftig ist, dass Seiendes in reiner uneingeschränkter Fülle und damit als das existiert, was schon in seinem Begriff als Vergleichsmaßstab der Vollkommenheit der Dinge angedeutet ist, sondern dass es endliches Seiendes gibt. So stellt sich mit Suárez die Frage: »unde limitabitur tota latitudo entium ad illum gradum finitum?«.³²

Freilich scheinen wir uns zunächst hier zwischen Scylla und Charybdis zu befinden. Auf der einen Seite meint der Begriff des »Seienden« als Maßstab der jeweiligen Seinshöhe und des Maßes an Wirklichkeit, das die Dinge besitzen, selber schon so viel wie »Vollkommenheit« und »Wirklichkeit« und ist damit offen für die unbegrenzte Fülle der Wirklichkeit und Vollkommenheit, wie sie nur in Gott vorhanden sein kann. Auf der anderen Seite ist der Ausgangspunkt aller weiteren metaphysischen Überlegungen für Scotus und Suárez der abstrakte, ganz einfache Begriff des Seienden, und damit müssen sie der Einsicht entsprechen, die wir oben mit Pechhacker formuliert haben, dass der Begriff des Seins als solcher weder »Unendlichkeit« noch »Endlichkeit« enthält. Deshalb müssen wir hier noch genauer sein und die Bilder, an denen es in der angeblich so rationalistischen Ontologie der beiden Denker nicht mangelt, in Begriffe übersetzen. Wenn »Seiendes« ein ganz einfacher Begriff ist, dann scheint es nicht a priori festzustehen, dass es auch in unendlicher Fülle existieren kann. Denn Unendlichkeit ist in seinem ganz einfachen und abstrakten Begriff nicht enthalten. So einfach macht es sich Scotus nicht mit dem ontologischen Gottesbeweis und Suárez schon gar nicht.³³

Und doch kann die Vereinbarkeit der beiden Begriffe einsichtig gemacht werden: »suadetur«, wie Scotus sagt. Denn nachdem er dargelegt hat, die positive Vereinbarkeit von »Seiendem« und »Unendlichkeit« lasse sich a priori nicht nachweisen, betont er mit solchem Nachdruck, dass sich kein Grund für die Unvereinbarkeit der beiden Momente finde, dass jene Darlegung in sich zusammenfällt. Zunächst weist er einfach auf ihre Vereinbarkeit oder die Nicht-Widersprüchlichkeit eines Begriffes des unendlichen Seienden hin, die sich schon aus der Offenheit des Begriffes des Seienden ergibt. Dem entspricht es, wenn er immer wieder betont: »de ratione entis non est finitas«.³⁴ Aber er geht noch weiter und bringt positive Aufweise für das natürliche Zueinander der beiden Gehalte, die das schon erwähnte Bild von der unbegrenzten und begrenzten Leuchtkraft vollauf bestätigen.

Alle Fähigkeiten und so auch schon die Sinne würden es empfinden, wenn ihnen ein Gegenstand nicht gemäß sei und nicht entspreche. Das gelte erst recht vom Intellekt. Wenn also Unendlichkeit mit dem Seienden nicht vereinbar wäre, dann würde er ganz von selbst vor diesem Gedanken zurückbeben.³⁵ Aber das Gegenteil ist der Fall und um das zu zeigen, bringt Scotus anstelle der Bilder aus der Farbenwelt, die

³² DM 29, 3, 19

³³ Vgl. zum ontologischen Gottesbeweis neuerdings die interessante Studie von Erwin Sonderegger: Anselms Proslogion. Besinnung statt Beweis. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 60 (2013) 2

³⁴ Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 133 Ed. Vat. II 207

³⁵ Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 86 Ed. Vat. XVI 142

er sonst gerne verwendet, eine akustische Metapher. Gäbe es einen solchen Widerstreit zwischen »ens« und »infinitum«, dann sei es erstaunlich, dass er dem Intellekt nicht aufstoße und offensichtlich werde, wenn doch schon jede Dissonanz das Ohr beleidige.³⁶ Und wie wir schon gesehen haben, spricht Suárez von der »latitudo entis«, der Spannweite des Begriffes, die alles umfasst, was existiert.³⁷ So spricht er immer wieder von der »latitudo perfectionis entis, in qua sunt varii gradus et quasi partes perfectionis«: so nämlich, das jedes Seiende endlich und begrenzt sei »per quemdam proprium perfectionis gradum«.³⁸

Wir sind jetzt in der Lage, den Unterschied des Seinsentwurfes der Schule des hl. Thomas und der Schule von Scotus-Suárez anhand zweier Schlüsselbegriffe deutlich zu machen. Das ist einmal der Begriff der metaphysischen Zusammensetzung und dann der der Partizipation. Nach der thomistischen Ontologie sind die endlichen Dinge zusammengesetzt aus dem *actus entis* und der (individuierten) Wesenheit, die er verwirklicht. Auch Scotus und mit ihm Suárez sprechen von einer Zusammensetzung in den Geschöpfen. Aber es ist nun nicht mehr die zwischen metaphysischen Prinzipien, sondern eine »Quasi-Zusammensetzung«, nämlich zwischen dem Seienden selber und dem Grad an Seinsvollkommenheit, die ihm zukommt. »Diese Zusammensetzung lässt sich freilich nur als Quasicompositio kennzeichnen, da sie nicht aus zwei positiven Entitäten, sondern aus einer *entitas cum privatione alicuius gradus entitatis* besteht.«³⁹

Folgerichtig hat auch der Begriff der Partizipation einen ganz anderen Sinn als in der thomistischen Überlieferung. Sie besteht nicht in der Unterscheidung eines Subjektes, das nach dem Maße seiner Fassungskraft das Sein aufnimmt und so an seiner Fülle teilhat, sondern ganz im Gegenteil darin, »dass das endliche Seiende als Ganzes einen ›Teil‹ der Totalität der Seiendheit darstellt«.⁴⁰ Schon in der »Lectura« setzt sich Scotus scharf und klar von jeder Form thomistischer Partizipationsmetaphysik ab: »*creatura capit se totum a Deo tamquam partem Dei, quia natura est limitata, excessa a Deo, et non participat Deum tamquam subiectum sit capiens tantum formam a Deo*«. ⁴¹ Alles kommt auf diese Feststellung an: »*capit se totum a Deo*«, nach der das Geschöpf ohne alle Vermittlung des »esse« als Zwischeninstanz sich »mit einem Schlage empfängt« und aus dem Nichts herausgehoben wird.

3. Wesenszüge der Endlichkeit

Damit stehen wir vor der Frage, was als eigentliches Charakteristikum der Geschöpflichkeit nach Scotus und Suárez verbleibt, wenn der Realunterschied von *esse*

³⁶ Ord. a.a.O.n. 136 Ed. Vat. II 208

³⁷ Mit der Einschränkung, dass das *ens in potentia* nicht dazu gehört und nicht unter den Begriff des *ens nominaliter sumptum* fällt, weil es die Existenz ausdrücklich ausschließt. Das sei allen ins Stammbuch geschrieben, die Suárez eine reine Possibilen- oder Essenzen-Metaphysik unterstellen.

³⁸ DM 28, 1, 18

³⁹ Hans-Joachim Werner: Die Ermöglichung des endlichen Seienden nach Johannes Duns Scotus. Bern-Frankfurt am Main 1974, S 172

⁴⁰ Ludger Honnefelder: *Scientia transcendens*. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce). Hamburg 1990, S. 117

⁴¹ Lect. I d. 8 p. 1 q. 1-2 n. 42 Ed Vat. XVII 14

und *essentia* entfällt, der für die thomistische Schule ganz eindeutig das Signum und der »Stempel« der Kreatürlichkeit ist. Er entfällt nicht nur, sondern es ist erstaunlich, mit welcher Entschiedenheit der sonst so demütige und irenische *Doctor Eximius* Franciscus Suárez diese Lehre bekämpft. Dabei hat man mitunter den Eindruck, er unterstelle den Gegnern »*existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia*«:⁴² so, als würde es sich um eine Unterscheidung zwischen zwei Dingen handeln und nicht, wie die Thomisten sagen, um die zwischen zwei metaphysischen Prinzipien, aus denen erst ein Ding entsteht (»*id quo*« und nicht »*id quod*«). Doch zeigen viele anderen Stellen, dass er die thomistische Konzeption durchaus auch richtig versteht und davon ausgeht, dass Essenz und Existenz bzw. *actus entis* sich wie Potenz und Akt verhalten und in dieser Verbindung die Dinge konstituieren.⁴³ Wenn aber, so Suárez, in diesem Sinne die *essentia* als *potentia receptiva* schon da ist, braucht sie nicht mehr zu entstehen oder geschaffen zu werden.⁴⁴ Damit scheint er in der Tat den Finger auf die Wunde zu legen. Wie kann die Wesenheit, um das Problem in den Kategorien des Neuthomismus zu formulieren, die erstgeschaffene Seinsfülle begrenzen, wenn sie nicht schon da ist und aus ihr erst entspringen soll?

Demgegenüber würden Thomisten wie Raeymaeker freilich sagen, dass die Schwierigkeiten allein darauf beruhen, dass man Essenz und Existenz eben doch zu sehr als selbständige Größen betrachtet und damit von ihrer »transzendentalen Relation« absieht, die sie verbindet und Prinzipien sein lässt, die nur in dieser Korrelation Sinn und Bestand haben. In diesem Sinne könne man sie nicht von ihrer konstitutiven Funktion unterscheiden, in der sie aufgehen.⁴⁵ G. Picard meint, dass die Argumentation von Suárez zwar gewisse Thomisten seiner Zeit treffen würde, die den eigentlichen Sinn der metaphysischen Zusammensetzung längst verfehlt hätten, aber nicht den ursprünglichen Thomismus. Suárez hätte es damit genug sein lassen sollen, dass er einfach bewies, die Konzeption der metaphysischen Zusammensetzung sei keineswegs notwendig, um die Endlichkeit des Seienden zu beweisen. Er sei zu weit gegangen, indem er darüber hinaus die Unmöglichkeit der metaphysischen Zusammensetzung beweisen wollte.⁴⁶ Liest man diese Feststellungen, dann scheinen sie die Kritik von Suárez durchaus zu bestätigen. Denn warum sollte man an einer in keiner Weise notwendigen Konzeption festhalten?

Im Unterschied zum Thomismus gehen unsere beiden Denker nicht so sehr vom Gegensatz zwischen Gott als *actus purus* und *ipsum esse* und den Geschöpfen aus, die das Sein als Leihgabe erhalten haben, sondern von dem zwischen Unendlichkeit (*ens infinitum*) und Endlichkeit (*ens finitum*). Endlichkeit bedeutet dabei so viel wie Mangel an Sein und damit Seinsschwäche, die es dem Geschöpf unmöglich macht, aus eigener Kraft zu existieren.⁴⁷ In diesem Sinne ist das Auseandertreten von Sosein bzw. dem, was das Geschöpf seiner Natur nach ist und seinem Dasein nicht als wirk-

⁴² DM 31, 12, 3; DM 31, 13, 14, DM 31, 13, 17

⁴³ Vgl. z. B. DM 31, 6, 12

⁴⁴ DM 31, 6, 3

⁴⁵ Raeymaker: Philosophie de l'être a.a.O. S. 132

⁴⁶ G. Picard SJ: Le Thomisme de Suárez. In: Archives de Philosophie 18, S. 108 - 128

⁴⁷ Ord. I d. 8 q. 2 n. 33 Ed. Vat. IV 166

liche *compositio*, sondern als mit dieser seiner Natur gegebener Seinsmangel und damit als jene Einheit von Position und Privation zu verstehen, die wir oben mit Scotus als »Quasi-Zusammensetzung« bezeichnet haben.⁴⁸ Gerade hier zeigt sich die Schwingungsweite des Seinsbegriffes, wie er beiden Denkern eigen ist. Gerade weil »Seiendes« so viel wie das Maß an Sein bedeutet, welches die Dinge besitzen, ist der Begriff geeignet, sowohl die letzte und entscheidende Differenz zwischen der reinen und unendlichen Seinsfülle Gottes und der bloßen Endlichkeit der Geschöpfe wie auch deren Maß oder »Größe« an Sein zu umfassen, die sich durchaus auch als positive Seinsfestigkeit erweist. So hat der Modus der Endlichkeit nicht nur eine negative Bedeutung, sondern er meint durchaus auch die Seinskraft, die mit dem jeweiligen Sosein gegeben ist.⁴⁹

4. Anschauung der Wirklichkeit

Am Ende schlägt sich der Unterschied der beiden Schulen auch in ihrer Erkenntnislehre nieder. Für die Neuthomisten hat das Urteil, das nach dem hl. Thomas der krönende Abschluss der Erkenntnis ist, setzenden Charakter. Indem es dem Gegenstand Sein und damit seine Existenz zuspricht, wiederholt es im Geiste die Konstitution der Dinge durch den *actus entis*, der den Dingen ihre Existenz verleiht.⁵⁰ Davon kann bei Scotus und Suárez keine Rede sein. Bei ihnen werden, wie dies Allan Wolter sehr schön ausdrückt, die existierenden Dinge als solche »by an simple act of intellectual awareness called *intuitio*« erfasst.⁵¹ In diesem Sinne ist die ganze Erkenntnislehre des *Doctor Subtilis* auf den Wertvorzug der Intuition ausgerichtet, in der der Gegenstand unmittelbar in sich selbst in seiner leibhaften Existenz gegenwärtig ist. Denn wenn die Sinne, so Scotus, ihre Objekte als existierende und unmittelbar gegenwärtige erkennen können, so muss das erst recht dem Intellekt möglich sein: »*attingere obiectum in se praesens*«. ⁵² »*Attingentia*«, d.h. nicht durch *species* vermittelte, sondern vollkommen unmittelbare Berührung des Gegenstandes ist so der Zentralbegriff der scotistischen Erkenntnislehre, wie dies schon Reinhold Messner dargelegt hat.⁵³ Sie ist auch der Zentralbegriff seiner *beatitudo*-Lehre, worauf wir an anderer Stelle ausführlich eingegangen sind.⁵⁴ Während die abstrakte, durch Erkenntnisbilder (*species*) vermittelte Erkenntnis das Universale heraushebt, erfasst die intuitive Erkennt-

⁴⁸ Ord. II d. 1 q. 2 n. 62 Ed. Vat. VII 35 f.

⁴⁹ Lect. I d. 39 q. 1–5 n. 83 Ed. Vat. XVII 506; Ord. I d. 39 q. 1–5 Ed. Vat. VI Appendix A 444

⁵⁰ Das wird besonders eingehend von Johann Baptist Lotz SJ ausgeführt: Das Urteil und das Sein (Pullacher Philosophische Forschungen 2) bes.S. 205; Vgl. dazu Walter Hoeres: Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie. Thomas von Aquin zwischen Rahner und Kant (Quaestiones Non Disputatae V) Siegburg 2001 S. 56 ff.

⁵¹ Allan Wolter OFM: The formal distinction. In: John Duns Scotus 1265-1965 Edited bei John K. Ryan und Bernardine M. Bonansea. Washington D.C. 1965 S. 57

⁵² Scotus: Reportatio Parisiensis IV d. 49 q. 7 n. 6 Ed. Viv. XXIV 656 a

⁵³ Reinhold Messner OFM: Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles. Freiburg 1942

⁵⁴ Walter Hoeres: Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus (Salzburger Studien zur Philosophie 1) S. 295 ff.; L'ontologia della beatitudo in Giovanni Duns Scoto. In: Il Santo. Rivista Antoniana di Storia Dottrina Arte VI/2–3 (1966)

nis das ganze existierende Ding in seiner Totalität. Schon deshalb kann keine Rede davon sein, dass die Existenz oder das Sein Gegenstand eines setzenden Aktes und damit etwas in sich Fassbares wäre. Vielmehr handelt es sich immer schon um den ganzen, in sich gegenwärtigen und existierenden Gegenstand, den ich anschau.

Im gleichen Sinne lehrt auch Suárez die »direkte intellektuelle Erkenntnis des anwesenden Seienden ... Die intellektuelle Erkenntnis der Existenz des Seienden wird nicht erst durch das Urteil gewonnen, sondern von diesem vorausgesetzt«. ⁵⁵ Tatsächlich finden wir bei Suárez eine tiefe Sicht des Zusammenklanges der Seelenvermögen, der sogenannten »*sympathia potentialium*«, welche die spätere Lehre von der Einheit des Bewusstseins vorweg nimmt. ⁵⁶ Wenn diese Vermögen wie etwa Sinne und Verstand alle in derselben Seelensubstanz, ein und demselben Tätigkeitszentrum wurzeln, kommt ihr harmonischer und geordneter Zusammenhang wie von selbst zustande, ohne dass die eine Potenz auf die andere einwirkt. ⁵⁷ Damit erledigt sich das dornige Problem, das der vorhergehenden Scholastik so viel Kopfzerbrechen gemacht hat, wie es möglich ist, dass die stoffgebundenen Sinnesbilder (*phantasmata*) auf den geistigen Intellekt einwirken. Vielmehr ist, was die Sinne zeigen, auch unmittelbar dem Intellekt gegenwärtig. Das bedeutet nicht, dass der Intellekt dabei stehen bleibt. Suárez war kein Nominalist. ⁵⁸ Vielmehr durchdringt der Intellekt die sinnfällige Erscheinung, um sie als Ausdruck des Wesens der Sache zu begreifen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist dabei allein, dass er ganz unmittelbar das ganze konkrete, existierende Ding vor sich hat, wie es sich in der Anschauung präsentiert: weder nur seine Existenz noch seine bloße Essenz: Zeichen dafür, dass auch hier weder von einer Begriffsphilosophie die Rede sein kann noch von einem eigenen Urteilsakt, der das Sein oder die Existenz der Sache zum Thema macht.

Bekanntlich hat die Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Schulen auch dazu geführt, dass beide eine je andere Auffassung der *analogia entis* entwickelt haben. Die äußerst lebhafteste Auseinandersetzung, welche Analogie, die »*analogia proportionalitatis*« oder die »*analogia attributionis*«, dem Verhältnis von unendlichem und endlichem Sein angemessener ist, hat bis zum traurigen Niedergang der Scholastik nach dem Konzil immer wieder die theologischen und philosophischen Periodica gefüllt. Es würde zu weit führen, hier auf sie einzugehen. Über sie haben wir in unserem Werk »*Gradatio entis*« berichtet, ja es ist sein Anliegen, dass diese spannende Kontroverse wieder aufleben möchte.

⁵⁵ Marius Schneider: Der angebliche Essentialismus des Suárez, a.a.O. S. 53

⁵⁶ Josef Ludwig: Das akausale Zusammenwirken (*sympathia*) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez. München 1929 Diss.

⁵⁷ DM 18,5, 2; De Anima III c. 9 n. 10; IV c. 2 n. 12;c. 7 n.4

⁵⁸ Vgl. dazu Walter Hoeres: Wesenheit und Individuum bei Suárez. In: Scholastik 37. Jg. (1962) Heft II

Neuevangelisierung als Lebens- und Überlebensstil der Christen

Von Artur Zuk, Eichstätt

Die letzten Jahre, besonders die dynamische Zeit des neuen Pontifikats, beweisen durchaus gut, dass die angebliche Problematik der Neuevangelisierung in verschiedenen kirchlichen und sogar außerkirchlichen Bereichen ziemlich kontrovers betrachtet, aber zugleich lebendig diskutiert wird. Das Prädikat »angebliche Problematik« möchte bereits am Anfang dieser Reflexion darauf hinweisen, dass oft viel und klug über die Neuevangelisierung gesprochen wird, aber leider nicht immer treffend. Die heißen Diskussionen meiden nicht selten das Wesen des Problems¹ und werden leider für die tendenziöse Fragestellung der praktischen Übungen in der Pastoral oder höchstens als der nächste Schrei nach Reformen in der Kirche missbraucht. Ein noch schlimmerer Ausdruck des mangelnden Verständnisses und einer vertieften, inneren Reflexion über das Wesen des Werkes der Neuevangelisierung, wird die typische Reduzierung oder mindestens Anpassung dieser Problematik zu bloßen, gut bekannten und vertrauten, Pastoralplänen bedeuten, die man üblicherweise mit zahlreichen Sitzungen abhalten, lange Protokolle schreiben, die Ordner in den Archiven dicker machen soll, um Ruhe zu haben und konstatieren zu dürfen: »Wir haben es geschafft«. Diese Mentalität verstümmelt ziemlich wirksam das Wesen der Neuevangelisierung und stellt sie in die Reihe entweder der neuen Bewegungen in der Kirche – die man kritisch beäugt und von denen man ohnehin Abstand nehmen soll, oder eines bloßen neuen Programms – das man innerhalb von 3–5 Jahren pastoral »abklopfen« soll, oder gar von einer Einrichtung in der römischen Kirche – der man sowieso *a priori* kritisch gegenüber steht!² Nichts davon!

Die Neuevangelisierung, welche die römisch-katholische Kirche meint und anstrebt, lässt sich nicht in das enge Korsett einer modernen Methode pressen, die sowieso gleich veraltet, und zwar schneller als man denkt; eines auf eine bestimmte Zeit angelegten Programms; oder einer in Statuten beschreibbaren Bewegung/Gruppierung. Es handelt sich vielmehr um eine Wandlung der Mentalität, die zu einem neuen Lebensstil führen wird sowohl der gesamten Kirche, als auch der einzelnen Christen und Christinnen. Dieser neue Lebensstil betrifft selbstverständlich in erster Linie die Seelsorge und die Verantwortung der Kirche für die Weitergabe des Evangeliums, aber auch jeden einzelnen getauften Menschen, der durch die Erfahrung der

¹ Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, 14: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren, d.h. um zu predigen und zu unterweisen, Mittlerin des Geschenkes der Gnade zu sein, die Sünder mit Gott zu versöhnen, das Opfer Christi in der heiligen Messe immer gegenwärtig zu setzen, welche die Gedächtnisfeier seines Todes und seiner glorreichen Auferstehung ist«.

² P. Sowa, K. Kaproń OFM (Hg.), *Nowa Ewangelizacja – Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Wydawnictwo Przystanek Jezus 2012, S. 7.

realen Begegnung mit dem Auferstandenen mit neuem Eifer ausrufen wird: »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20)³.

Was hindert uns am meisten, oder die Meisten, sich auf den Weg der wahren Neuevangelisierung zu begeben? Die Erfahrung lehrt, dass es sich grundsätzlich um existenzielle Ängste handelt. Zuallererst sind es die Ängste vor einer kompromisslosen Umkehr, dann auch vor einer authentischen Wandlung des eigenen Denkens, und die größte Angst – vor dem totalen Vertrauen auf Gott. Sicherlich bringt jede Veränderung und Wandlung etwas »Ungewisses« mit sich, vielleicht muss man etwas verlassen, ändern, neue Wege einschlagen, alte »Freunde« verlassen, die uns bisher eher auf Abwege, als zu Gott gebracht haben, andere Filme anschauen, anders im Internet surfen, ehrlich mit der Steuererklärung und respektvoller mit dem Leben, wie auch mit den Gaben Gottes umgehen, usw. Das Anspruchsvollste ist jedoch das Vertrauen in Gott. Muss ich dann fromm sein? Muss ich die Welt verlassen? Muss ich ins Kloster gehen? Lauter Verbote und Gebote annehmen? Darauf antwortete Papst Benedikt XVI. ganz klar und präzise:

»Habt keine Angst vor Christus! Er nimmt nichts, und er gibt alles. Wer sich ihm gibt, der erhält alles hundertfach zurück. Ja, öffnet die Türen für Christus – dann findet Ihr das wirkliche Leben«⁴.

1. Begriffsklärung

Auf der Suche nach einer substantiellen Definition⁵ der Neuevangelisierung müsste man sich an die Protagonisten dieses Begriffs wenden, und zwar an die Päpste, welche diesen Begriff im vollen Klang der »Neuevangelisierung« zum ersten Mal benutzt haben, nämlich an Johannes Paul II.⁶ und Benedikt XVI. Beide geben eine einheitliche und präzise Definition:

»Das dringende Werk der Evangelisierung verwirklicht sich in verschiedener Weise, entsprechend der Vielfalt der Situationen in jedem Land. Im eigentlichen Sinn gibt es die *missio ad gentes* zu denen, die Christus nicht kennen. In einem weiteren Sinn spricht man von »Evangelisierung«, um die gewöhnliche Seelsorge zu bezeichnen, und von »Neuevangelisierung«, um die Sorge für jene zu beschreiben, die den christlichen Glauben nicht mehr praktizieren«⁷.

³ »Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens« (1 Joh 1,1).

⁴ Benedikt XVI., Predigt während der Hl. Messe zur Amtseinführung mit Übergabe des Palliums und des Fischerrings, 24. April 2005.

⁵ Mittlerweile gibt es im theologischen und pastoralen Diskurs ca. 20 verschiedene Definitionen, die ziemlich frei das Wesen des Werkes der Neuevangelisierung umschreiben.

⁶ Zum ersten Mal benutzte Papst Johannes Paul II. diesen Begriff in seiner Predigt in Krakau-Nowa Huta im Jahr 1979 bei seiner Pilgerreise nach Polen. Danach hat er diesen Begriff über 300 Mal in seinen Schriften und Ansprachen benutzt.

⁷ Benedikt XVI., *Africae munus*, 160.

Welche Gebiete der Kirche und des Christentums sind mit dieser Definition gemeint? Auch hier hilft uns Papst Benedikt XVI.:

»Ganze Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten, machen nun harte Proben durch und werden zuweilen durch die fortschreitende Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus entscheidend geprägt. Es geht dabei vor allem um die Länder und Nationen der sogenannten Ersten Welt, in der der Wohlstand und der Konsumismus, wenn auch von Situationen furchtbarer Armut und Not begleitet, dazu inspirieren und veranlassen, so zu leben ›als wenn es Gott nicht gäbe«⁸.

Immer noch könnten Skeptiker diesen Ruf der Päpste nach der Neuevangelisierung hinterfragen und übermütig behaupten, dass es noch nicht so schlecht mit dem Glauben steht. Es engagieren sich doch so viele Christen im sozialen und karitativen Wirken. Auch in Politik und Wirtschaft erheben sie ihre Stimme. Dies summierte der Pontifex mit einer realitätsbezogenen Analyse:

»Nun geschieht es nicht selten, dass die Christen sich mehr um die sozialen, kulturellen und politischen Auswirkungen ihres Einsatzes kümmern und dabei den Glauben immer noch als eine selbstverständliche Voraussetzung des allgemeinen Lebens betrachten. In Wirklichkeit aber besteht diese Voraussetzung nicht nur nicht mehr in dieser Form, sondern wird häufig sogar geleugnet. Während es in der Vergangenheit möglich war, ein einheitliches kulturelles Gewebe zu erkennen, das in seinem Verweis auf die Glaubensinhalte und die von ihnen inspirierten Werte weithin angenommen wurde, scheint es heute in großen Teilen der Gesellschaft aufgrund einer *tiefen Glaubenskrise*, die viele Menschen befallen hat, nicht mehr so zu sein«⁹.

Die Neuevangelisierung ist also ganz konkret ausgerichtet: an die Menschen, die zwar getauft wurden, jedoch ihre Erfahrung der Taufe entweder nie lebendig hautnah erlebt haben (keine Begegnung mit Christus), oder diese auf welche Art und Weise auch immer verloren, neutralisiert oder verflacht haben.

Um eine ehrliche und sorgfältige Analyse der Neuevangelisierung weiter zu führen, muss man unbedingt anmerken, dass die beiden Päpste (Johannes Paul II. und Benedikt XVI.) keine Entdecker der Neuevangelisierung sind, denn die erste Triebkraft der Evangelisierung ist der Heilige Geist selber¹⁰. Die Päpste haben diese lediglich vertieft reflektiert und definiert. Die Neuevangelisierung wurzelt in dem Evangelisierungswerk Jesu, der seine Jünger präzise über die Adressaten der Verkündigung belehrt hat: »*Geht nicht zu den Heiden (...), sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Geht und verkündet!*« (Mt 10, 5).

Anhand der Worte Jesu könnte man auch verschiedene Etappen der Verkündigung des Evangeliums nennen, wobei jede Etappe einer anderen Gruppe von Menschen gewidmet ist:

– EVANGELISIERUNG – die Weitergabe der Person Jesu Christi an die anderen Menschen durch die Verkündigung und das Zeugnis des Lebens.

⁸ Benedikt XVI., *Ubicumque et semper*.

⁹ Benedikt XVI., *Porta fidei*, 2.

¹⁰ Johannes Paul II., *Redemptoris missio*, 30.

- NEUEVANGELISIERUNG – eine »erneuerte« Art der Verkündigung der Frohen Botschaft an die »Nicht-mehr-Praktizierenden« (1979 zum *erstem Mal benutzt, ab 1983 als Begriff in den Dokumenten der Kirche*).
- PRÄEVANGELISIERUNG – anhand der evangelischen Werte (*Räte*) die Menschen auf die richtige Verkündigung und Annahme des Evangeliums vorbereiten.
- ERSTE (MISSIONS-) EVANGELISIERUNG – das Erreichen der Menschen, die noch nie von Jesus Christus gehört haben.
- REEVANGELISIERUNG – das Erreichen von Menschen, Gruppen, Völkern, die einst christlich waren. Dieser Begriff entstand als Reaktion auf das Fehlen der authentischen evangelisierenden Seelsorge.
- DIREKTE EVANGELISIERUNG – persönliche Verkündigung des Kerygmas (z.B. das Gegenteil zum »stillen Dienst an den Armen«).
- EVANGELISIERUNG durch ZEUGNIS – »wortlose« Anwesenheit (Gegenwart), die zum Nachdenken bei den Nicht-Gläubigen anregt (ZeichenàFragenàKerygma). Zeugnis des christlichen Lebens.

2. Das Kerygma als Ausgangspunkt der Neuevangelisierung

Für den hl. Paulus ist es klar: Der Glaube wird durch die Verkündigung des Kerygmas initiiert. Das Kerygma bildet also den Ausgangspunkt der Verkündigung und zugleich eine Basis für die darauffolgende Katechese. Das Kerygma ist sozusagen das Hauptwerkzeug, um den Boden aufzubrechen, damit wirksam gesät werden kann. Das Kerygma charakterisiert das Wort und das Lebenszeugnis – es ist eigentlich das verwandelte Leben, das die anderen verwandelt. Daher könnte man vermuten, dass einer der Gründe der Unwirksamkeit der heutigen Katechese (des Religionsunterrichts) das falsche Werkzeug ist. Wir beginnen oft mit der Katechese bei Menschen (Schülern), die noch nicht evangelisiert sind, d.h. noch nicht mit dem Kerygma in Berührung gekommen sind. Wir speisen sie mit »Fleisch«, anstatt zuerst mit »Milch« anzufangen. Nicht ohne Grund beobachten etliche Evangelisatoren, besonders in Europa, dass viele Menschen mit der Katechese und dem Religionsunterricht zwar christianisiert, aber nie richtig kerygmatisch evangelisiert wurden. Dies verursacht dann den dramatischen Prozess der Autosäkularisierung der Christen. Es geht also um eine neue, persönliche Wahl der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche, welche die Christen leisten sollen. Es handelt sich besonders um die Personen, die zwar sozusagen »sakramentalisiert« (Taufscheinchristen), aber immer noch nicht kerygmatisch evangelisiert wurden. Wahrscheinlich ist das die dringendste Aufgabe, vor der die Kirche gegenwärtig steht:

»Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?« (Röm 10, 13–15a).

Nach der Aussendung der Zwölf an die »verlorenen Schafe des Hauses Israel«, sollen die Jünger nicht bloß irgendwas mit den »Verlorenen« reden, Geschichten

vom »Guten Hirten« erzählen, debattieren und endlose Diskussionen führen. Ihre erstrangige Aufgabe ist es, das Evangelium feierlich zu proklamieren, ja davon zu schreien: Verkündet das Kerygma!¹¹

Das ist das wahre »Novum« dieser Evangelisierung. Sie offenbart das Reich Gottes nicht als irgendeine katechetisch-pädagogische Maßnahme, die man eventuell bejahren könnte, wenn man gut gelaunt ist, sondern als ein Ereignis voller Macht, dem gegenüber man nicht gleichgültig bleiben kann: »*Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet*« (Mt 11, 5). Einen solchen »neuen« Charakter hatte auch die erste Mission Jesu, über die der Evangelist Markus berichtet, als Jesus einen Dämon ausgetrieben hatte:

»*Da befahl ihm Jesus: Schweig und verlass ihn! Der unreine Geist zerrte den Mann hin und her und verließ ihn mit lautem Geschrei. Da erschrakten alle und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet*« (Mk 1, 25–27).

Warum ist diese Lehre »neu«? Weil sie mit Vollmacht verkündet wird: »*Doctrina haec nova? Quia in potestate etiam spiritibus immundis imperat*«¹². In den Worten und Taten, besonders in der Person und Vollmacht Jesu, wird das Reich Gottes nicht mehr ein bloßes Thema eines Vortrags eines Schriftgelehrten sein, sondern wird zur dynamischen Realität, die sich hier und jetzt ereignet. An dieser Stelle könnte man sogar die päpstliche Definition der Adressaten der Neuevangelisierung um die Personen ergänzen, welche die Macht – Vollmacht, welche der Glaube verleiht, nicht kennen. Auch wenn sie theoretisch viel über Gott wissen, vielleicht sind sie sogar ausgebildete Religionskenner und Theologen, auch wenn sie in einer religiösen Umwelt leben, Gesetz, Tradition und Bräuche gut kennen, auch wenn sie »in die Synagoge noch gehen« und formal praktizieren, ohne Annahme des Kerygmas begegnen sie Jesus jedoch nicht.

Selbstverständlich ist das Kerygma schwierig und unbequem anzunehmen, denn es verlangt von dem zu evangelisierenden Menschen eine totale Offenheit und Demut. Nicht viele wollen es hören, dass sie Mörder sind, dass sie Jesus getötet haben. Aber im gleichen Atemzug bekommen sie verkündet, dass es eine neue Chance gibt, die Gott ihnen bereits entgegenhält. Er hat ihn auferweckt, deine Sünde wurde gelöscht – es ist vollbracht! Jetzt aber muss der Mensch Stellung beziehen, sich konkret entscheiden:

»*Jesus, den Nazoräer, den Gott vor euch beglaubigt hat durch machtvolle Taten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wisst – ihn, der nach Gottes beschlossenen Willen und Vorauswissen hingegeben wurde, habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und umgebracht. Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt. (...) Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um und jeder von euch*

¹¹ Mt 10, 7.

¹² Mk 1, 27, hl. Hieronymus, Vulgata.

lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (Apg 2, 22–24; 37–38).

Daher muss äußerst darauf geachtet werden, dass in der Neuevangelisierung nicht etwas verkündigt wird, was man eigenmächtig für wichtig hält, sondern was die zu evangelisierende Person hören muss – Kerygma! Einerseits die bittere Wirklichkeit – ja du hast Jesus getötet! Andererseits aber gibt es die Frohe Botschaft: Gott hat ihn auferweckt, er gibt auch dir die Möglichkeit, diese Sünde loszuwerden – empfangen das Heil, die Erlösung; entscheide dich dafür!

3. Was soll tatsächlich »neu« sein?

Die entscheidende Frage nach dem tatsächlich »Neuen« im gesamten Prozess der Evangelisierung beschäftigt nicht nur die heutigen Pastoraltheologen, denn dieses Dilemma kannte bereits Jesus ganz gut, als er sagte: »Und niemand, der alten Wein getrunken hat, will neuen; denn er sagt: Der alte Wein ist besser« (Lk 5, 39). Diese kulinarische Mentalität prägt weiterhin den Großteil der gegenwärtigen und immer mehr anspruchsvollen »Konsumenten« des Christentums, welche jeden Versuch der Erneuerung, geschweige der Änderung, mit dem populärsten Maulkorb blockieren: »Es war doch immer so!« oder »Es war noch nie so!«.

Selbstverständlich können neue Ansprüche, neue Wege, neue Lösungen erschrecken oder für manche gar bitter sein. Ist demnach die Evangelisation in sich ein »Novum«? Wenn ja, dann ist sie neu und frisch seit 2000 Jahren. Der Auftrag Jesu bleibt immer neu-frisch-aktuell: »Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!« (Mk 16, 15). Daher verlangt die heutige Situation absolut danach, dem Wort Jesu Christi eine neue – erneuerte Antwort zu geben – noch entschiedener und großzügiger¹³. Was wird damit gemeint? Es geht entschieden nicht um eine bloße Wiederholung der alten, ja der bisherigen Formen des christlichen Lebens. Man muss neue Wege suchen – ausgehend vom Evangelium¹⁴. Die wahre Erneuerung beginnt, wenn der Mensch in den persönlichen und intimen Dialog mit dem Evangelium eintritt. Der Inhalt der Verkündigung bleibt dagegen unangetastet: »Gott liebt dich, Christus ist für dich gekommen, um dich von der Schuld zu erlösen, du kannst auch leben!« (Kerygma).

War die »alte« Evangelisation schlecht? Nein, auf keinen Fall! Aber sie war nicht ausreichend. Daher scheint es vonnöten, einige »neue« oder besser gesagt »erneuerte« Bereiche der Evangelisierung zu nennen, um diese systematisch zu reflektieren und danach umsetzen zu können:

- NEUE ADRESSATEN – Es handelt sich um die heutigen, sog. »Post-Christen«. Man muss ernsthaft einen konkreten Menschen anpeilen, der heute oft mangelndes Interesse an der Kirche, an der Liturgie, am Glauben zeigt, höchstens noch kriti-

¹³ Johannes Paul II., *Christifideles laici*, 33.

¹⁴ M. Figura, *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, in: *Nowa ewangelizacja – Kolekcja Communio*, Poznań 1993, S. 16; dt. Original: »Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche«, in *Communio* 21 (1992) 329-339.

- siert. Es heißt aber nicht, dass er kein Bedürfnis nach Gott, nach dem erfüllten – ewigen Leben hat. (*Er lebt aber in seiner Welt (eine Art des spirituellen Autismus) und die andere ist ihm gleichgültig, er nimmt sie nicht ernst, oft auch nicht wahr*).
- Die empirischen Untersuchungen und Studien (z.B. Pisa- oder Shellstudie) beweisen, dass die Art und Weise des Denkens, besonders der jüngeren Generationen, in Europa überwiegend »unchristlich«, wenn nicht sogar »antichristlich« geworden ist. Gerade einen solchen Menschen müssen die Christen erreichen, sonst kann er sich selber die Ewigkeit »verspielen« und die Christen erfüllen ihren Hauptauftrag nicht: »*Geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Geht und verkündet!*« (Mt 10, 5).
 - »Der Weg der Kirche ist der Mensch«¹⁵: Es reicht also nicht, nur die Eucharistie zu feiern, denn der Mensch, der sie nicht mehr versteht, kommt folglich auch nicht zu ihrer Feier. Das Warten auf sein Kommen ist nur verlorene Zeit, denn er kommt nicht. Hier wird nochmal deutlich der ununterbrochene Ruf des Papstes Franziskus, der seinen Vorgänger zitiert:

»Ihre Freude, Jesus Christus bekannt zu machen, findet ihren Ausdruck sowohl in ihrer Sorge, ihn an anderen, noch bedürftigeren Orten zu verkünden, als auch in einem beständigen Aufbruch zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern«¹⁶.
 - NEUES SUBJEKT – Das Werk der Neuevangelisierung ist immer ein Werk der ganzen Gemeinschaft der Kirche. Sie, also wir, sind der »neue« Sender, oder besser ausgedrückt die neuen Ausgesandten. Daher müssen in erster Linie wir – die Kirche, einfacher und überschaubarer in der Verkündigung werden.
 - Die *Lineamenta* zur Vorbereitung der Weltbischofssynode für die Neuevangelisierung im Jahr 2012 haben zwei besondere Elemente für die Glaubwürdigkeit des Subjekts genannt. Es handelt sich um zwei Elemente, die heute für die Aufmerksamkeit der »verlorenen Schafe« sorgen: Es sind die Armut und die Zeichen! Auch der gleichgültige Mensch fragt, wenn er die Zeichen sieht: »Was ist los bei euch?«, »Warum lebt ihr so?« Als Antwort bekommt er die erlösende Botschaft zu hören – Kerygma¹⁷. Dann muss er eine bewusste Entscheidung treffen.
 - Armut (*Zeichen* → *Frage* → *Kerygma*) im Lebensstil und unkonventionell in der Tätigkeit (*Es geht nicht um den Mangel an Stabilität, sondern um die Demut und den Mangel an Dünkel*).
 - »Zeichen der Erlösung« (Wundmale) – Diese Aufgabe versteht nur jemand, der am eigenen Leib diese »Wundmale« trägt, der für Christus und seine Kirche leiden kann oder bereits leidet (Auslachen, Nicht-Ernst-Nehmen, Verfolgung, Ausgrenzung, usw.). Diese »Zeichen« schmerzen, garantieren aber den Sieg, denn sie stammen vom Sieger. Daher scheint die Suche nach den verwachsenen Pfaden und

¹⁵ Johannes Paul II., *Redemptor hominis* 14.

¹⁶Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer am Internationalen Kongress zum 40. Jahrestag des Konzilsdekrets Ad gentes über die Missionstätigkeit der Kirche* (11. März 2006): AAS 98 (2006), S. 337; Franziskus, *Evangelium gaudium*, 30.

¹⁷ *Apog 2*, 14-42.

- Wegen unabdingbar, die an den Rand unserer Gesellschaft führen¹⁸: »Geht hinaus!«¹⁹ – und nicht: »Wartet, bis sie eines Tages kommen«.
- NEUE FORMEN – eine Wende zur direkten, oft persönlichen Verkündigung klarer und erlösender Inhalte anhand aller möglichen Mittel und Medien.
 - Die »blumigen« Ansprachen sind sicherlich gut für poetische Abende am Kamin. Die »verlorenen Schafe« brauchen jedoch dringend »Milch«, eine Verkündigung, eine Predigt, die nicht mit lauter Zitaten von namhaften Theologen überladen ist, sondern das Herz des Menschen kerygmatisch erreicht²⁰.
 - Es geht nicht darum, dass der Redner bei der Verkündigung glänzt und leuchtet, sondern dass die Augen der Zuhörer glänzen und leuchten, und ihr Herz brennt und voll Freude springt²¹.
 - Letztendlich geht es in der Neuevangelisierung um die Aktualisierung des »Erlebnisses der Erlösung«. Die ganze Tätigkeit des Evangelisators soll dazu führen, dass es zu Begegnung kommt – zwischen dem konkreten Menschen und dem lebendigen Christus. Begegnung mit Christus ist also das Ziel der Neuevangelisierung und der härteste Prüfstein ihrer Wirksamkeit. Es zählen die Menschen, die tatsächlich dem lebendigen Christus begegnet sind und sich mit ihm versöhnt haben!
 - NEUER EIFER – diesen Impuls kann man nicht studieren und erlernen, auch nicht bei den besten Kursen und Fortbildungen. Er ist ausschließlich die Frucht der realen Begegnung mit dem lebendigen Gott, welche den Menschen verwandelt. Selbst an dieser Stelle merkt man, wie stark die Neuevangelisierung mit der eigenen Spiritualität verbunden ist und nicht als ein Stück irgendeines Systems oder Programms fungiert. Sie bildet für die Christen einen wahren Lebens- und Überlebensstil und lässt sich nicht in den Rahmen irgendeiner Verkündigungstechnik oder Methodologie einsperren.
 - Bei der Problematik des Eifers droht den Christen immer ein Ausweichmanöver, wenn man die Schuld für die »Entchristianisierung« auf die anderen schieben will. Die schlimmste Folge dieses Denkens ist die Tatsache, dass die Christen selber dann das eifrige Gebet meiden, vor der radikalen Umkehr Angst bekommen und das Zeugnis des christlichen Lebens verweigern. Somit werden also die Voraussetzungen der Neuevangelisierung nicht erfüllt!
 - Man merkt sofort, dass die heutigen Christen in den Abendmalsaal zurückkehren müssen²², um neu den Heiligen Geist zu empfangen. Erst dann werden sie mutig hinausgehen und freimütig verkünden. Andernfalls reduzieren sie sich, auf dem

¹⁸ Franziskus, Predigt während der Chrisam-Messe, am Gründonnerstag, den 28. März 2013.

¹⁹ Mt 10, 5.

²⁰ Franziskus, *Evangelii gaudium*, 38; 135–159.

²¹ »Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (Apg 2, 37-38).

²² Jean-Luc Moens, Koordinator der Neuevangelisation in den europäischen Hauptstädten: »Ohne neues Pfingsten wird es keine Neuevangelisierung geben«, *Na czym poleganowaewangelizacja?*, in: P. Sowa, K. Kaproń OFM (Hg.), *Nowa Ewangelizacja – Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Wydawnictwo Przystanek Jezus 2012, S. 33.

Weg des Isolationismus, Legalismus, Ritualismus, Aktivismus, Klerikalismus, Skeptizismus, ja Autismus, zu einer gesellschaftlich unbedeutenden Gruppe mit bedrohlichen, sektiererischen Merkmalen.

- Die Jünger Jesu übten, nach dem Ereignis des Pfingsttages, die *Parrhesia* aus (eingedeutscht auch Parrhäsie). Dieser Begriff stammt aus dem Griechischen (παρρησία) und bedeutet »Redefreiheit« – Verkündigung mit Offenheit und Mut belebt mit Glauben, der den neuen Enthusiasmus und neuen Eifer weckt.
- NEUE METHODEN – diese müssen immer wieder revidiert und reflektiert werden, denn die Neuevangelisierung muss zu einem permanenten Prozess, zum Lebensstil werden. Die Methoden sollen folgende Faktoren berücksichtigen: Alter, Mentalität, Lebensstil, Erfahrung, Subkultur, Ausbildung, usw. Es geht selbstverständlich nicht um die Änderung der offenbaren Glaubenswahrheiten und Regeln, die unantastbar sind. Es geht aber um die Art ihrer Darstellung. Daher das Bemühen einer Suche nach geeigneter Sprache und Ausdrucksformen, welche die gegenwärtige Zeit und moderne Situation berücksichtigen.
- Die Methoden müssen, um wirksam zu werden, auch den Charakter und Kontext der evangelisierenden Personen berücksichtigen, ihre Fragen beantworten können, die Themen ihrer Lebensweise ernst- und wahrnehmen. Die Methoden sind aber nur dann gut, wenn sie das Ziel erreichen – eine wahre Begegnung der zu evangelisierenden Person mit dem lebendigen Christus, und nicht bloß mit der katechetisch-pädagogischen Information, einer Idee oder einer Geschichte.
- Die neuen Methoden sollen, um ihre faktische Rolle in der Neuevangelisierung erfüllen zu können, unbedingt auf zwei Momente des Evangelisierungsprozesses achten. Es handelt sich um die Verkündigung der Person Jesu Christi (Kerygma) und die Weitergabe des *Depositum Fidei* (Katechese):

»Im Unterschied zur ersten Verkündigung des Evangeliums, die zur Bekehrung geführt hat, verfolgt die Katechese in ihrer Eigenart vor allem das doppelte Ziel, den anfänglichen Glauben reifen zu lassen und den wahren Jünger Christi durch eine vertiefte und mehr systematische Kenntnis der Person und Botschaft unseres Herrn Jesus Christus weiterzubilden. In der katechetischen Praxis jedoch muss diese ideale Ordnung der Tatsache Rechnung tragen, dass oft die erste Evangelisierung noch nicht stattgefunden hat. Eine gewisse Anzahl von kurz nach der Geburt getauften Kindern kommt zur Pfarrkatechese, ohne irgendeine andere Einführung in den Glauben erhalten zu haben und ohne bisher irgendeine ausdrückliche und persönliche Bindung an Jesus Christus zu besitzen«²³.

Die Frage nach dem tatsächlich »Neuen« in der Evangelisierung supponiert auch die neuen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Etappen und Arten der Evangelisierung, die nicht irgendeinen Plan der »Eroberung« der Völker darstellt, sondern eine demütige Kontemplation des Herrn ist, der die Christen sendet und für diese Mission salbt. Der Heilige Geist, als Hauptautor der Neuevangelisierung, hilft auch in diesem Bereich mit zahlreichen Impulsen, die man systematisch in folgender Weise gruppieren kann:

²³ Johannes Paul II., *Catechesi tradendae*, 19.

- GEMEINSCHAFTLICHE EVANGELISATION: Geistliche und Laien wirken zusammen. Der eigentliche Seelsorger in der Neuevangelisierung ist die ganze Gemeinschaft der Kirche. Es evangelisiert immer die Kirche!
- EVANGELISATION MIT VOLLMACHT: Verkündigung und Zeichen – Mt 4, 23: »Er zog... lehrte ... verkündete das Evangelium ... heilte«. Erst wenn die Menschen, besonders die »verlorenen Schafe«, die Zeichen zu sehen bekommen, werden sie auch Fragen stellen und mit Interesse auf die Antworten warten.
- EVANGELISATION DER VERSÖHNUNG: Verkündigung der Frohen Botschaft durch die Menschen, die wiederversöhnt sind: Zuerst mit Gott durch die Begegnung mit Christus, dann untereinander, unter verschiedenen Kulturen, Völkern, Nationen, Gruppierungen, usw.
- VISUELLE EVANGELISIERUNG: Werbung, Internet, Printmedien, Audio, Video, TV²⁴.
- ÖKUMENISCHE EVANGELISATION: interkonfessionelle Bruderschaft – gemeinsames Zeugnis für Christus²⁵. Einheit im Glauben – eifrige Tätigkeit, um die gesamte Welt und Menschheit für die Zukunftsperspektive fit zu machen – für die Erlösung – für die Ewigkeit.

Das tatsächlich »Neue« im gesamten und immerwährenden Prozess der Evangelisierung führt uns zur theologischen und zugleich tief spirituellen Feststellung, dass es sich hier um eine besondere göttliche Befähigung handelt. Diese ist nichts anderes als sich von Gott »Beschenken lassen«. Diese Offenheit für Gott verlangt aber nach einer gelebten *communio personarum* mit ihm, dem Geber, und zugleich mit den anderen Menschen, denen wir dann, mit den von Gott empfangenen Gaben (Charismen), dienen können. Alle menschliche Fähigkeiten, auch die, welche man im Prozess der Neuevangelisierung nutzen kann, kommen also von Gott, sie sind eine besondere Begabung, ja Gnade. Diese Gnade muss also im komplexen Prozess eingeschaltet werden und den Vorrang genießen.

4. Primat der Gnade

Nicht oft genug kann man die Worte des Psalmisten wiederholen: »Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut« (Ps 127, 1). Besonders in den Ländern mit hoher wissenschaftlicher Kultur, mit technisierter Mentalität und hoher wirtschaftlichen Entwicklung, wo alles sorgfältig besprochen, geplant, untersucht und ökonomisiert wird, gerät der moderne Christ in die Versuchung, das Denken eines »Homo technicus« zu übernehmen und alles selbständig zu organisieren und nur auf die eigenen Kräfte zu zählen, um im Endeffekt in der hochentwickelten Einsamkeit sein Leben einzubüßen.

Diese Problematik ist auch der Kirche seit Jahrzehnten sehr gut bekannt; viele Päpste haben dies in ihren Apostolischen Schreiben zum Ausdruck gebracht als Warnung und zugleich Aufruf zu einem neuen Weg des Denkens und des Tuns:

²⁴ Franziskus, Kommunikation im Dienst einer authentischen Kultur der Begegnung, Botschaft zum Welttag der Kommunikation, am 23. Januar 2014.

²⁵ Johannes Paul II., *Ut unum sint*.

»Die Methoden der Evangelisierung sind sicher nützlich, doch können auch die am meisten vervollkommneten unter ihnen das verborgene Wirken des Heiligen Geistes nicht ersetzen. Ohne ihn richtet auch die geschickteste Vorbereitung des Verkündigers nichts aus. Die eingängigste Dialektik bleibt auf den Menschen wirkungslos ohne ihn. Ohne ihn erweisen sich auch die höchstentwickelten soziologischen und psychologischen Methoden als wert- und inhaltlos«²⁶.

Die Erkenntnis der Kirche in diesem Bereich mag ziemlich bitter ausfallen, aber sie ist doch realistisch und erinnert die heutigen Evangelisatoren daran, dass es nicht auf die technischen Methoden hinkommt, sondern die einzigartige Quelle dieser Mission muss immer wieder angepeilt werden, aus der die Kirche seit ihrem Anfang ihren Lebensstrom schöpft:

»Sich mit größerem Vertrauen in der vor uns liegenden Planung für eine Seelsorge einzusetzen, die dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet ganz Raum gibt, bedeutet ein wesentliches Prinzip der christlichen Lebensauffassung zu achten: der Vorrang der Gnade«²⁷.

Dem Pontifex war es durchaus bewusst, dass es eine Versuchung gibt, die seit jeher jeden geistlichen Weg und selbst das pastorale Wirken gefährdet: »Zu glauben, dass die Ergebnisse von unserem Machen und Planen abhängen«²⁸.

Gewiss sollen wir Menschen mit Gott zusammenwirken, unsere von ihm empfangenen Talente vermehren, denn nur durch die Vermehrung dürfen wir sie bewahren. Wer sie lediglich für sich bewahren will, der wird sie bitterlich verlieren²⁹. Die menschlichen Talente, Fähigkeiten, Begabungen sind also entscheidend wichtig für den Prozess der Neuevangelisierung:

»Aber wehe, wenn wir vergessen, dass wir ›ohne Christus nichts vollbringen können‹. Das Gebet lässt uns genau in dieser Wahrheit leben. Es erinnert uns beständig an den Primat Christi und im Verhältnis zu ihm an den Primat des inneren Lebens und der Heiligkeit. Muss man sich, wann immer dieses Prinzip nicht eingehalten wird, noch wundern, wenn die pastoralen Vorhaben auf ein Scheitern zusteuern und im Herzen ein entmutigendes Gefühl der Frustration zurücklassen? Dann machen wir die Erfahrung, die den Jüngern beim wunderbaren Fischfang zuteil wurde. Das Evangelium berichtet von dieser Episode: ›Wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen‹ (Lk 5,5). Das ist der Augenblick des Glaubens, des Gebets, des Dialogs mit Gott, um das Herz dem Strom der Gnade zu öffnen und dem Wort Christi zu gestatten, uns mit aller Kraft zu durchdringen: *Duc in altum!*«³⁰.

Auch wenn es immer wieder politische und theologische Versuche gibt, einen Kontrast oder sogar einen Antagonismus zwischen der institutionellen und charismatischen Dimension der Kirche festzustellen oder einzuführen, muss man mit Vertrauen auf die Erkenntnisse der Päpste feststellen, dass es solche Phänomene nicht gibt, ganz im Gegenteil. Die beiden Dimensionen bilden gleiche und wesentliche Elemente

²⁶ Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, 75.

²⁷ Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte*, 38.

²⁸ Ebd.

²⁹ Mt 25, 14-30.

³⁰ Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte*, 38.

der göttlichen Verfassung der Kirche, die Christus gegründet hat, denn beide Elemente bereichern das Mysterium Christi und sein Heilswerk³¹. Daher ist das Ziel der Neuevangelisierung tatsächlich die Umkehr des Menschen, d.h. sein Hineingehen in eine neue Wirklichkeit in und mit Christus (*Esse in Christo*). Diese Wandlung geschieht durch die Verkündigung der Frohen Botschaft vom Heilswerk Jesu (Kerygma) und durch ihre Annahme. Erst dann kann die Verwandlung der bisherigen, auch christlich geprägten Mentalität in den wahren evangelisatorischen Lebensstil erfolgen.

5. Beispiel des Kleopas und Petrus

Gewiss nicht wenige werden sagen: »Was kann ich machen? Nichts! Ich bin nur ein Tröpflein in der Wüste«. Das wäre eine Verkündigung der Niederlage – eine pure Kapitulation. Man kann aber auch umgekehrt sagen: »Was kann ich tun? Ich bin doch der Funke, und das alte Holz wartet bereits auf mich«. Daher scheint der Weg der Befreiung der Mission von der Verkündigung der trockenen Doktrin zugunsten der Verkündigung des Lebens in Jesus Christus als überlebensnotwendig. Der Evangelisator muss unbedingt ein Zeuge des Todes und der Auferstehung Christi sein, sonst bleibt er auf der Ebene eines Propagators von abstrakten Ideen, die er selbst nicht erlebt hat. Er reduziert sich dann zu einem bloßen Berichterstatter mit der »Fernsehnachrichten-Narration«. Er muss, um wirksam zu sein und treu dem Herrn zu bleiben, und das ist die absolute Voraussetzung für die Neuevangelisierung, eine Art der »Neugeburt« – »revival« erleben – eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes, gleichsam ein neues Pfingsten. Sonst folgt er dem traurigen und zusammengebrochenen, entmutigten und verängstigten Kleopas auf dem Weg nach Emmaus, anstatt die *Parrhesia* zu betreiben – die freimütige Verkündigung des Petrus nach dem Pfingsttag.

KLEOPAS (Emmaus) ↔ PETRUS (Pfingsten)

Kleopas gibt trockene Infos ↔ Petrus verkündet die Frohe Botschaft

Kleopas wiederholt die Worte der anderen ↔ Petrus legt das eigene Zeugnis ab

Kleopas verliert sich in seinem Denken ↔ Petrus ist sich dessen sicher, was er sagt

Kleopas trägt Enttäuschung in sich ↔ Petrus ruft mit Enthusiasmus

Kleopas ist ein Reporter ↔ Petrus ist ein Zeuge

6. Kontext

Beim Kontext der Neuevangelisierung muss man immer daran denken, dass der missionarische Prozess der Evangelisierung nicht dann endet, wenn die Menschen die Botschaft gehört und eine positive Antwort gegeben haben, sondern vielmehr erst dann, wenn die evangelisierten Personen bewusst in die Gemeinschaft der Gläubigen

³¹ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Weltkongresses der kirchlichen Bewegungen, am 27. Mai 1998.

hineingehen und imstande sind, ein volles, dauerhaftes, fruchtbares, christliches Leben zu führen³². Der christliche und zugleich evangelisatorische Lebensstil wird zum endgültigen Prüfstein des gesamten Missionswerkes.

»Es ist auch wahr, dass nicht wenige Menschen zugeben, innerlich Christus und seiner Botschaft verpflichtet zu sein; aber sie wollen es nicht im Sakrament sein, weil sie aufgrund ihrer Vorurteile oder der Schuld von Christen die wahre Natur der Kirche als Geheimnis des Glaubens und der Liebe nicht zu erfassen vermögen. Ich möchte diese Menschen ermutigen, sich Christus voll zu öffnen und sie daran erinnern, dass – wenn sie die Faszination Christi spüren – er selbst die Kirche als den ›Ort‹ gewollt hat, an dem man ihm tatsächlich begegnen kann. Gleichzeitig lade ich die Gläubigen und die christlichen Gemeinden ein, Christus mit ihrem neuen Leben glaubhaft zu bezeugen«³³.

Der Kontext der Neuevangelisierung muss natürlich auch die gesamte Gemeinschaft der Kirche berücksichtigen; sonst kann es passieren, dass die »verlorenen Schafe«, die nach dem Empfang des Kerygmas, nach der »Neugeburt« aus dem Heiligen Geist voller Freude, Eifer und Enthusiasmus in die Glaubensgemeinschaft zurück kommen und dort durch das Vorfinden der »alten« Zustände eine bittere Enttäuschung erleben:

»Sicher, jeder Bekehrte ist ein Geschenk auch an die Kirche und bedeutet für sie eine schwere Verantwortung; nicht nur, weil er im Katechumenat auf die Taufe vorbereitet und dann durch religiöse Unterweisung begleitet werden muss, sondern auch weil er, speziell als Erwachsener, mit neuer Energie die Begeisterung des Glaubens mitbringt und den Wunsch, in der Kirche selbst ein gelebtes Evangelium vorzufinden. Es wäre für ihn eine Enttäuschung, wenn er, der in die kirchliche Gemeinschaft eingetreten ist, dort ein müdes, freudloses, nicht erneuerungsbereites Leben anträfe. Wir können nicht die Bekehrung predigen, wenn wir uns nicht selbst jeden Tag bekehren«³⁴.

Diese Wirklichkeit beweist durchaus klar, dass die Mission der Kirche erst jetzt so richtig beginnt, »dass diese Sendung noch in den Anfängen steckt und dass wir uns mit allen Kräften für den Dienst an dieser Sendung einsetzen müssen«³⁵. Daher ist die Feststellung, dass die Länder der »alten Evangelisierung« immer noch »Missionsländer« sind, überhaupt nicht übertrieben, sondern bringt den geographischen Kontext der Neuevangelisierung bestens zum Ausdruck. Es wundert also überhaupt nicht, dass die Welt logischerweise weltlich ist. Es überrascht aber, dass die Christen, die Christus kennen, so ein schüchternes Zeugnis für ihn in dieser Welt abgeben. Nur eine systematische und strukturelle Arbeit kann diese Mentalität ändern, daher scheinen die zwei ersten Schritte des gesamten Kontexts der Neuevangelisierung als notwendig und unabdingbar:

³² G. Augustin, Wege zum Gelingen der Neuevangelisierung, in: G. Augustin und K. Krämer (Hg.), Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung, Freiburg i.Br. 2011, S. 141–168.

³³ Johannes Paul II., Redemptoris missio, 47.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 1.

- I. Bildung von spezialisierten Gruppen (Teams) der Neuevangelisierung. Aktivierung der Gemeinschaften, welche modellhaft die Ideen der Neuevangelisierung darstellen werden und neue Evangelisatoren ausbilden – formieren werden (Schulen der Neuevangelisierung).
- II. Umwertung der bisherigen Tätigkeiten (»Pastorale Umkehr« und missionarische Erneuerung)³⁶ der kirchlichen Gemeinschaften (Diözesen, Pfarreien). Ausstattung und Ausrüstung aller praktizierenden Katholiken mit den Werkzeugen, Fähigkeiten und dem Eifer des Zeugnisablegens.

Die brennende Sorge und das Bedürfnis der Neuevangelisierung hat heute nur ein Ziel: Begegnung mit dem Erlöser. Der Dienst an den Menschen, um ihm die Liebe Gottes zu offenbaren, der er in der Person Jesu Christi begegnen kann. Es ist höchste Zeit für das Engagement aller kirchlichen Kräfte in das große Werk der Neuevangelisierung. Keine Institution, Organisation, Gemeinschaft der Kirche darf sich von dem Auftrag: Die Person Jesu Christi den Menschen zu verkünden, dispensieren oder fernhalten! Dieser Missionsgedanke als Lebensstil müsste ein wesentliches Element der normalen, alltäglichen Seelsorge in den Pfarreien werden³⁷. Dazu braucht man neue Impulse, Hinweise, Anregungen, Umdenken und mutige Vorbilder, was natürlich gleichzeitig die Theologen, besonders im Bereich der praktischen Theologie und Pastoraltheologie, einerseits enorm herausfordert, andererseits frische Luft der Ermutigung gibt.

7. Impulse für die Pastoraltheologie

Nach der Erkenntnis der Päpste sind die bisherigen Mittel, Methoden, Projekte, Programme, Pastoralpläne, Theorien nicht mehr ausreichend³⁸. Es steht etwas Großartiges vor uns, was wir vielleicht erahnen, aber noch nicht richtig definieren oder umschreiben können:

»Wenn man die heutige Welt oberflächlich betrachtet, ist man nicht wenig betroffen von den negativen Tatsachen, die zum Pessimismus führen können. Aber dieses Gefühl ist nicht gerechtfertigt: wir glauben an Gott, den Vater und Herrn, an seine Güte und Barmherzigkeit. Unmittelbar vor Anbruch des dritten Jahrtausends der Erlösung ist Gott dabei, einen großen christlichen Frühling zu bereiten, dessen Morgenröte man schon ahnend erkennen kann«³⁹.

Daher erscheint es vonnöten auch im Bereich der Pastoraltheologie, welche die normative Seite der Lehre der Kirche in praktische Hinweise umsetzt, einige Wandlungen und Umwertungen vorzunehmen, um noch effizienter der Kirche und ihrem Werk der Neuevangelisierung helfen zu können.

³⁶ Diesen Begriff benutzte zum ersten Mal das »Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik« aus Aparecida im Jahr 2007, 370: »Die pastorale Umkehr unserer Gemeinschaften verlangt, von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen«.

³⁷ Johannes Paul II., *Redemptoris missio*, 83.

³⁸ Ebd., 37.

³⁹ Ebd., 86.

I. AKZENTVERSCHIEBUNG:

- in der ersten Verkündigung, vom Katechetischen ins Kerygmatische;
- im Engagement der Hirten, von der rein bewahrenden Pastoral auf missionarische Suche der »verlorenen Schafe« (Pastorale Umkehr – Aparecida 2007);
- im Verständnis der Pfarrei, von einer administrativen Einheit in ein Missionszentrum, das die Evangelisatoren ausbildet und permanent fortbildet;
- in ökonomischen Fragen, vom Erhalt der veralteten und ausgedehnten Strukturen⁴⁰ auf die Entwicklung der Mitarbeiter für die Neuevangelisierung hin.

II. AUFWERTUNG:

- Prozess der inneren Reife (Evangelisierung, Initiation, Katechese, permanente Formation);
- Rolle der Laien in der Neuevangelisierung als die wichtigsten Multiplikatoren des Kerygmas;
- Rolle der Exegese der Bibel neben der reinen soziologischen Erhebungen;
- Kirchliche Basisgruppen⁴¹ (Kleingruppen des Austausches, neue christliche Gemeinschaften und Bewegungen) als lebendige Werkzeuge der Evangelisierung⁴².

III. ENTWICKLUNG:

- Praxis der Evangelisierung im Alltag;
- Durchführung des Audits [Überprüfung] des bisherigen Missionsgebietes;
- Überleitung vom bloß traditionellen zum persönlichen Glauben;
- Methoden der modernen Verkündigung des Kerygmas;
- Strategien der Suche der »verlorenen Schafe« an den Peripherien der Gesellschaft;
- Bildung von Teams der Neuevangelisierung;
- Schaffung der sozio-ekklesiologischen Räume für die »Neugeborenen«.

IV. VERTIEFUNG:

- Reale Erfahrung Gottes, welche zum Lebenszeugnis befähigt;
- Kerygmatisch-evangelisatorische Spiritualität;
- Solidarität mit den Armen, sowohl im materiellen, als auch im geistigen und spirituellen Sinne;
- Beziehungen in den pastoralen Gremien (Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte, usw.), um die Dringlichkeit der Neuevangelisierung den Mandatsträgern näher zu bringen und sie für dieses Werk zu gewinnen;
- Eigene und gemeinsame pastorale Reflexion über Methoden, Strategien und Ziele der Neuevangelisierung.

⁴⁰ Benedikt XVI., Rede ans ZDK, am 24. 09. 2011 in Freiburg: »Ehrlicherweise müssen wir doch sagen, dass es bei uns einen Überhang an Strukturen gegenüber dem Geist gibt. Ich füge hinzu: Die eigentliche Krise der Kirche in der westlichen Welt ist eine Krise des Glaubens. Wenn wir nicht zu einer wirklichen Erneuerung des Glaubens finden, wird alle strukturelle Reform wirkungslos bleiben«.

⁴¹ Johannes Paul II., Redemptoris missio, 51; 72.

⁴² R. Bucher, Die »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« in der aktuellen Lage der katholischen Kirche, in: Ch. Hennecke und M. Samson-Ohlendorf (Hg.), Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe, Echter, Würzburg 2011, S. 57–76.

8. Fazit: Die alten Kirchen bemühen sich um die Neuevangelisierung!

Es klingt fast wie ein lustiges Wortspiel eines Kabarettisten, aber in Wirklichkeit beschreiben diese Worte die Realität eines inneren Kampfes der Kirchen und der kirchlichen Gemeinschaften des alten Kontinents um das Leben und zugleich das Überleben des gläubigen Volkes:

»Die Neigung, sich zu verschließen, kann in der Tat stark sein: Die alten Kirchen, die sich um die Neuevangelisierung bemühen, sind der Meinung, nunmehr Mission daheim betreiben zu sollen, und laufen Gefahr, dadurch, dass sie den Missionsinstituten, den Ordenskongregationen und den anderen Kirchen nur widerwillig die Berufe zugestehen, den Elan im Hinblick auf die nichtchristliche Welt zu bremsen. Aber wenn wir freigebig von dem Unseren geben, werden wir empfangen, und schon heute sind die jungen Kirchen, von denen viele eine wunderbare Blüte an Berufungen erleben, in der Lage Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen in die alten Kirchen zu entsenden«⁴³.

Es ist heute allen klar, dass es eine »christliche Gesellschaft«, die sich, trotz der vielen Schwächen, die das Menschliche immer kennzeichnen, ausdrücklich an die Werte des Evangeliums hielt, inzwischen nicht mehr gibt. Daher muss man sich heute mutig einer Situation stellen, die im Zusammenhang mit der Globalisierung und der neuen gegenseitigen Verflechtung von Völkern und Kulturen, die sie mit sich bringt, immer vielfältiger und anspruchsvoller wird. So müsste man den Aufruf von Johannes Paul II. zur *Neuevangelisierung* bekräftigend wiederholen, um darauf hinzuweisen, dass es unbedingt nötig ist, in uns wieder den Schwung des Anfangs dadurch zu entzünden, dass wir uns von dem glühenden Eifer der apostolischen Verkündigung, die auf Pfingsten folgte, mitreißen lassen⁴⁴. Es ist also notwendig, um zu überleben, dass wir uns den Lebensstil des Heiligen Paulus zu eigen machen: »*Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!*«⁴⁵.

⁴³ Johannes Paul II., *Redemptoris missio*, 85.

⁴⁴ Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte*, 40.

⁴⁵ 1 Kor 9, 16.

Ein priesterliches Opfer des Nachkriegsunrechts 1945 in der Tschechoslowakei: Christian Honsig aus Iglau

Prämonstratenser

* 12. Februar 1876 Iglau in Mähren (Böhmisch-Mährische Höhe)

† 07. Juni 1945 Iglau-Ranzern

Von Emil Valasek, Passau

Christian (Heinrich Johann) Honsig war Stadtpfarrer i. R. und Bischöflicher Rat. Er stammte aus einer angesehenen und wohlhabenden Mittelstand-Familie aus Iglau in Mähren im Bistum Brünn. Dies und seine Begabung, seine Fähigkeiten und Tugendhaftigkeit haben ihm zu seinem Aufstieg als Bischöflicher Rat im Bistum Brünn, leitender Ordensmann bei den Prämonstratensern von Prag-Strahow und großzügiger Arbeitgeber in Iglau verholfen. Sein Vater Heinrich war Metzger, Mutter Marie geb. Prakesch entstammte ebenfalls einer gut situierten Familie aus Iglau. Die Grundschule hat er in seiner Geburtsstadt Iglau besucht. Hier hat er auch im Schuljahr 1887–1888 sein Gymnasialstudium aufgenommen, das er mit dem Abitur (Matura) entweder in Krummau an der Moldau oder aber in Bergreichenstein in Böhmen im Jahre 1895 vollendet hatte. Die erste Angabe dürfte zuverlässiger sein. Die Verlegung nach Böhmen dürfte eventuell mit der familiären Herkunft seines Vaters Heinrich und die damit verbundenen Beziehungen in Verbindung stehen. Unmittelbar nach dem Abitur trat er in das Prämonstratenserkloster Strahow in Prag ein, wo er am 7. Oktober 1895 den Ordensnamen Christian bekam. Nach den feierlichen Ordensgelübden am 16. Mai 1900 wurde er am 17. Juli 1900 zum Priester geweiht. Seine Primizmesse hat er am 22. Juli 1900 in Iglau gefeiert.

Seine erste Seelsorge-Stelle als neugeweihter Priester trat er in Saaz an, wo er als Kaplan vom 15. September 1900 bis zum 30. Juni 1906 wirkte. Zum 30. September 1908 wurde er als Kaplan an der St. Jakobs-Kirche in Iglau ernannt, wobei er bis zum 15. September 1914 zugleich als Kooperator an der Iglauer St. Ignatius-Kirche wirkte. In den Jahren 1908–1918 war er ebenda Religionslehrer am deutschen Mädchenlyzeum und in den Kriegsjahren 1914–1918 Standorthilfsgeistlicher bei der Iglauer Garnisonseinheit. Am 1. November 1919 wurde er zum Stadtpfarrer an der St. Jakobs-Kirche in Iglau ernannt. 1921 wurde er Konsistorialrat und 1929 Bischöflicher Rat im Bistum Brünn. 1924 Vizedekan im Dekanat Iglau, Schulinspektor für das Fach röm.-kath. Religionsunterricht, Leiter des deutschen Zweiges der Marianischen Kongregation für Frauen und Mädchen (Immaculata) sowie für Männer (Annuntiatio BMV). Darüber oblag ihm die Vermögensverwaltung des kirchlichen Eigentums im ganzen Dekanat Iglau. Dazu gesellte sich eine un-
gemein rege Tätigkeit im deutschen katholischen Vereinsleben, als Mitglied im

Ständigen Ausschuss für die Katholikentage in der Tschechoslowakei, als Direktor des deutschen Katholikenrates und Obmann des katholischen Volksbundes u.v.m. Eine angemessene Antwort auf die Herausforderungen der dem Liberalismus und Säkularismus huldigenden Zeit nach dem Ersten Weltkrieg verlangte von einem engagierten Zeitgenossen Wachsamkeit, Opferbereitschaft, Klugheit und Gewissenhaftigkeit. Als Ausdruck der Anerkennung und Wertschätzung für seine pastoralen Bemühungen wurde er mit dem »annulo Ordinis decoratus« – mit dem Ordensring ausgezeichnet¹.

Iglau als größter Ort der Böhmisches-Mährischen Rumpffläche im Tal des Igelbachs hatte 1932 13.420 Deutsche von insgesamt 28.179 Einwohnern. In vielen Wirtschaftszweigen war der deutsche Anteil bis zur Wirtschaftskrise von 1929 sehr hoch; es hat ein deutsches Übergewicht gegeben. Aber bis 1938 gingen viele Unternehmungen von Deutschen an tschechische Eigentümer über. Ein Grund für den Rückgang des sudetendeutschen Potentials waren die den Deutschen verweigerten Staatsaufträge. Von 1933 bis 1936 gingen ihnen nur 18,1% der Staatsaufträge zu, was zu erheblichen Nationalitätenspannungen in der damaligen Tschechoslowakei führte. Bereits 1920 kam es in Iglau zu blutigen Ausschreitungen zwischen Deutschen und Tschechen mit zwei toten tschechoslowakischen Legionären und darauf folgenden, noch nie dagewesenen pogromartigen antideutschen Übergriffen, in deren Verlauf der Geistliche Ch. Honsig am Rücken schwer verletzt wurde, was ihm zeitlebens zu schaffen gab. Die folgenden 25 Jahre seines Lebens waren überschattet von gespannten Beziehungen zwischen dem deutschstämmigen Pfarrer und seinen tschechischen Pfarrangehörigen, von welchen er sich nicht angenommen und ungerecht verleumdet fühlte. Allerdings hat es für die Tschechen in seinem Pfarrsprengel fünf tschechische Kapläne gegeben. Die Sudetendeutschen sahen sich nach 1918 in der neu entstandenen Tschechoslowakei in ihrer Ethnie und Kultur aufgrund ihrer deutschen Herkunft abgelehnt und bedroht. Darum haben die meisten den Anschluss des Sudetenlandes an das Deutsche Reich am 29. September 1938 und die Ausrufung des Reichsprotectorates Böhmen und Mähren am 15. März 1939 begrüßt oder als persönliche Genugtuung empfunden². So durfte es auch bei Pfarrer Honsig gewesen sein, der 1920 dem

¹ *Catalogus Cleri Dioecesis Brunensis A. D. 1938*, 143 – 145 NM 194; *Katalog Královské kanonie premonstrátů na Strahově*. Jaro L. P. 1999 (*Katalog der Königlichen Prämonstratenser-Kanonie von Prag-Strahow*. Frühjahr A. D. 1999), pass; *Leichenprotokoll des Zentralfriedhofs Iglau*, Bd. 1917, Nr. 262, S. 33 (Honsig's Ahnen: Honsig-Prakesch); *Nekrologium sudetendeutscher und karpatendeutscher Priester, Diakone und Ordensbrüder*, (hrsg. vom Sudetendeutschen Priesterwerk, Brannenburg 2010) 110, 248; A. Vokáč, *Před Bohem se sejdeme!*«. P. Christian Heinrich Johann Honsig O.Praem., farář u sv. Jakuba v Jihlavě (Vor Gott treffen wir uns! P. Christian Heinrich Johann Honsig O.Praem., Pfarrer an St. Jakob in Iglau), *Manuskript* (2011) 154 Seiten, Anlage (D) 120, (F) 16 Seiten (vorhanden : CZ-11800 Praha/Prag – Prämonstratenserklöster Strahow, Strahovské nádvoří/Strahower Platz 1/132, Tel.-Archiv: 00420 233 10 7724; Iglau, Röm.-kath. Pfarramt von St.Jakob, CZ-58601 Jihlava, Lazebnická 1, Tel. 00420 576 303 142; Pfarramt St. Mariä Himmelfahrt, CZ-58601 Jihlava, Kosmákova 45, Tel. 00420 567 303 604); E. Valasek, Pfr. Christian Honsig O.Praem., in: *Theologisches. Katholische Monatsschrift* (Bonn), Jg. 44, Nr. 01/02, Januar/Februar 2014, Sp. 73–84.

² W. Benz, H. Graml, H. Weiß (Hrsg.), *Enzyklopädie des Nationalsozialismus* (München³ 1998) 541 f (Karlsbader Programm vom 24.4.1938), 754 f (Sudetendeutsche Partei SdP), 755 (Sudetenland), 844 f (Konrad Henlein).

Terror der tschechischen Chauvinisten wehrlos ausgesetzt und zum Freiwild der Straße wurde. 1938 und 1939 hat man an die Rückkehr zu den ruhigen und wohl geordneten Zuständen der einstigen k.u.k. Donaumonarchie gehofft, in der man eine glückliche und behütete Kinder- und Jugendzeit verlebt hatte. Adolf Hitlers (1889–1945) Aufstieg war bedingt durch eine einmalige historische Konstellation, als man den Sieg des Kommunismus fürchtete, wobei man weder an einen neuen Weltkrieg dachte, noch antisemitische Sprüche als eine ernste Bedrohung empfunden hatte. Sogar Winston Churchill (1874–1964) hatte 1933 die Wahl Hitlers zum deutschen Reichskanzler begrüßt, weil man darin eine Chance sah, den Machtanspruch des Kommunismus und der Sowjetunion zu begrenzen und einzudämmen. Von der bundesrepublikanischen Nachkriegsprominenz war der gefeierte evangelische Pastor Martin Niemöller (1892–1984) aus Berlin-Dahlem zur gleichen Zeit von Hitlers Person beeindruckt³. Die linksorientierte Schriftstellerin, Sozialistin, Pazifistin und politische Weggefährtin von Heinrich Böll (1917–1985), dem jugendlichen SS-Frontkämpfer Günter Grass (1927, polnisch-deutscher Abstammung) und dem Bundeskanzler Willy Brandt (1913–1992), Luise Rinser (1911–2002), hatte 1935 ein Loblied auf Hitler veröffentlicht und durfte weiterhin ungestört publizieren⁴. Mitglied der NSDAP war in seinen jungen Jahren auch der linke Schriftsteller, Philologe und gefeierte Rhetoriker Walter Jens (1923–2013). Der katholische Theologe Karl Eschweiler (1886–1936) trat in der Braunsberger Hochschule in Parteiuniform auf und sah im Nationalsozialismus eine »mächtige Fremdprophetie«⁵. Auch die in Pilsen geborene österreichische Schriftstellerin Gertrud Fussenegger (1912–2009) hat sich vom »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich am 11. März 1938 und dem Nationalsozialismus hinreißen lassen, wie aus ihren Veröffentlichungen im »Völkischen Beobachter« und Mitgliedschaft in der NSDAP zu entnehmen ist⁶. Der in Weipert geborene Wiener Erzbischof Theodor Kardinal Innitzer (1875–1955) erkannte nach dem »Anschluss« 1938 zunächst den Nationalsozialismus an; wurde deshalb vom Heiligen Stuhl als zu nachgiebig beurteilt. Der aus Luxemburg stammende Münsteraner Kirchenhistoriker Joseph Lortz (1887–1975) war Mitglied der NSDAP, was für die Franzosen überhaupt kein Hindernis war, um gegen seine Professur in Mainz (1950) Einspruch zu erheben. Nur der wirkungsvollste Vertreter der deutschen Staatstheorie, der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt (1888–1985) hat sich nach 1945 aus dem öffentlichen Leben zurückziehen müssen. All dies dürfte für die Menschen deutscher Zunge und Volkszugehörigkeit außerhalb des Deutschen Reiches, wie im Sudetenland, nicht ohne Wirkung bleiben. Dafür ist Pfarrer Honsig ein gutes Beispiel. Als größtes »Verbrechen« hat man ihm später zur Last gelegt, dass er nach

³ G. May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung (1933–1945)* / (Stein am Rhein 1991) 228, 364 f (Niemöller); / E. Valasek; M. Niemöller, in *Deutsche Tagespost* 1992, Nr. 12, 25. Jan., S. 16.

⁴ J. Sánchez de Murillo, *Luise Rinser. Ein Leben in Widersprüchen*, Frankfurt/M. 2011, pass.

⁵ T. Marschler, *Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9)*, Regensburg 2011, pass.

⁶ I. Scheidgen, *Gertrud Fussenegger. »Dichtung ist auch Wahrheitssuche*, in: *Die Tagespost* (Würzburg 2012, Nr. 54, 5. Mai, S. 10.

Auflösung der Tschechoslowakei seine Pfarrangehörigen auf der Kanzel mit dem Deutschen-Heil-Hitler-Gruß begrüßte, am 15. März 1939 am Pfarrhaus von St. Jakob in Iglau die Hakenkreuzfahne gehisst wurde und er ein »Gebet für den Führer« verfasste, das weite Verbreitung unter den deutschen Pfarrangehörigen fand.

Der publizierte Text lautet:

Gebet für den Führer

*In tiefster Not und größter Ratlosigkeit hast Du uns,
allmächtiger Gott, den Führer gesandt.*

*Ohne grauererregendes Massenmorden wusste er sein Volk zu einen,
die Zerstreuten zu sammeln und alle an das Herz des großen,
wiedererstandenen deutschen Vaterlandes zu führen.*

*Dank sei Dir, Allmächtiger, für all Deine Güte und Barmherzigkeit,
Dank für Alles, was Du durch unseren Führer zum Heile des Volkes und der
ganzen zivilisierten Menschheit vollbringen ließest.*

*Schütze, o Herr, auch weiterhin den Führer, gib stahlharte Kraft ihm,
dass er sein segensreiches Werk sieghaft zu Ende führe und seinem Volke,
ja allen Völkern Europas, den heiß ersehnten, wahren und aufrichtigen Frieden bringe
und für alle Zeiten festige!*

*Schütze und segne, o Herr, unseren Führer!
Schütze und segne, o Herr, unsere Heimat und unser Volk!⁷.*

Die unterbliebenen »grauererregenden Massenmorde« sind eine Anspielung auf derartige Untaten im bolschewistischen Russland nach der Oktoberrevolution 1917, was mit der Bitte um den »heiß ersehnten, wahren und aufrichtigen Frieden« in Verbindung gebracht wird. Bei der Wertung des »Gebetes« ist zu berücksichtigen, dass es noch zur Friedenszeit entstanden ist, als man die Warnung des Papstes (1939) Pius XII. (1876-1958) beherzigen konnte: »Nichts ist verloren mit dem Frieden, alles kann mit dem Krieg verloren werden!« Unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität der Rechtsordnung könnte man den Gebetstext nach 1945 als unklug bezeichnen, es handelte sich aber um keine Straftat und schon überhaupt nicht um ein todwürdiges Verbrechen.

Die Unterscheidung der Geister und die Suche nach der richtigen Orientierung waren nicht einfach. Auf der einen Seite hatte man in Deutschland den sozialen Frieden, die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die Einführung der allgemeinen Kranken- und Altersversicherung sowie das großzügige Reichskonkordat von 1933⁸ vorzuweisen gehabt, auf der anderen Seite haben die Rassengesetze, der unverhohlene Antisemitismus, die Euthanasiegesetze, die neuheidnische Ideologie sowie

⁷ Gebet für den Führer, in: I. Göth u. J. Jilch (Hrsg.), Iglauer Hausbuch. Ein beschauliches Lesebuch für alle Landsleute und Freunde unserer Heimat; Iglau 1939; 315.

⁸ E. Valasek, Gründe für das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933, in: Deutsche Tagespost (Würzburg) 1983, Nr. 27, 4., 5. März, S. 9, Sp. 1 f.

die Behinderung kirchlicher Verbandsarbeit beunruhigt und nachdenklich gemacht, was namentlich mit der Enzyklika »Mit brennender Sorge« von Papst (1922) Pius XI. (1857–1939) 1937 bekundet wurde. Dies dürfte auch bei Rat Honsig zur Ernüchterung, Enttäuschung, Desorientierung und seelischen Depression führen. 1941 – mit 65 Jahren – hat er auf sein Amt als Stadtpfarrer aus »gesundheitlichen Gründen« verzichtet und zog sich ins Abseits zurück – schwermütig, enttäuscht und mit dem Gefühl, verraten zu sein. Seine priesterliche Identität als Ordensmann stand aber niemals zur Disposition – im deutlichen Unterschied zu seinem einstigen Prämonstratenser-Mitbruder Isidor Bohdan Zahradník (1861–1926)⁹, der nach dem Ersten Weltkrieg mit etwa 150 anderen Priestern und Ordensleuten die römisch-katholische Kirche im nationalistischen Überschwang verlassen und andere Wege eingeschlagen haben¹⁰. Honsig ist aber unter widrigen politischen Umständen bei der treu gebliebenen Schar der Iglauer deutschen Katholiken – »pusillus grex« (verängstigte Herde) – als Hirte geblieben, wissend, dass es ums nackte Überleben geht.

Das Kriegsende hat ihn in der von den Prämonstratensern betreuten kleinen tschechischen Gemeinde Großchyschka bei Patzau ereilt, wohin er sich noch vor dem Frontübergang aus Iglau vorsichtshalber begeben hat. Der verhängnisvolle Entschluss zur freiwilligen Rückkehr nach Iglau nach dem reichsdeutschen Zusammenbruch und der tschechischen Machtübernahme im Mai 1945 war vermutlich von Unsicherheiten, Befürchtungen, Ahnungslosigkeit und einer falschen Einschätzung der Lage bestimmt. Die ratlosen tschechischen Ordensmitbrüder und Kapläne in Großchyschka waren zwischen zwei Alternativen hin- und hergerissen: Ihn entweder riskanter Weise zu verstecken oder zu überreden, sich eigenverantwortlich bei dem tschechischen revolutionären Nationalausschuss in Iglau zu melden in der Hoffnung auf eine faire Behandlung, Sicherheit und Schutz in einer bislang zivilisierten Gesellschaft. Bedauerlicherweise hatte man sich für die zweite Lösung entschieden. Sein zuständiger Ordensvorsteher, der Prämonstratenser-Abt (1942) von Prag-Strahow, Stanislaus Gottlob (Bohuslav) Jarolímek (1900–1951), der 1950 in einem inszenierten Schauprozess zu 20 Jahren Kerkerhaft zusammen mit anderen Repräsentanten der tschechischen röm.-kath. Hierarchie verurteilt worden ist, soll dazu später im vertrauten Kreis gesagt haben: »Warum hat man mir nichts gesagt? Ich hätte ihn versteckt!« Der pensionierte Pfarrer Honsig fuhr also mit dem Zug unbehelligt nach Iglau zurück und wurde sofort nach der Ankunft in das Sammellager für Deutsche und Kollaborateure in der Volksschule am Jakobsplatz überstellt, wo wehrlose Häftlinge der Willkür und Tyrannei der sadistischen Bewacher sowie dem Hunger, Schmutz, Gestank, Ekel und Ungeziefer von allen verlassen, rechts- und schutzlos ausgeliefert waren. Die nach draußen durch-

⁹ A. Klimek, Katolický kněz Isidor Bohdan Zahradník O.Praem. vyhlásil samostatný stát ČSR 28.10.1918 (Der katholische Priester Isidor Bohdan Zahradník O.Praem. hat den selbständigen Staat Tschechoslowakei proklamiert – telegraphisch – am 28.10.1918), in: Lidové noviny (Volkszeitung, Sonderbeilage zum 85. Gründungsjubiläum der Tschechoslowakei, 27.10.2003).

¹⁰ E. Valasek, Ergänzungen zu Seligpreisungen von Schwester Restituta Kafka und P. Jakob Kern, in: Der 13., römisch-katholische Zeitung (A-Kleinzell) Jg. 14, Nr. 11, 13. Nov. 1998, S. 22.

dringenden Schmerzensschreie der Gefolterten konnten normalerweise der umliegenden Öffentlichkeit im Zentrum der Stadt nicht verborgen bleiben. Am 7. Juni 1945 wurde er zusammen mit anderen achtzehn Landsleuten im Ranzerwald am Stadtrand von Iglau erschossen. Hier die Namen und Berufe der massenweise Erschossenen:

1. *Bischöflicher Rat Christian Honsig, Stadtpfarrer i. R.*
2. *Dipl.-Ing. Konrad Weigner, Baumeister*
3. *Emmanuel Lang, Baumeister*
4. *Konrad Augustin, Tapeziermeister*
5. *Franz Bruns, Trafikant (armamputiert)*
6. *Franz Howorka, Kreisamtsleiter der DAF (=Deutsche Arbeitsfront)*
7. *Josef Kestler, Bankbeamter*
8. *Leopold Mattl, Angestellter der Gestapo*
9. *Rudolf Mattl, Polizist*
10. *Franz Petschenka, Rechnungsführer der ehem. Gendarmerie*
11. *Ferdinand Piskorz, Kaufmann*
12. *Johann Laschka, Landwirt*
13. *Viktor Politzer, Polizist*
14. *Otto Rippl, Kaufmann*
15. *Johann Toscher, Polizist*
16. *Rudolf Köck, Malermeister*
17. *Fanta, Polizist*
18. *Roztomily, Arbeiter*
19. *Ruschitschka, Beruf unbekannt¹¹*

Vorher hat es ein von den Partisanen (bewaffnete Widerstandskämpfer im Hinterland) und Rotgardisten inszeniertes »Volksgerichtsverfahren« gegeben, das eine reine Farce war; eine geordnete polizeiliche und gerichtliche Untersuchung hat es nie gegeben. Da Honsig zur Hinrichtungsstätte selbständig nicht mehr gehen konnte, musste er von einigen jüngeren Mitgefangenen auf einer Holzkarre hingeschleppt werden. Der Abtransport hat sich in aller Öffentlichkeit im Schatten des Iglauer Rathauses abgespielt, dessen ureigene Aufgabe normalerweise darin besteht, für Recht und Ordnung im Gemeinwesen zu sorgen. Zu den wohl nicht gewählten Mitgliedern des dort residierenden revolutionären Nationalausschusses zählten u. a. auch Vertreter der christlichen Volkspartei. Vor der Hinrichtung mussten sich die Todeskandidaten noch das eigene Grab schaufeln. Die letzten Worte von Pfarrer Honsig waren: »Vor Gott werden wir uns wiedersehen« oder »Vor Gott sind wir alle gleich!« Mit diesem Ausdruck der Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue hauchte er

¹¹ Iggelland. Blätter der Heimatkunde der Iglauer Sprachinsel. Beilage des Mährischen Grenzboten Offizielles Nachrichtenblatt der Gemeinschaft Iglauer Sprachinsel e. V. (Verlag D-69436 Schönbrunn-Haag, Erlenweg 4), Folge 4, 7. Buch, Mai 1965: Pars pro toto (Einer für alle). Die Hinrichtung von 18 Landsleuten vor 20 Jahren am 7. Juni 1945, mitunter auch Bischöflicher Rat und Stadtpfarrer Christian Honsig O.Praem. H. Brinek, P. Ch. Honsig, in: ebd. Juni 2001, Nr. 6, 18.

seine Seele aus. »Pie Jesu Domine, dona ei(s) requiem« (Herr, schenke ihnen die ewige Ruhe). »In memoria aeterna erit justus, ab auditione mala non timebit« (Ewig denkt man an den Gerechten, er fürchtet sich nicht vor Verleumdung. Ps 112,6 f). »Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget eos tormentum mortis« (Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. Weish 3,1). »Veritas liberavit vos« (Die Wahrheit wird euch befreien. Joh 8,32). »Vice sis mitis« (Zum Dank sei gnädig).

Nur eine Woche vorher, am 30. Mai 1945, einem Fronleichnamstag (!), hat in der mährischen Hauptstadt der »Brünner Todesmarsch« mit ca. 25.000 bodenständigen brünner Bürgern deutscher Zunge stattgefunden, von denen ca. 800 in Pohrlitz in einem Massengrab liegen, da sie die Strapazen, Misshandlungen, Hunger und Durst bei quälender Hitze nicht mehr bis zur österreichischen Grenze ertragen konnten¹². Auf dem Iglauer Hauptfriedhof wurden noch im Frühjahr 1945 ca. 70 Todesopfer eines Sabotageangriffs von Partisanen auf einen deutschen Militärkonvoi beigesetzt, bald darauf folgten gestandene Iglauer Deutsch-Bürger, die nach der Kapitulation der deutschen Wehrmacht am 8. Mai 1945 aus Verzweiflung und Aussichtslosigkeit den Freitod wählten, u. a. auch der Neffe von Honsig, Schulinspektor Walter Göth, der am 9. Mai 1945 zunächst seine dreijährige Tochter, dann seine Ehefrau und sich selbst mit der Dienstpistole erschossen hat. Die verbrecherische »Befreiungstat« der selbsternannten »Gerechtigkeitsvollstrecker« wurde vermutlich nachher mit einem feuchtfrohlichen Umtrunk mit viel Alkohol in einer der umliegenden Gasthäuser an sein unrühmliches Ende gebracht, um das eigene Gewissen zu betäuben und verstummen zu lassen. Um die verscharrten Erschossenen wäre es still geblieben, wäre das Trinkwasser für Iglau und Umgebung durch Coli-Bakterien nicht kontaminiert worden. Eine Exhumierung der Leichen aus hygienischen Gründen wurde 1948 unumgänglich. Zeigefinger und Klopffzeichen Gottes! Eine Überführung der Leichen vom Ranzerwald und neue Inhumierung auf dem Friedhof von Ranzer in ein Massengrab hat in sechs oder sieben großen Kisten stattgefunden, wobei in jeder Holzkiste drei Tote übereinander gestapelt wurden¹³. Damit konnte man vor der Öffentlichkeit die hohe Zahl der Getöteten einfacher verschleiern. Das erschwert allerdings die heute wünschenswerte Identifizierung der Leichen, die nur durch eine kriminologische Expertise und Analyse möglich wäre, was bekanntlich ein Finanzproblem ist. Ein ähnliches horrendes Nachkriegsverbrechen an eingeborenen Sudetendeutschen hat zu Pfingsten (!) 1945 in der von Iglau ca. 15 km entfernten Gemeinde Dobrenz stattgefunden, wo man vermutlich fünfzehn Menschen im Alter zwischen 30

¹² E. Valasek, Erdacht von den Siegermächten – die Vertreibung der Deutschen. Zur sudetendeutschen Frage, in: Die Tagespost 2001, Nr. 22, 20. Febr., S. 12, Sp. 5; ders., Verbrechen als ganz legal erklärt. Zur Forderung nach Streichung der Beneš-Dekrete, in: Die Tagespost 2002, Nr. 49, 23. April, S. 12, wiederum in: Glaube und Heimat, Monatsschrift der Heimatvertriebenen und Freunde des Böhmerwaldes (Beilngries) 2002, Heft 8, Jg. 54, S. 94 f; ders., Was wissen wir über die Benesch-Dekrete? In: Der 13, römisch-katholische Zeitung 2002, Nr. 5, 13. Mai, S. 5.

¹³ J. Gersbach, Stadtpfarrer Honsig nicht im Massengrab beerdigt (vielmehr im Grab von Baron Dietrich auf dem Ranzerer Friedhof), in: Mährischer Grenzboten. Juli 2012, 62./164 Jg., Nr. 7, S. 5; ders., Die Toten vom Ranzerwald, in ebd., August/Sept. 2012, Nr. 8/9, S. 9.

und 60 Jahren auf bestialische Weise – angeblich mit Schaufeln und Hacken – erschlagen hatte. 1921 lebten im Vielvölkerstaat Tschechoslowakei ca. 3,3 Mill. Sudetendeutsche, 6,6 Mill. Tschechen und 2 Mill. Slowaken, also um mehr als 1 Mill. mehr Deutsche als Slowaken. Um dies zu vertuschen, hat man eine fiktive Nation der Tschechoslowaken künstlich geschaffen, die es nie gegeben hat. In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts war die bevorzugte Partei der Sudetendeutschen die Sozialdemokratie, allerdings wurden die Wahlbezirke so konstruiert, damit die Deutschen möglichst nie die Mehrheit bekommen. Im Zweiten Weltkrieg sind einige Hunderttausende von Sudetendeutschen an allen Fronten gefallen, während die Tschechen dank dem Protektoratspräsidenten Emil Hácha (1872–1945)¹⁴ vom Militärdienst befreit wurden. Bereits vor dem Frontübergang haben sich zahlreiche Sudetendeutsche ins Altreich abgesetzt. Nach dem Krieg wurden etwa 1 Mill. Sudetendeutsche legal abgeschoben (Nachkriegsangaben sehr ungenau), 1/2 Mill. wurde schon vorher (vor dem Potsdamer Protokoll) von »wilden Vertreibungen« betroffen, dabei wurden zwischen 10.000 bis 30.000 Menschen ermordet; die Zahl der Vermissten wird bis zehn Mal höher geschätzt¹⁵. Das geschah 1945/1946 nicht im Pol-Pot-Kambodscha mit »Killing fields« (mörderische Felder) oder Srebrenica auf dem Balkan, sondern ganz »legal« im Herzen Europas und vor den Augen der Weltöffentlichkeit. Alle diese abscheulichen Verbrechen gegen die Menschlichkeit wurden mit dem Präsidialdekret 115/1946 von dem aus dem Londoner Exil zurückgekehrten Eduard Benesch (1884–1948) am 8. Mai 1946 für legal (!) und damit straffrei erklärt¹⁶. Damit wurde bis heute eine strafrechtliche Ahndung etwa vor dem Europäischen Gerichtshof in Straßburg oder dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag unmöglich gemacht. Die bundesrepublikanische Politik hat sich damit abgefunden.

Der Lebenslauf von Rat Ch. Honsig war eng verbunden mit der Nationalitätenfrage und Volkstumskampf nach dem Ersten Weltkrieg in seiner angestammten Heimat. Er bekannte sich zeitlebens zum Deutschtum. Er war stolz auf die deutsche Kultur und historische Leistung. Darin sah er keinen Widerspruch zu seinen Verpflichtungen als römisch-katholischer Priester und Ordensmann. Seiner Berufung als Prämonstratenser hat er auch in einer gottfernen Zeit die Treue gehalten – bis zu seinem gewaltsamen Tod. Dieses abscheuliche Verbrechen ist in der jahrhundertealten Geschichte

¹⁴ J. Melichárek, *Tragédie presidenta Emila Hácha / Die Tragödie des Staatspräsidenten Emil Hácha, 1872–1945*, in *Špigl* 19.7.2001, Nr. 2, 11.

¹⁵ Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa: Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei, 2 Bde. (München 1984. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1957, Bd. IV/1, 2), bes. Bd. 2, Nr. 14, 52–57 (Iglauer Sprachinsel) Nr. 95 f, 433–438 (Iglau, Marsch zur österreichischen Grenze), Nr. 104, 489–491 (Iglauer Sprachinsel).

¹⁶ E. Beneš, Dekret presidenta republiky ze den 21. června 1945 o konfiskaci a urychleném rozdělení zemědělského majetku Němců, Madarů jakož i zrádců a nepřátel českého a slovenského národa: Sběrka zákonů a nařízení č. 12/1945 Sb. (Dekret des Präsidenten der Republik vom 21. Juni 1945 über die Enteignung und beschleunigte Verteilung des Grundeigentums von Deutschen, Ungarn sowie Feinden des tschechischen und slowakischen Volkes, in: Sammlung von Gesetzen und Verordnungen Nr. 12/1945 GS); ders., Zákon ze dne 8. května 1946 o správnosti jednání souvisícím s bojem o znovunabvtí svobody Čechů a Slováků (Gesetz vom 8. Mai 1946 über die Richtigkeit der Handlungen im Zusammenhang mit dem Kampf um die Wiedererlangung der Freiheit von Tschechen und Slowaken, in: ebd. Nr. 115/1946, §1).

Iglau¹⁷ ohne Beispiel und eine himmelschreiende Ungerechtigkeit¹⁸. Der gewaltsame Tod ist immer ein menschliches Drama, das eine große Bestürzung hinterlässt. Léon Bloy (1846–1917) nannte den Tod »das Tor der Demütigung«, weil er uns alles nimmt, auch den Leib. Der Lebensfaden wird dadurch brutal zerrissen. Man tritt ins Jenseits mit allem, was man ist und getan hat, wird mit dem Gericht Gottes konfrontiert, das wesentlich ein Gericht der Liebe ist, das den Sünder zu retten und den, der sein Recht verloren hat, gerecht zu machen trachtet. Der Tod als Begegnung mit Jesus Christus ist die Stunde der Wahrheit. Das Leben ist kostbar und man sollte an ihm festhalten und es schützen. Aber das Kostbarste ist die Wahrheit. Und die ist Jesus Christus. In den entscheidenden Fragen des Daseins kann einzig der Verweis auf Gott als Ursprung allen Seins und Tröster der Betrüben Halt und Trost für den Menschen bieten. Wie Jesus Erniedrigung, Demütigung, Schmach, Hass, Leid und Kreuz erduldet und wie er gerade dadurch zur Herrlichkeit erhöht wurde, das ist nicht nur beispielhaft für jeden Christen, es ruft auch jeden an, niemals zu verzagen, schwach und müde zu werden im Glauben. Das können wir von den uns Vorangegangenen lernen, die das Ufer der Ewigkeit – »status termini« – bereits erreicht haben. »Ich werde euch wiedersehen, dann wird euer Herz sich freuen und niemand nimmt euch eure Freude« (Joh 16,22). »Ultimum iudicium Deo reliquendum est« (das letzte Urteil steht Gott zu).

¹⁷ B. Bradáč, Jihlava (Iglau) (ebd. 1926); Z. Jaroš, Gotická Jihlava. Museum Vysočiny (Gotisches Iglau. Museum der Böhmisches-Mährischen Höhe, Jihlava/Iglau 1993) pass.; ders., Kostel sv. Jakuba v Jihlavě v datech (Die St. Jakobs-Kirche zu Iglau nach Daten, Jihlava/Iglau 1994) pass.; Z. Jaroš u. K. Křesadlo, Jihlava. Kulturně-historický průvodce městem (Iglau. Ein kultur-geschichtlicher Fremdenführer durch die Stadt, Jihlava/Iglau 1996) 37; Jihlava na starých pohlednicích (Iglau auf alten Ansichtskarten, Jihlava / Iglau) 80,86; O. Med SDB, Svatojakubské anály (Annalen der St. Jakobs-Kirche zu Iglau. Manuskript, Jihlava/Iglau 1964) 131 C f; Pfarrchronik; Documentorum Parochialia, Gedenkbuch (Kniha pamětní Tomus 1876–1941, vorhanden im Bezirksarchiv Iglau (Okresní archiv v Jihlavě), Sign. 33 A: Fonds des röm.-kath. Pfarramtes St. Jakob zu Iglau (Fond ř.-k. farní úřad u Sv. Jakuba v Jihlavě); Němeček u. J. Svačina, Turistický rádce po Jihlavsku a širším okolí (Jihlava/Iglau 1923) 21; D. Pecka, Starý profesor vzpomíná (Ein alter Professor erinnert sich, Praha/Prag 1996) 163–166; E. Pfohl, Ortslexikon Sudetenland (Nürnberg 1987, Neuauflage des Orientierungslexikons der Tschechoslowakischen Republik Reichenberg/ Liberec ³1932) 201 (Iglau); E. Schremmer, Reiseleiter Böhmisches Länder, Schatztruhe Europas. Europäische Landschaften Bd. 4, (Würzburg 1989) 168–171 (Iglau); J. Vybíhal u. V. Wodák, Jihlava pod hákovým křížem (Iglau unter dem Hakenkreuz, Jihlava/Iglau 2009) pass.; J. Vybíhal, Atentát na Hitlera v Jihlavě (Attentat auf Hitler in Iglau)? Jihlava/Iglau 2010 pass. (Hitler war auf Besuch in Brünn, nicht in Iglau); F. Wehrmann, Iglau lebt weiter. Ein Rechenschaftsbericht. Gemeinschaft Iglauer Sprachinsel (Rothenberg, Sonnenweg 4, Juni 1990) 62.

¹⁸ P. Drtina (1945–1948 Justizminister in Prag), Rede im Prager Lucerna-Saal über die Vertreibung der Sudetendeutschen (»Bei der sofort beginnenden Vertreibung der Deutschen auf alle nur mögliche Weise dürfen wir vor nichts zurückschrecken!«), in: Svobodné slovo (Freies Wort, Prag) 19.5.1945; A. Palán, Sudetští Němci se provinili tím, že byli Němci (Sudetendeutsche haben sich damit schuldig gemacht, weil sie Deutsche waren), in: Katolický týdeník (Katholisches Wochenblatt, Praha/Prag 9–15. April 2013, Jg. XXIV) 8; A. Pelikán SJ, Antwort auf die Frage nach der Aneignung deutschen Eigentums (Tschechen dürfen sich des deutschen Eigentums bedenkenlos bemächtigen als Entschädigung für die von den Deutschen verursachten Kriegsschäden), in: Rozsěvač (Sämman, katholisches Periodikum, Olomouc / Olmütz 1945); B. Stašek (Domherr in Prag-Wyschegrad, Christlich demokratischer Politiker, KZ-Häftling), Rede über die Behandlung der Deutschen; in: Lidová demokracie (Volksdemokratie, Presseorgan der Christlich-demokratischen Partei, Praha/Prag 24.6.1945: »Die Zeit der Abrechnung mit den Deutschen ist gekommen. Die Deutschen sind böse Menschen. Für sie gilt kein Gebot der Nächstenliebe!«); V. Vaško, Neumlčená. Kronika katolické církve v Českoslovesku po druhé světové válce, díl I (Die nicht Totgeschwiegene. Chronik der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg, Teil I, Praha/Prag 1990) 29–31. Rez.: E. Valasek, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, Bd. XIV, Königstein/Ts., Geiß – Nidda 1997) 175–177.

Christliche Kunst

Gérard-Henry Baudry: Handbuch der frühchristlichen Ikonographie. 1. bis 7. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2010, ISBN 978-3-451-32285-3, gebunden mit Schutzumschlag, 240 Seiten mit 300 farbigen, teils ganzseitigen Abbildungen sowie einigen Plänen, Bibliographie und Register, Format: 24,0 x 30,0 cm, 240 Seiten, € 78,-.

Das Christentum der ersten Jahrhunderte war für die europäische Kulturentwicklung von nachhaltiger Bedeutung. Bis heute sind die Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt durch die komplexe Symbolik der ersten Christen geprägt. Diese Auffassung vertritt der 1935 geborene Gérard-Henry Baudry in seinem »Handbuch der frühchristlichen Ikonographie«, das die Bedeutung des christlichen Kulturerbes der Spätantike für unsere Zeit vermitteln möchte. Baudry ist französischer Priester der Diözese Nantes, zudem Buchautor und Herausgeber. Bei der 17bändigen Enzyklopädie »Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain« (1948–2009) war er leitend tätig.

Der hier zu besprechende Band versteht sich als eine systematische Einführung in die Bedeutung frühchristlicher Symbole, die sich in patristischer Literatur, liturgischen Quellentexten und der bildenden Kunst der Spätantike finden. Gemäß seinem Anliegen als Handbuch bietet das Buch keinen chronologischen, sondern einen enzyklopädischen Überblick. Deshalb sind inhaltliche Überschneidungen in manchen Kapiteln unvermeidlich. Eine besondere Stärke sind die rund 300 Farbabbildungen in hervorragender Reproduktionsqualität, die Hauptwerke der frühchristlichen Bildkunst bis zum Ende der Kirchenväterzeit im 7. Jahrhundert zeigen. Der größte Teil der abgebildeten Werke stammt allerdings aus den westlichen Regionen des Christentums. Eine stärkere Berücksichtigung der byzantinischen Ikonographie hätte man sich gewünscht. Der Wert des Bandes als Gesamtschau der frühchristlichen Symbole ist dadurch aber nur unwesentlich gemindert, weil ostkirchliche Kirchenväter häufig zitiert werden.

In seiner Einleitung (S. 9–26) erläutert Baudry die historischen Grundlinien und thementrägenden Begriffe. Fast alle erhaltenen Darstellungen aus der Zeit vor dem »Toleranzedikt« von Mailand (313) entstanden als Grabmaldekoration für Katakomben und Nekropolen. Ihrer Funktion entsprechend zeigen die Wandmalereien und Sarkophagereliefs eine Ikonographie, die sich biblisch-allego-

risch auf Tod und Auferstehung bezieht. Die Künstler und Auftraggeber bevorzugten Heilssymbole, die im Katechumenenunterricht und in der Taufkatechese verwendet wurden. Erst nach der »Konstantinischen Wende« und durch die Förderung des Christentums durch die Familien der Kaiser im 4. Jahrhundert wurden Basiliken über Heiligengräbern und in unmittelbarer Nähe der Katakomben errichtet. Hinzu kamen Baptisterien mit soteriologischer Ikonographie. Dadurch erweiterte sich das motivische Spektrum zu komplexen, an Bibel, Liturgie und Predigt orientierten Bildprogrammen.

Die schriftlichen Quellen der drei ersten Jahrhunderte machen ausgiebigen Gebrauch von symbolischen Bildern. Sie bezeugen aber überraschenderweise kein Interesse an deren Veranschaulichung durch Kunst. Trotz dieser Zurückhaltung im kirchlichen Schrifttum und obwohl Bischöfe den Bildgebrauch aus Sorge vor heidnischem Götzendienst untersagten, verlangte das Volk aber nach Bildern, um Glauben, Frömmigkeit und Gebet auch ästhetisch zu bekunden. Seit dem 3. Jahrhundert sind allegorische Sinnbilder und biblische Szenen belegt. Als visuelle Heilssymbole drückten sie die Hoffnung der Christen aus.

Das griechische Wort »symbolon« bezeichnete in der Antike das bei Vertragsverhandlungen in zwei Teile gebrochene Objekt, das Vertragspartnern fortan als Erkennungszeichen ihrer Vereinbarung diente. In einem allgemeinen Sinn bedeutete »symbolon« das Erkennungszeichen zur Identifizierung einer Person, so Baudry. Das zugrundeliegende Verb »syballein« (wörtlich »zusammenwerfen«) bezog sich auf die Beziehung zweier Personen bzw. Dinge. In diesem Sinne galt das frühkirchliche Glaubenssymbol, z. B. das »Apostolische Symbolum«, als offizielles Glaubensbekenntnis und zugleich als Erkennungszeichen christlicher Verbundenheit. Die frühchristliche Literatur benutzte den Begriff »Symbol« für Dinge oder Personen, die über sich selbst hinausweisen und eine andere, meist übernatürliche Realität repräsentieren. Das Christentum entwickelte geradezu eine Kultur des Symbols, betont Baudry, was für eine Glaubenslehre typisch ist, die göttlich-transzendente Mysterien verkündet. Treffend formulierte der hl. Cyrill, Patriarch von Alexandrien († 444): »Da die Eigenschaften und die Besonderheiten des Göttlichen ebenso schwer zu beschreiben wie zu erklären sind, ... können wir das Göttliche nur mittels Figuren und Bildern, so sprechend wie möglich, und wie in einem Spiegel oder dank symbolischer Wunder kennenlernen.«

Der reich illustrierte Band von Baudry umfasst acht Kapitel, die ein Anhang mit Ortsregister (»Verzeichnis der Abbildungen nach Standorten«), Bibliographie, Anmerkungen und Sachregister (»Register der Symbole«) beschließen. Der umfangreiche Stoff gliedert sich in acht Symbolgruppen: Christus-Symbole; Buchstaben, Zahlen und geometrischen Figuren; Natursymbolik; Symbole aus dem kulturellen Umfeld; alttestamentliche Typologie; theologische Bedeutung des Lebens Jesu; Sinnbilder der Kirche, Symbolik in Kirchenbau und Ritus; eschatologische Symbole.

Bereits im 3. Jahrhundert zeigen Sarkophagreliefs das »Christogramm« (»Chrismon«), wie das erste Kapitel darlegt. Infolge der Vorliebe Kaiser Konstantins für das Monogramm Christi war das Symbol im 4. Jahrhundert auch auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs verbreitet, oftmals flankiert von den Buchstaben Alpha und Omega. »Gegenstand höchsten Ruhmes ist das Kreuz«, verkündete Bischof Cyrill von Jerusalem († 387) in seiner Taufkatechese. Gleichwohl entstanden szenische Darstellungen der Kreuzigung Christi erst nach 430. Etwa hundert Jahre zuvor hatte Kaiser Konstantin die Kreuzigung als Todesstrafe verboten. In der spätantiken Gesellschaft löste das Kreuz seitdem keine negativen Assoziationen mehr aus. Dagegen war das historische Kreuz in den ersten Jahrhunderten nicht als Marterinstrument dargestellt worden. Die Christen jener Frühzeit bevorzugten vielmehr symbolische Bilder mit soteriologischem Bezug zur Auferstehung.

Das metaphorische Bild des Guten Hirten verdankt sich einerseits den biblischen, von patristische Autoren oft zitierten Hirtenworten und andererseits den heidnischen, in der römischen Malerei dargestellten Hirtenszenen (Hermes Kriophoros, der einen Widder auf der Schulter trägt) als Sinnbild für die Harmonie der Welt und des jenseitigen Glücks der Seligen. Während sich das Lamm (»Agnus Dei«) ausschließlich aus biblischen Quellen ableitet, geht der Fisch auf ein Akrostichon zurück, das die Initialen einer Glaubensformel aus fünf Wörtern bildet (»ICHTHYS«, »Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser«). Zur Zeit der Christenverfolgungen, als die griechische Sprache Weltsprache war, galt das Symbol des Ichthys als Erkennungszeichen unter den Gläubigen. In seinem Werk »Über die Taufe« bezog sich Tertullian (um 160–nach 220) auf dieses bedeutsame Symbol: »Wir aber, die Fischlein, gemäß unserem Ichthys, Jesus Christus, werden im Wasser (der Taufe) geboren, und uns ist nur dann wohl, wenn wir im Wasser bleiben.« Fische als Symbol der Neugetauften zeigen die Mosaiken des Taufbeckens in D emila (Al-

gerien). Die patristische Literatur und fr uchchristliche Kunst bezeichnete Christus auch als Lehrer und Philosoph (»traditio legis«) oder Arzt (»medicus«). Laktanz nannte Christus »doctor virtutis« (»Lehrer der Tugend«). Cyrill von Jerusalem rühmte ihn als »Arzt für Seele und Leib, er lässt die Geister gesunden. ... Wessen Seele wegen ihrer Sünden leidet, der hat in Christus einen Arzt.« Nach der Konstantinischen Wende entstanden zahlreiche Darstellungen Christi auf einem Thron (»Maiestas Domini«). Hier ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er formale Einflüsse des politischen Kaiserzeremoniells anerkennt, das Motiv im Grunde aber als Symbol der kosmischen Herrschaft Christi deutet. Das in Mosaiken seit dem 5. Jahrhundert gezeigte Motiv des leeren Thrones (»Hetoimasia«) bezeichnet den zugest uhten Thron Christi (Offb 22,1–4) und symbolisiert dessen unsichtbare Anwesenheit, die erwartete Parusie als Offenbarwerden des erhöheten Herrn in seiner Glorie.

Die Huldigung der Sterndeuter, die 432/40 das römische Triumphbogenmosaik in Santa Maria Maggiore darstellt, deutet der Verfasser als Abkehr von magischen und astrologischen Praktiken, die in der antiken Welt verbreitet waren. »Das junge Christentum geht ostentativ in Opposition, insistiert auf der Freiheit des Menschen und wendet sich gegen die Vorstellung eines unabwendbaren Schicksals, das angeblich in den Sternen steht. Auch dies ist Teil des »Neuartigen« am Christentum. Christus triumphiert über die dämonischen Mächte« (S. 178).

Als positives Fazit ist abschließend die Benutzerfreundlichkeit des Buches festzuhalten. Es ist ein Grundlagenwerk, dessen Autor eine immense Motivf ulle in übersichtlicher Darstellung verarbeitet hat. Profunde Sachkenntnis verbindet sich mit guter Lesbarkeit, denn der Text und seine Anmerkungen verzichten auf unnötige Quellenabk urzungen, sie dokumentieren auch keine komplizierten Forschungsdiskussionen.

Einige kritische Punkte seien aber erwähnt. Im Abschnitt »Hirsch« ist irrtümlich das romanische Apsismosaik der Kirche San Clemente in Rom abgebildet (S. 107, Abb. 3). Im vierten Kapitel (»Symbole aus dem kulturellen Umfeld«) behauptet der Autor die Existenz von Darstellungen des nimbierten Christus in Malerei und Mosaik des 2. Jahrhunderts, allerdings ohne Nachweis (S. 123). Auch in sonstigen Ausführungen hätte man sich mehr Präzision in der Angabe von Bild- und Textquellen gewünscht. Die Anmerkungen weisen nur selten auf weiterführende Literatur hin. Die Auswahlbibliographie enthält fast nur französisch- und italienischsprachige Titel, wobei deutsch- und englischsprachige Standardwerke kaum berücksichtigt

sind. Spezialisten empfiehlt sich der Band deshalb nur eingeschränkt als Nachschlagewerk, zumal bei Zitaten frühchristlicher Inschriften oder patristischer Autoren häufig die Quellenangabe fehlt. Man hätte sich gewünscht, dass der Autor das reiche Bildmaterial in seine Argumentationen einbezogen hätte. Zwischen Abbildungen und Text finden sich nur selten Bezüge, in der Einleitung fehlen sie ganz. Die Bildtexte lassen zuweilen die Datierung der Kunstwerke vermissen.

Diese Details beeinträchtigen aber nicht den positiven Gesamteindruck der Publikation, die einem breiten Leserkreis sehr zu empfehlen ist. Ihr Mehrwert besteht in der systematisch geordneten Gesamtschau. Baudry gibt eine gute Einführung in die faszinierende Ikonographie des frühen Christentums, die kulturell weit über ihre Entstehungszeit hinaus prägend wirkte. *Ralf van Bühren, Rom*

Homiletik

Josef Kreiml (Hg.), Katechesen zum Credo. Mit einem Geleitwort von Bischof Klaus Küng, (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 7), Regensburg: Friedrich Pustet 2014. 19,95 € (D). ISBN: 978-3-7917-2580-2; eISBN: 978-3-7917-7036-9 (PDF).

Man kann nicht gerade von einem Mangel an Glaubensbüchern sprechen.¹ Woran es weitgehend fehlt, ist die Kunst, den Glauben in seiner Fülle so zur Sprache zu bringen, dass er verständlich, begründet und einladend wirkt. Zwölf Autorinnen und Autoren haben in der St. Pöltener Franziskanerkirche im »Jahr des Glaubens« 2013/14 entlang der Artikel des Glaubensbekenntnisses katechetische Vorträge gehalten, die auch im Radio ausgestrahlt wurden und einen breiten Anklang gefunden haben. Hier sind sie gesammelt. Bewusst hat man dafür unterschiedliche Personen ausgewählt, welche die verschiedenen Stände, Geschlechter, Ämter und Aufgaben in der Kirche repräsentieren, wenn auch mit einem Schwergewicht auf Leitungs- und Lehrämter. So ist der Band als vielstimmige »*redditio symboli*« des Glaubenslichtes in vielfacher Brechung entstanden. Alle eint jedoch der wissenschaftlich-argumentative Zugang, der einen »*intellectus fidei*« für ein breiteres Publikum sucht, ohne sich in Einzelfragen zu verlieren. Das Buch belegt, dass eine zeitgemäße Formulierung des Glaubens keineswegs Abstriche an den einzelnen Glaubensaussagen zu machen hat, und dafür darf man allen Autorinnen und Autoren Dank aussprechen.

Programmatisch, kenntnisreich und ausgewogen führt der St. Pöltener Fundamentaltheologe Josef Kreiml in die Reihe der Katechesen mit einer Hinführung zum Glaubensverständnis, Glaubensakt und Glaubensbekenntnis ein. Gut nachvollziehbar erläutert er etwa das Verhältnis von Du- und Dass-Glaube, die Anliegen des »Jahr des Glaubens« und dann vor allem den geschichtlichen Hintergrund und die Bedeutung der beiden heute gebräuchlichen Glaubensbekenntnisse, des der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel und des »Apostolicum« – ein regelrechter kleiner Traktat und ein Meisterstück. Der St. Pöltener Diözesanbischof Klaus Küng stellt in seiner Katechese zu »Ich glaube an Gott, meinen (sic!) Vater und Schöpfer«, seine breiten philosophisch-theologischen Kenntnisse unter Beweis. In einer warmen Verkündigungssprache schlägt er den großen Bogen der Heilsgeschichte von der Schöpfung, deren Begriff er vor dem Anspruch der Naturwissenschaft klärt, über Sündenfall, Inkarnation, Erlösung und kirchlich-sakramentales Leben. Ludwig Juza, österreichischer Regionalvikar des »Opus Dei«, stellt das zentrale christologische Kerygma des Glaubensbekenntnisses vor und verteidigt es angesichts seiner Infragestellungen. Dabei erinnert er auch an das »Credo des Gottesvolkes« von Papst Paul VI., das schon 1967 gegen aktuelle Verkürzungen des christologischen Bekenntnisses den ganzen Glauben der Kirche bekräftigte. Präzise entfaltet er seine Gedanken anhand des Jesus- und des Christusnamens sowie der Titel »Sohn Gottes« und *kyrios*. In praktischen Perspektiven zeigt sich, dass der Glaube an Gottheit und Menschheit Jesu keineswegs ersetzbar ist und dass ihm die Haltung von Anbetung und Betrachtung entsprechen. Allenfalls eine kleine Bemerkung zum leibhaften Realismus der Jungfrauengeburt hätte noch gut getan.

Der Salzburger Erzbischof und Franziskaner Franz Lackner meditiert über das Weihnachtsgeheimnis – heilsgeschichtlich und gleichzeitig mit philosophischem Hintergrund. Dabei macht er sich die Auffassung des Duns Scotus zu eigen, dass die Inkarnation nicht von der Sünde des Menschen abhängt. Abt Columban Luser des Stiftes Göttweig schließt daran seine Überlegungen zum »*mysterium crucis*« an. Er möchte das Kreuz Christi aus einer trinitarischen communio-Theologie im Anschluss an Gisbert Greshake und Hans Urs von Balthasar heraus erschließen: Der Gott der Liebe hält sein Ja zum Menschen auch angesichts der Verweigerung des Menschen in der Sünde durch. Im Dunkel des Kreuzes geht der Sohn Gottes »in eine Erfahrung hinein, die Ausdruck der äußersten Beziehungslosigkeit ist« (80). Das ist tiefgründig, doch

trotz der großen Theologennamen bleibt die Skepsis, ob diese spezielle Auslegung der Stellvertretung tatsächlich dem biblischen Befund und dem christologischen Dogma gerecht wird. Die Ordensschwester Michaela Gehart entwickelt eine persönlich gehaltene, lebensnahe Auslegung von descensus und Auferstehung Christi. Auch sie folgt für den Abstieg Jesu in das Reich des Todes von Balhasar sowie Karl Rahner und Joseph Ratzinger. Rahners kurz zitierte Überlegungen zur Hoffnung, »dass Gott am Ende alle rettet« (89), überzeugt freilich nicht; der »Rettungsgriff« Jesu gegenüber dem Schuld und Tod verfallenen Menschen erwartet die Mitwirkung des Menschen, ohne die er nicht gerettet wird. Sehr schön und einladend sind dagegen wiederum Geharts pastoral gehaltene Darlegungen zur Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung für das eigene Leben.

Josef Kreiml, der Herausgeber des Bandes, ist auch mit einer eigenen Katechese zur Himmelfahrt Christi vertreten, in der die gleichen Tugenden wie in der Einleitung zu Tage treten. Er legt dar, dass darin kein Abschied geschieht, sondern »die endgültige Form der Anwesenheit Christi in der Welt« (107). Der Zisterzienser und Liturgiker in Heiligenkreuz Bernhard Vošický widmet seine Überlegungen zu Endzeit und Apokalypse der Wiederkunft Christi, in denen sich anschauliche Darlegung des Glaubens und persönliche Bekenntnisse schön ergänzen. Allenfalls wird man auch hier fragen, ob die heute gerne gebrauchte Deutung des persönlichen Gerichtes als eigener Akt des Menschen, der »bewusst, freiwillig und entschieden Gottes erlösende Liebe abweisen« will (119), die volle biblische, dogmatische und nicht zuletzt liturgische Tradition wiedergibt. Der bekannte Heiligenkreuzer Dogmatiker Karl Josef Wallner erläutert Wesen und Wirken des Heiligen Geistes. Geschickt bezieht er die Aussagen »Lebensspender«, »hervorgehen« und »der gesprochen hat durch die Propheten« auf menschliche Grundbefindlichkeiten wie die Spannung zwischen einem biologischen bios und einer personalen zoe oder die zwischen Idealisierung und Verleiblichung.

Christoph Kardinal Schönborn hat die Aufgabe übernommen, den Kirchenartikel anhand des Kirchenbildes von »Lumen gentium« zu entfalten. Er tut dies synchron, diachron und eschatologisch. Bei allem spürt man ihm die große Vertrautheit mit dem Text ebenso wie mit dem Geist dieser Konstitution an. Er weiß um die Spannungspole der Ekklesiologie (sichtbare und unsichtbare Kirche, das »subsistit« und die Ökumene, geschichtliche Kirche und eschatologische Vollendung) und hebt den Willen des letzten Konzils hervor, zwischen ihnen zu vermitteln und sie zu integrieren – bis heute ein weg-

weisendes Programm. Mit viel pastoralem Sinn stellt sich der St. Pöltener Regens und Weihbischof Anton Leichtfried dem nicht ganz leicht zu vermittelnden Thema von Sünde und Vergebung und führt dabei auch Gedichte, Liedtexte und seelsorgliche Erfahrungen an. Dadurch bleiben seine Worte sehr lebensnah und im besten Sinn bodenständig und öffnen für vergessene Dimensionen der Existenz, die nun natürlich auch noch stärker theologisch-begrifflich zu klären wären.

Ein Glanzstück stellt zweifellos der Beitrag von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz zu »Unsere Auferstehung: Hoffnung auf Ewigkeit« dar. Reich schöpft sie aus Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Theologie, und immer deutlicher zeichnet sich ab, wie anders die christliche Hoffnung an der Schwelle des Todes ist als vieles, was außerhalb des Christentums die Vorstellungen vom Weiterleben der Toten prägt: »Einerseits werden sie verehrt und in der Nähe behalten, aber andererseits tabuisiert und ferngehalten« (156). So ist das eigentliche novum die Auferstehung des Fleisches und die Leiblichkeit der Auferstehung. In einem abschließenden Rückblick auf das »Jahr des Glaubens« beantwortet wiederum Bischof Klaus Küng die Frage »Was heißt Glauben?« Dabei ist ihm eine kleine Summe der Lebensbedeutung des Glaubens gelungen. Wenn er im Ausblick auf die Bedeutung der »Verbindung zwischen Glaube und Dekalog« (177) hinweist, so hat man fast den Eindruck, hier deute sich eine weitere Katechese-reihe zur ethischen Dimension des Christentums an. Zu wünschen wäre es gewiss!

Andreas Wollbold, München

¹ Der Rezensent hat sich selbst jüngst in diesem genre versucht: Andreas Wollbold, Die versunkene Kathedrale. Den christlichen Glauben neu entdecken, Illertissen: Media Maria 2013; ders., Licht für meine Pfade. Das christliche Leben neu wagen, Illertissen: Media Maria 2014.

Sakramententheologie

Rudolf Voderholzer (Hg.), *Zur Seelsorge wieder-verheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger / Benedikt XVI., (Römische Texte und Studien, hg. von Gerhard Kardinal Müller, Bd. 6), Echter Verlag, Würzburg 2014, 116 S., ISBN: 978-3-429-03760-4, € 9,90.*

Der vorliegende – vom Bischof von Regensburg und Mitglied der Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebene – Band will für Bischöfe und

Priester eine Hilfe in der schwierigen Frage des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen in der Seelsorge sein. In seinem »Geleitwort« (7–9) nimmt der Herausgeber Bezug auf die außerordentliche Bischofssynode vom Oktober 2014, die dem Thema »Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung« gewidmet war. In der Tat könne man – so Bischof Voderholzer – von einer »Krise von Ehe und Familie« sprechen. Insbesondere »das christliche Bild dieser Keimzelle von Kirche und Gesellschaft sieht sich seit vielen Jahren dem Unverständnis und der Kritik vieler Menschen ausgesetzt« (7). Die Frage nach dem Umgang der Kirche mit wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen muss – so der Bischof – »im Gesamtzusammenhang der Herausforderungen des christlichen Ehe- und Sakramentenverständnisses gesehen werden« (8). Im Hinblick auf den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener hat sich das Lehramt der Kirche wiederholt geäußert. Es scheint angebracht, in der gegenwärtigen Diskussion die Beiträge des Bandes »Congregazione per la dottrina della fede, Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi« (Città del Vaticano 1998) in Erinnerung zu bringen und »damit der Gefahr vorzubeugen, hinter bereits gewonnene Einsichten und Erkenntnisse zurückzufallen« (8).

Der vorliegende Band enthält – erstmals in deutscher Übersetzung – die Beiträge dieser 1998 erschienenen Publikation: drei lehramtliche Texte, fünf darauf bezogene Kommentare und Studien ausgewiesener Experten sowie die »Einleitung« von Joseph Kardinal Ratzinger, dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation (13–31). Die »Einleitung« Kardinal Ratzingers wurde – mit Genehmigung des emeritierten Papstes Benedikt XVI. – vorab bereits in der »Tagespost« vom 6. September 2014 (S. 12–15) unter dem Titel »Nur das Wahre kann auch pastoral sein« abgedruckt. Kardinal Ratzinger hat in seiner »Einleitung« (1998) u. a. Folgende Aussagen gemacht: »Epikie und Aequitas canonica sind im Bereich menschlicher und rein kirchlicher Normen von großer Bedeutung, können aber nicht im Bereich von Normen angewandt werden, über die die Kirche keine Verfügungsgewalt hat. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist eine dieser Normen, die auf den Herrn selbst zurückgehen und daher als Normen göttlichen Rechts bezeichnet werden. Die Kirche kann auch nicht pastorale Praktiken – etwa in der Sakramentenpastoral – gutheißen, die dem eindeutigen Gebot des Herrn widersprechen. Mit anderen Worten: Wenn die vorausgehende Ehe von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen gültig war, kann ihre neue Verbindung

unter keinen Umständen als rechtmäßig betrachtet werden, daher ist ein Sakramentenempfang aus inneren Gründen nicht möglich. Das Gewissen des einzelnen ist ausnahmslos an diese Norm gebunden« (28). An anderer Stelle schreibt Kardinal Ratzinger: »Weiterer gründlicher Studien bedarf allerdings die Frage, ob ungläubige Christen – Getaufte, die nicht oder nicht mehr an Gott glauben – wirklich eine sakramentale Ehe schließen können. Mit anderen Worten: Es ist zu klären, ob wirklich jede Ehe zwischen zwei Getauften ipso facto eine sakramentale Ehe ist. [...] Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt« (30).

Grundlage der von Bischof Voderholzer herausgegebenen Textsammlung sind das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994« (35–40) sowie die Äußerungen Papst Johannes Pauls II. in seinem Schreiben »Familiaris consortio« (Nr. 84) über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22. November 1981 (41 f) und seine »Überlegungen zur Seelsorge für die wiederverheirateten Geschiedenen. Ansprache während der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie am 25. Januar 1997« (43–46).

Die Publikation nennt wesentliche Argumente zu den entscheidenden Überlegungen hinsichtlich der Seelsorge wiederverheirateter geschiedener Gläubiger. Lösungsvorschläge, wie z. B. die Anwendung der Epikie oder die Anerkennung der Gewissensentscheidung der Einzelnen, werden aus theologischer und kirchenrechtlicher Sicht auf ihre Anwendbarkeit hin geprüft. Ebenso wird die Praxis der Alten Kirche beleuchtet. Der Band enthält folgende Kommentare und Studien: Dionigi Kardinal Tettamanzi, damals Erzbischof von Genua, »Treue in der Wahrheit« (1994), S. 49–56; Mario Francesco Pompedda, damals Dekan der Rota Romana, »Kirchenrechtliche Problematiken« (1994), S. 57–62; Angel Rodríguez Luno, »Die Epikie in der Pastoral für wiederverheiratete geschiedene Gläubige« (1997), S. 63–74; Piero Giorgio Marcuzzi SDB, »Die Anwendung von Aequitas und Epikeia auf die Inhalte des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. September 1994« (1997), S. 75–85, und Gilles Pelland SJ, »Die Praxis der frühen Kirche hinsichtlich der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen«, S. 87–116. Die Texte der Publikation von 1998 sind in den gegenwärtigen Debatten nach wie vor aktuell. Es

handelt sich dabei um gewichtige Stimmen des kirchlichen Lehramtes und hoher theologischer Autoritäten.

Da es – so Bischof Voderholzer – bei den Debatten über den Umgang mit wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen um das »Herz des kirchlichen Lebens« geht, sei es verständlich, dass diese Gespräche oft sehr emotional geführt werden. Die vorliegende Textsammlung soll einer »Versachlichung der Debatte« dienen. Die »Theologie des

Leibes« des inzwischen heiliggesprochenen Papstes Johannes Paul II. und die damit zusammenhängenden ehetheologischen Einsichten sind noch lange nicht hinreichend rezipiert. Der Sammelband präsentiert überaus wichtige theologische und pastorale Gesichtspunkte. Wer sich an Gesprächen zum Thema qualifiziert beteiligen will, sollte auf jeden Fall diese Publikation zu Rate ziehen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

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

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

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

E-Mail: stickel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Josef Bordat, Rubensstraße 78, D-12157 Berlin

Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg,

peter.bruns@uni-bamberg.de

Privatdozent Dr. theol. habil. Artur Zuk, Enkering - Hauptstr. 31, D-85125 Kinding

Prof. Dr. Walter Hoeres, Schönbornstraße 47, D-60437 Frankfurt am Main

Dr. Emil Valasek, Kühberg 9, 94032 Passau-Innstadt