

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Álvarez de Asturias, Nicolás: <i>Das Konzil von Trient und die Unauflöslichkeit der Ehe. Hermeneutische Überlegungen zur Reichweite seiner Lehraussagen</i>	81–101
Ambros, Matthias: <i>Hat der Papst die Mafia exkommuniziert?</i>	45–57
Hirsch, Andreas: <i>Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk</i>	118–133
Kobylński, Andrzej: <i>Die globale Pentekostalisierung des Christentums</i>	198–214
Kreiml, Josef: <i>Der Diakon</i>	134–141
Müller, Helmut: <i>Evangelisierung damals und heute</i>	142–153
Nebel, Johannes: <i>Das Herz des Erlösers als Quelle liturgischer Gestalt</i>	22–44
Ders.: <i>Erlösung als Vollendung der übernatürlichen Ordnung</i>	241–253
Reckinger, François: <i>Die Gnade der unauflöselichen Ehe</i>	161–177
Rickmann, Osanna: <i>Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen</i>	3–21
Dies.: <i>Das sittliche Handeln der „Imago Trinitatis“</i>	102–117
Dies.: <i>Imago Trinitatis und Gleichgestaltung mit dem Sohn durch das Neue Gesetz</i>	275–295
Stark, Thomas Heinrich: <i>Wahrheit und Geschichtlichkeit</i>	215–230
Stickelbroeck, Michael: <i>Die unmittelbare Gottesschau und das menschliche Wissen der Seele Christi bei Johannes Duns Scotus</i>	178–197
Ders.: <i>Das cerebrale Subjekt. Anfragen an eine Neurophilosophie</i>	254–274



BEITRÄGE UND BERICHTE

- Häberle, Lothar: *Mission und Toleranz – eher Ergänzung als Gegensatz* 58–73
- Kreiml, Josef: *Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft* 231–237
- Ders.: *Mann und Frau – berufen zum Dienst am Leben* 296–302

BUCHBESPRECHUNGEN

- Bahne, Thomas: *Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung der christlichen Tugendethik (J. Spindelböck)* 75–79
- Berger, Klaus: *Theologie als Abenteuer (J. Kreiml)* 307–308
- Blennemann, Gordon / Herbers, Klaus (Hgg.): *Vom Blutzengen zum Glaubenszeugen (F. Otterbeck)* 74–75
- Braun, Karl: *Bei Christus bleiben (J. Kreiml)* 311–312
- Bueno de la Fuente, Eloy: *A mensagem de Fátima. A Misericórdia de Deus (A. Ziegenaus)* 158–160
- Ciszek, Walter: *Mit Gott im Gulak (A. Ziegenaus)* 308–311
- Fux, Ildelfons M.: *Victor quia Victima. Wie man einen Bischof zu Fall bringt (A. Ziegenaus)* 314–316
- Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hg.): *Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. Zur Wirkungsgeschichte Hans Urs von Balthasars (M. Lochbrunner)* 303–305
- Hauke, Manfred (Hg.): *Papst Benedikt XVI. und die Liturgie (P. Hofmann)*. 239–240
- Kaiser, Otto: *Glaube und Geschichte im Alten Testament (A. Desecar)* 79–80

Lanzetta, Serafino M.: <i>Il Vaticano II, Un Concilio Pastorale. Ermeneutica delle Dottrine Conciliari</i> (I. von Gaál)	305–307
Ratzinger, Joseph: <i>Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, JRGS 10</i> (J. Kreiml)	156–158
Ders.: <i>Pentlinger Predigten</i> (J. Kreiml)	316–318
Teresianischer Karmel (Hg.): <i>Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 21</i> (A. Ziegenaus) . . .	318–320
Viviano, Benedict Thomas (OP): <i>Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machtlegitimation</i> (J. Nebel)	154–156
Wodrazka, Paul Bernhard: <i>Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer</i> (W. F. Rothe)	313–314
Wollbold, Andreas: <i>Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen</i> (J. Kreiml)	238–239

B 51765

31. Jahrgang Heft 1/2015

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

Herzliche Einladung 1

ABHANDLUNGEN

Osanna Rickmann: *Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen.* 3

Johannes Nebel: *Das Herz des Erlösers als Quelle liturgischer Gestalt* 22

Matthias Ambros: *Hat der Papst die Mafia exkommuniziert?* 45

BEITRÄGE UND BERICHTE

Lothar Häberle: *Mission und Toleranz – eher Ergänzung als Gegensatz* 58

BUCHBESPRECHUNGEN 74

Hagiographie – Ethik – Exegese

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

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

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. 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

Herzliche Einladung

Leo Kardinal Scheffczyk
Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart
Theologisches Symposium anlässlich des 10. Todestages

Kloster Thalbach (Leo-Scheffczyk-Zentrum)
Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz
25.–27. September 2015

Freitag, 25. 9.

- 15.00 Uhr: **Wahrheit durch Geschichte. Die heilsgeschichtliche Struktur der Theologie nach Leo Scheffczyk**
Prof. DDr. Anton Ziegenaus (Bobingen)
- 16.30 Uhr: **Auseinandersetzung mit Aufklärung und Romantik. Leo Scheffczyks Dissertation über Friedrich Leopold Graf zu Stolberg**
Prof. Dr. Imre von Gaál (Mundelein/Illinois)
- 19.15 Uhr: **Das Verhältnis von Ratio und Confessio. Scheffczyks „Katholische Glaubenswelt“ als Paradigma für christliches Denken**
Prof. Dr. Harald Seubert (Basel)

Samstag, 26. 9.

- 9.30 Uhr: **Zur trinitarischen Gotteslehre bei Leo Scheffczyk**
Prof. DDr. Thomas Marschler (Augsburg)
- 11.00 Uhr: **Die Auferstehung Jesu und das Geheimnis seiner Person. Leo Scheffczyks Beitrag zur Christologie**
Prof. Dr. Helmut Hoping (Freiburg i. Br.)
- 15.00 Uhr: **Die Gnadentheologie Leo Scheffczyks. Zwischen Traditionsorientierung und postkonziliaren Aufbrüchen**
Dr. Ursula Lievenbrück (Oberhausen)
- 16.30 Uhr: **Die Klarheit des Wortes. Eine Deutung der Studien Leo Scheffczyks zur christlichen Literatur als früher Ausblick auf seine Dogmatik**
Prof. Dr. Veit Neumann (St. Pölten)
- 19.30 Uhr: **Leo Scheffczyk als unentdeckter Lyriker – ein neuer Zugang, erschlossen in Musik**
Till A. Körber (Klavier), Guido Baehr (Bariton)

Sonntag, 27. 9.

- 9.00 Uhr: **Die Mariologie im Wirken von Leo Scheffczyk**
Prof. Dr. Manfred Hauke (Lugano)
- 10.00 Uhr: **Zum Verhältnis von Theologie und Biographie bei Kardinal Leo Scheffczyk**
P. Dr. Johannes Nebel FSO (Bregenz)
- 11.30 Uhr: **Abschlussmesse**
Hauptzelebrant und Prediger: Kard. Joachim Meisner

Weitere Informationen: <http://www.scheffczyk-symposium.info>
Kontakt: P. Dr. Johannes Nebel FSO
(e-mail: symposium@daswerk-fso.org)

Die geistliche Familie „Das Werk“, Kloster Thalbach
Tel. +43 (0) 5574/432910
Fax: +43 (0) 5574/43291-215

Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen

Ein neuer Zugang zum Thema »Gnade und Freiheit«

The human relation to God as an image of the innertrinitarian processions and relations

A new approach to the subject „grace and freedom“

*Von Osanna Rickmann (Sr. M. Benedikta OP)**

Zusammenfassung / Abstract

Thomas von Aquin sieht in der gnadenhaft neugestalteten »Imago Trinitatis« sowohl eine Ähnlichkeit mit den in Gott subsistierenden Beziehungen, als auch mit den Hervorgängen der göttlichen Personen. Glaube und Liebe sind den persönlichen Beziehungseigenschaften des Sohnes und des Heiligen Geistes nachgebildet und verbinden mit Gott in einer Weise, die Abglanz der ewigen Beziehung dieser beiden göttlichen Personen zum Vater ist. Die Freiheit dieser beiden innergöttlichen Beziehungseigenschaften wird in der Imago dadurch dargestellt, dass Gotteserkenntnis und Liebe als sogenannte »actus immanentes« aus der menschlichen Person als direktem Handlungsprinzip fließen. Im Rahmen einer kreativen Thomasexegese könnte man daher die Beziehung zwischen Gnade und Freiheit durch Rückgriff auf das trinitarische Urbild der Imago darstellen: So, wie in Gott die innergöttlichen Hervorgänge (»actus immanentes«) nicht von den Beziehungen getrennt gedacht werden können, so muss die Imago Trinitatis zumindest im Stand der Vollendung eine Ähnlichkeit mit beiden aufweisen.

According to Aquinas the image of the Trinity contains, as soon as perfected by grace, both a proper similarity to the divine subsistent relations and to the processions of the divine persons. Faith and charity are shaped upon the trinitarian personal properties of the Son and the Holy Spirit, and therefore give access to God in a way that mirrors their eternal relation to the Father. The freedom of their relation to the Father is mirrored in the image by the fact that knowing and loving God are immanent acts flowing from the acting person as of a direct principle. Therefore it could be possible to explain the relation between freedom and grace by referring it to the mystery of the Trinity: As divine processions (immanent acts) and relations cannot be separated in God, the image of the Trinity cannot be perfect without containing a similarity to both.

* Sr. Dr. theol. Benedikta ist Dominikanerin im Dominikanerinnenkonvent in Regensburg.

1. Einleitung

»Wir wissen auch, dass sich in der Lehre des Konzils mit dem Wissen um die Trinität das Wissen um das Heil verbindet.«¹ Dem Konzil voraus hat Thomas von Aquin »die Moralthologie nie von der Dogmatik getrennt, sondern sie umgekehrt in einen einheitlichen Gesamtplan der systematischen Theologie eingegliedert: sie gilt ihm als jener Teil, der sich mit dem Weg befasst, auf dem der nach dem Bild Gottes erschaffene und durch die Gnade Christi erlöste Mensch als Antwort auf den göttlichen Ruf seine volle Selbstverwirklichung erstrebt, im Rahmen der Heilsökonomie, deren geschichtlicher Ablauf sich in der Kirche vollzieht.«²

Bei dieser Verknüpfung ist die Trinitätslehre das strukturgebende Element für die anderen Gebiete der Theologie.³ So erleuchtet das Geheimnis der Dreifaltigkeit auch die Gestalt des menschlichen Heils,⁴ und des sittlichen Handelns, das für Thomas Bestandteil des Weges von der Trinität zur Trinität ist. Der dreifaltige Gott ist in diesem Weg gegenwärtig als Urbild, Ursache und Ziel.⁵ Dabei ist die im Menschen eingeschriebene trinitarische Gottebenbildlichkeit⁶ die ontologische Grundlage, durch die

¹ WOJTYLA, K., *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. B. [u. a.] 1981.

² KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Die theologische Ausbildung der künftigen Priester*, Rom, 1976, n. 97.

³ »Sacra doctrina [...] principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.« *STh I*, 1, 4 c. »Es ist ... keineswegs übertrieben zu sagen, dass sein gesamtes theologisches System, sowohl dem Inhalt, als auch der Struktur nach, durch nichts anderes bestimmt ist als durch die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes selber, dessen ewiges, unveränderliches Leben Ursprung, Geheimnis und Vollendung von Welt und Geschichte ist.« SCHMIDBAUR, H. C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 644, siehe auch S. 36–75; *STh I*, 2 prol.; NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/Paris 1991; EMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

⁴ Siehe *STh I*, 32, 1 ad 3; Kommentare dazu bei SCHEFFZYK, L. / ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Band 2, Aachen 1996, 362; MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. B. [u. a.] 1995, 199–200; EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995, 249; 303; 519–524; EMERY, *La théologie trinitaire*, 293.

⁵ Für die innergöttlichen Hervorgänge als strukturgebende Wirkursache des *exitus* (Schöpfung) und *reditus* (Neuschöpfung), siehe *1 Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 und q. 1, a. 1; *STh I*, 45, 6; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 488–497; 641f; EMERY, *La trinité créatrice*, 392f; 524; 529–557; EMERY, *La théologie trinitaire*, 404–409; SCHEFFZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 385. Für die Trinität als Ziel des Menschen, vgl. *2 Sent.* d. 38, q. 1, a. 1 ad 2.

⁶ Für einen systematischen Überblick über die Imago-Dei-Lehre des Aquinaten, siehe KRÄMER, K., *Imago Trinitatis, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg [u. a.] 2000; SCHMIDBAUR, H. C., »Gottebenbildlichkeit – Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff«, in: *Forum katholische Theologie* 24 (2008) 53–64; MERRIELL, D. J., *To the image of the Trinity: A study in the Development of Aquinas' Teaching*, Toronto 1990. Weitere hervorragende Studien sind: GLARDINI, F., »Similitudine e principio di assimilazione«, in: *Angelicum* 35 (1958) 300–324; ders., »Gradi di causalità e di similitudine«, in: *Angelicum* 36 (1959) 26–50; HILL, W. J., *Proper relations to the indwelling divine persons*, Washington 1955; HORVATH, P. A., »Influxus Christi in evolutione imaginis Dei«, in: *Angelicum* 6 (1929) 125–142; KELLY, A., »A Trinitarian Moral Theology«, in: *Studia Moralia* 39 (2001) 245–289; MONGILLO, D., »Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott«, in: *Christlich glauben und handeln*, K. Demmer / B. Schüller (Hrsg.), Düsseldorf 1977, 55–77.

Gott dem Menschen eine in Freiheit gelebte Beziehung anbietet.⁷ Diese Gottebenbildlichkeit – und folglich auch die Beziehungswirklichkeit des Menschen – wird von den drei Personen im Laufe der Heilsgeschichte durch die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes⁸ vertieft und um neue Dimensionen bereichert.

Thomas kennt dabei grundsätzlich zwei komplementäre Seiten der gnadenhaft geschenkten Verähnlichung mit Gott: Sie ist trinitarisch und christologisch. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit muss grösser werden, und gleichzeitig wird der begnadete Mensch durch die Gleichgestaltung mit dem Sohn in das Gefüge der trinitarischen Beziehungen hineingenommen: Die Nähe zum Vater wird in der Nachfolge Christi möglich, während die Nachfolge ihrerseits der von der Liebe des Heiligen Geistes geprägten »communio« des mystischen Leibes Christi eingegliedert ist.

Die Moraltheologie des Aquinaten zeigt auf, wie die – im Imago Trinitatis begründete – Freiheit des Menschen auf dem Weg von der Trinität zur Trinität zusammenfließt mit Gottes Handeln, und das in der aufgrund der innertrinitarischen Beziehungen gestalteten Heilsgeschichte. Unter der Leitung meines Doktorvaters Dalmazio Mongillo durfte ich diese trinitätstheologische Struktur der Moraltheologie aufzeigen.⁹ Dabei wurde deutlich, dass es im Imago Trinitatis eine Darstellung der innergöttlichen Hervorgänge, Beziehungen und der Personen gibt, und dass die Vollendung des Imago Trinitatis in Christus und in seinem »Neuen Gesetz« (vgl. Röm 8,2) vollzogen wird. Im Rahmen einer kreativen Thomasexegese kann man verschiedene Themen der Moraltheologie auf dieser Grundlage in neuer Weise darstellen. Dies soll hier in drei aufeinander folgenden Artikeln für drei zeitgenössische Fragestellungen getan werden: 1. Gnade und Freiheit (als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen in der menschlichen Gottesbeziehung); 2. die »schöpferische« Rolle der Vernunft im sittlichen Handeln; 3. das »Neue Gesetz«, das den Einzelnen Christus gleichgestaltet, ihn in die Gemeinschaft der Gläubigen eingliedert und ihm so Anteil gibt an der Einheit der Kirche, die Abbild der Einheit des dreifaltigen Gottes ist.

Wegen der Fülle der verknüpften Themen mit jeweils reichhaltigem Quellenmaterial konzentrieren sich alle drei Artikel auf die interdisziplinären Zusammenhänge innerhalb des Gesamtwerkes des Aquinaten. Diese sind, genau wie die ihnen zugrundeliegende Trinitätslehre, trotz kleinerer Akzentverlagerungen relativ konstant, wie durch zahlreiche Parallellstellen aus unterschiedlichen Phasen seines theologischen Schaffens ersichtlich wird.¹⁰

⁷ In der Imago-Dei-Lehre fokussiert Thomas »die zentralen Einsichten der Analyse des menschlichen Wesens und seines Existenzvollzugs auf die grundlegende Beziehung zu seinem Schöpfer hin.« KRÄMER, *Imago*, 494. »Das Bild wird bei Thomas ... aus der Beziehung des geistigen Selbstvollzugs auf Gott hin definiert.« KRÄMER, *Imago*, 500.

⁸ Es handelt sich um die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt, siehe *STh I*, 43; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas* 645–657; EMERY, *La théologie trinitaire*, 425–481.

⁹ RICKMANN, O., *La struttura trinitaria della morale di S. Tommaso*, Vaduz, 2005.

¹⁰ Für interdisziplinäre Zusammenhänge, siehe TORRELL, J. P., *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Fribourg 1996; EMERY, *La trinité créatrice*; KRÄMER, *Imago*, 335–495; Für die Kohärenz der Trinitätslehre im Gesamtwerk des Aquinaten, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 75–80; 338; 381–384; 419; 425; 431–433; EMERY, *La théologie trinitaire*; Für Akzentverlagerungen in der Imago-Dei-Lehre, siehe KRÄMER, *Imago*, 235–334.

2. Das *Imago Trinitatis* als Knotenpunkt verschiedener Themen der Moralthologie

Weil das *Imago* verschiedene Dimensionen und Vollendungsstufen umfasst, von denen keine eine perfekte Trinität in Miniatur ist, zeichnet sich in der Anthropologie des Aquinaten bereits das Zusammenspiel verschiedener Themen aus der Moralthologie ab. Im Spannungsverhältnis zwischen der Abbildung der innergöttlichen Hervorgänge und der innergöttlichen Beziehungen ist das Zusammenspiel von Freiheit und Gnade anthropologisch grundgelegt. Ein Vergleich des *Imago* mit den innergöttlichen Hervorgängen und Beziehungen macht zudem deutlich, wie stark das *Imago* auf Selbsttranszendenz hin angelegt ist: In der reinen Selbstimmanenz kann das *Imago* die trinitarische Selbstimmanenz nicht wirklich abbilden. Zudem wirft die Betrachtung der verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten des *Imago* Licht auf den Menschen als Beziehungswesen, das immer schon in Beziehungen steht, und doch auch selber Beziehungen gestaltet, deren Qualität auch vom jeweiligen Zustand seiner trinitarischen Ebenbildlichkeit abhängt: Die trinitarische Gottebenbildlichkeit ist dabei zugleich Mittel zur Beziehung und noch-nicht-fertige Beziehung, die erst noch durch persönliche Entscheidungen gestaltet und durch die Gnade an die innergöttlichen Beziehungen angeglichen werden muss. Mit dieser reichhaltigen *Imago-Dei*-Lehre leistet Thomas einen hochaktuellen Beitrag zu einem metaphysisch untermauerten christlichen Personalismus, wie ihn BENEDIKT XVI. erst kürzlich gefordert hat.¹¹ Hier soll zunächst nur die Gottesbeziehung des Menschen dargestellt werden, während der zweite und dritte Artikel dieser Folge die Beziehung des Menschen zu seinen Taten und zu seinen Mitmenschen beleuchten.

3. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit ist Mittel zu persönlich gestalteten Beziehungen

Gott ist Beziehung (vgl. *STh I*, 40, 1) und schafft Beziehung. Alles, was er geschaffen hat, steht in irgendeiner Weise in Beziehung zu ihm und auch zum Rest der Schöpfung.¹² Die Gottebenbildlichkeit ist dabei sozusagen ein Mittel, durch das Gott sich selbst mitteilt: das »Kommunikationsmittel« der Güte des Schöpfers.¹³ Durch die Art und Tiefe der Ähnlichkeit gibt er jedem Geschöpf einen bestimmten »Kommunikationsstil«, in dem es auf seine jeweils eigene Weise ontisch mit

¹¹ Siehe: BENEDIKT XVI., Enzyklika »*Caritas in Veritate*«, 29. Juni 2009, nn. 53; 55.

¹² Dies ist ein Teilaspekt der Lehre vom Geschaffen-Sein (*creatio passiva accepta*) als Beziehung zum Schöpfer: *De Pot.*, q. 3, art. 3; q. 7, art. 9 ad 4; *STh I*, 45, 3 ad 3; 2 *Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 5 ad 8; 3 *Sent.*, dist. 11, q. 1, art. 1 ad 7; LÉVY, A., *Le créé et l'incréé*, Paris 2006, 205–224.

¹³ »Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 409).

Gott verbunden ist.¹⁴ Daher bezeichnet Thomas die Ähnlichkeit an sich bereits als eine – allerdings nur metaphysische und noch nicht persönliche – Beziehung.¹⁵ Sie ist innere Vollkommenheit, durch die jedes¹⁶ Geschöpf auf seine eigene Art und Weise an der *essentia Dei* partizipiert,¹⁷ und durch die Gott in jedem Geschöpf anwesend ist.¹⁸

Die mit Vernunft begabten Geschöpfe sind aber zu mehr berufen. Ihre trinitarische Gottebenbildlichkeit begründet einen persönlichen Stil in der Gottesbeziehung, in den sie sich aktiv selber einbringen.¹⁹ Die entfernte Ähnlichkeit mit der Trinität, die sich in jedem Seienden findet,²⁰ reicht Thomas zufolge nicht aus für eine persönliche

¹⁴ »Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, q. 2 ad 1.

¹⁵ »Similitudo significat relationem causatam ex unitate qualitatis.« *I Sent.* d. 2, q. 1, a. 5 ex. »Similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat.« *STh I*, 93, 9 c. »Deus dicitur Pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.« *STh III*, 23, 3 ad 1. »Res autem composita ex materia et forma [...] per suam formam habet habitudinem ad primum essendi Principium.« *De Causis*. 25 (MAR n. 409). »Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata« *4 Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 sol. Siehe auch *III CG*, cp 111; *I Sent.* d. 28, q. 2, a. 1; GIARDINI, F., »Similitudine e principio di assimilazione«, 304; MONGILLO, D., »La fondazione dell' agire nel prologo della I-II«, in: *Sapienza* 27 (1974) 261–271, 269; MERRIELL, *To the image*, 45; FABRO, C., »Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione«, in: *Divinitas* 11 (1967) 559–586, 578.

¹⁶ »Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali.« *STh I*, 9, 1 ad 2. »Illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.« *STh I*, 4, 3 c.

¹⁷ »Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.« *STh I*, 13, 9 ad 1. Thomas spricht auch von »participatio per similitudinem« (*De divin. Nom.* 2, 4 (MAR n. 178)) und von »similitudo participata« (*III CG*, cp 97). Für weitere Varianten des Vokabulars, siehe: *Verit.* 23, 4; *2 Sent.* d. 17, q. 1, a. 1 ad 6; *De divin. Nom.* 2, 3 (MAR n. 158); *STh I*, 6, 4 c; *STh II-II*, 163, 2 c. Da Thomas hier sowohl neuplatonisches als auch aristotelisches Gedankengut in seine Theologie integriert und auch umformt, ist die genaue Darlegung des Verhältnisses zwischen Ähnlichkeit und Seinspartizipation bei Thomas unter seinen »Exegeten« umstritten, siehe BITTREMIEUX, J., »Similitudo creaturae cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei«, in: *Divus Thomas Piacenza* 43 (1940) 310–323; FABRO, »Elementi«, GEIGER, L. B., »L'homme, image de Dieu«, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 511–532.

¹⁸ »Causa prima in rebus causatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit.« *De Causis* 24 (MAR n. 391). »Ipsa quidem Sancta Trinitas omnibus adest, in quantum omnibus sua dona communicat.« *De divin. Nom.* cp 3 (MAR n. 228–232). »Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 401).

¹⁹ Thomas betont in unterschiedlichsten Zusammenhängen, dass die Seligkeit aktiven Charakter hat: »Cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, [...] felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.« *STh I-II*, 55, 2 ad 3. Siehe auch *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, sol. II; *STh I*, 93, 7; *STh I-II*, 3, 2; MERRIELL, *To the image*, 132; 186; KRÄMER, *Imago*, 421.

²⁰ Für die Unterscheidung zwischen *similitudo vestigiū* e *similitudo imaginis*, siehe: *I Sent.* d. 3, q. 2 und 3; *3 Sent.* d. 2, q. 1, a. 1 sol I; *STh I*, 45, 7; *STh I*, 93, 6–8; *STh I-II*, 84, 3 ad 2; *IV CG*, cp 26; KRÄMER, *Imago*, 69–72; 113–125. Im Sentenzenkommentar führt Thomas noch alle Ternare auf die Grundform *principium – medium – finis* zurück (*I Sent.* d. 3, q. 2, a. 2 sol); in der Summa auf *substantia – forma – ordo* (*STh I*, 45, 7). Grund für diese Akzentverschiebung ist die Trinitätstheologie, weil Thomas das Imago konsequent vom Urbild her deutet, vgl. EMERY, *La trinité créatrice*, 353.

Gottesbeziehung.²¹ Nur die explizite Abbildung des innergöttlichen Lebens, wie sie in vernunftbegabten Geschöpfen möglich wird, kann als Grundlage für eine persönliche Beziehungen dienen.²² Sie ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott »von Angesicht zu Angesicht«, und gleichzeitig Berufung zum Leben in der Gemeinschaft, und zum Tun des Guten: »Das Angesicht Gottes ist das, wodurch er erkannt wird, so wie ein Mensch durch sein Angesicht erkannt wird. Dies ist Gottes Wahrheit. Von dieser Wahrheit Gottes ausgehend scheint die Ähnlichkeit mit seinem Licht in unseren Seelen auf. Und dies ist wie ein Licht, und es ist über uns eingeschrieben, es ist das Höchste in uns, und ist wie ein Zeichen, das über unsere Gesichter geschrieben ist, und in diesem Licht können wir das Gute erkennen.«²³

Die Gottebenbildlichkeit an sich ist nur ein Mittel. Thomas spricht zwar gelegentlich davon, dass die Vertiefung und Vervollkommnung der Gottebenbildlichkeit ein höchstes Ziel (*finis ultimum*) ist.²⁴ Dass sie aber dennoch einem noch höheren Ziel untergeordnet ist, wird aus der Unterscheidung zwischen innerem und äusserem »*finis ultimus*« deutlich: Die Vollendung der Gottebenbildlichkeit ist das höchste subjektimmanente Ziel des Menschen; Gott selber aber das absolut höchste Ziel, auf das die subjektimmanente Vollendung hingeordnet ist.²⁵ Die vertiefte Beziehung zu Gott geht also mit einer inneren Vervollkommnung des Menschen einher. Innere Verwandlung und Einheit mit Gott sind nicht voneinander zu trennen. In einer neuen Beziehung zu Gott wird der Mensch auf neue Weise er selber. Die inneren Vollendungsstufen der Ähnlichkeit, nämlich die geschaffene Gnade und die geschaffene *beatitudo*,

²¹ »Similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis.« *STh II-II*, 25, 3 ad 2. »Similitudo imaginis quae est in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et ejusdem vitae, scilicet gloriae, ad quod non sufficit similitudo vestigii, quae est in aliis creaturis.« *I Sent.* d. 28, q. 1, a. 2 ad 3. »Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem.« *STh III*, 4, 1 ad 2.

²² Rationales creaturae »quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae.« *STh III*, 23, 1 c. »Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei.« *STh III*, 9, 2 c. »Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus ejusque particeps esse potest.« *I Sent.* d. 3, q. 5, a. 1 ex. »Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.« *STh III*, 4, 1 ad 2. Vgl. KRÄMER, *Imago*, 169; 177; 274; 460.

²³ *Super Ps* 4, n. 5. Weitere Aussagen über den persönlich-aktiven Kommunikationsstil des Imago: »Facies hominis interior est, in qua visus est interior, idest anima sive mens rationalis, et haec, scilicet facies mea quae est facta ad imaginem tuam, exquisivit te. Unde non potest reformari et perfici nisi jungatur tibi, Domine.« *Super Psal.* 26, n. 8. »Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum.« *STh I-II*, 100, 2.

²⁴ »Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in *proprium* finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius.« *III CG*, cp 25; siehe auch cp 19; 24; 34.

²⁵ »Quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior [...] sit ad illum ordinatus.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 1 sol. II. »Ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interior, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2 sol. I. »Res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 1, sol II.

sind auch als subjektimmanente Wirklichkeit auf Gott und die Beziehung zu ihm hin ausgerichtet.²⁶ In jeder Vollendungsstufe bleibt die Gottebenbildlichkeit ein Mittel zur Beziehung.

Die Gestalt und Struktur des Mittels sagt aber etwas über das Ziel. Die innere Struktur der trinitarischen Gottebenbildlichkeit sagt viel darüber aus, wie der Mensch sich aktiv und aus eigener Entscheidung in eine Gottesbeziehung einbringen kann, die doch durch und durch geschenkt ist. Dies soll nun aufgezeigt werden, indem im Imago die Abbildung der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen unterschieden und einander zugeordnet werden.

4. Die Abbildung der göttlichen Personen, Hervorgänge und Beziehungen

Die innere Vielfalt des Imago gibt Einblick in die Vielseitigkeit menschlicher Beziehungsfähigkeit, denn auch auf das Imago trifft zu, was L. BERG sehr treffend über die Gottebenbildlichkeit ganz allgemein sagte: »Was in Gott eine reale Einheit und Identität ist, zeigt sich im Menschen wie in einem Spektrum gebrochen, als Bauelemente zu einem Ganzen, das das Geschöpf zwar nicht in Einfachheit, wohl aber in einer Einheit haben kann.«²⁷ Daher lässt sich das Imago nicht mit einem einzigen Ternar beschreiben.²⁸ Und jeder der möglichen Ternare enthält in seiner inneren Struktur Asymmetrien, die letztlich ein Hinweis sind auf die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft.²⁹

In der Trinitätslehre spricht Thomas von drei Personen, zwei innergöttlichen Hervorgängen und vier innergöttlichen Beziehungen.³⁰ Diese sind aber schon in der Tri-

²⁶ Bezüglich der Gnade: »Gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, quod Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: omne enim simile diligit sibi simile [Eccli. XIII, 19]. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.« III CG, cp 151. Bezüglich der *beatitudo*: »Deus rectorum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.« 2 Sent. d. 38, q. 1, a. 2 sol. »Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur.« 4 Sent. d. 49, q. 1, a. 2, q. 2 ad 2; »Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.« STh I-II, 2, 7 ad 3; »Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.« STh I-II, 1, 1 ad 2. Siehe auch STh I-II, 3, 3; STh I-II, 3, 8; MORETTI, R., *De Inhabitatione SS. Trinitatis doctrina S. Thomae in Scripto super Sententiis*, Rom 1961, 210–211; KRÄMER, *Imago*, 420

²⁷ BERG, L., *Die Gottesebenbildlichkeit im Moralsubjekt*, Mainz 1948, 58

²⁸ In seinen systematischen Abhandlungen über das Imago (STh I, 93 und Paralleltexpte sowie STh I, 43, 3; 45, 7) unterscheidet Thomas zwischen der Darstellung der Trinität in den Seelenpotenzen, in ihren »habitus« und in ihren Akten, wobei letztere die grösste Ähnlichkeit aufweisen, und zwar vor allem dann, wenn der Mensch sich damit Gott zuwendet.

²⁹ Wertvolle Hinweise über solche »Asymmetrien« bietet Thomas in *De Pot.* 9, 9.

³⁰ Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 331–447; EMERY, *La théologie trinitaire*, 123–127.

nitätslehre so tief verbunden, dass keines ohne die andere verstanden werden kann. Der Begriff der »relatio« steht dabei im Zentrum der Trinitätstheologie.³¹ Die Ursprungsbeziehungen in Gott scheinen in den innergöttlichen Hervorgängen auf und lassen etwas von den persönlichen Eigenschaften (*rationes propriae*) der göttlichen Personen erahnen, wobei jede göttliche Person gemäss ihrer »ratio propria« in der einen göttlichen »essentia« subsistiert.³²

Wegen dieser engen Verknüpfung von Personen, Hervorgängen und Beziehungen wäre es sinnlos, im Imago drei real getrennte Schichten ausmachen zu wollen. Die Schichten des Imago greifen ineinander. In der Anthropologie (vgl. STh I, 93 mit Paralleltexten) betont Thomas die Ähnlichkeit mit den immanenten Hervorgängen: Das Erkennen und Lieben sind immanente Akte im Menschen, sie machen den Menschen zum Urheber seiner Aktivität und seiner Beziehungen. Im Kontext der Gnade und göttlichen Sendungen (STh I, 43 und Paralleltexte) thematisiert Thomas ausführlich auch die Ähnlichkeit mit dem Sohn und dem Heiligen Geist: Glaube und Liebe sind eine spezifische Ähnlichkeit mit diesen beiden göttlichen Personen und ihren Ursprungsbeziehungen, und letztendlich, aufgrund ihres aktiven Charakters, auch die vollendete Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Hervorgängen. Diese Seite der Gottebenbildlichkeit betont die von Gott vorgegebene Grundgestalt menschlicher Gottesbeziehung. Eigene Aktivität des Menschen und vorgegebene Grundgestalt greifen dabei so stark ineinander, dass man hier schon fast von einem Abbild der Untrennbarkeit der innergöttlichen Hervorgänge von den Beziehungen sprechen könnte.

Bevor diese beiden Dimensionen des Imago Trinitatis nun kurz skizziert werden, muss noch ein Wort gesagt werden über die scheinbare Abwesenheit des Vaters im Imago.³³ Der Vater ist im Leben der Erlösten nicht so sehr als Urbild präsent, sondern als erster Ursprung und letztes Ziel, zu dem man durch die Ähnlichkeit mit dem Sohn und Heiligen Geist gelangen soll.³⁴

³¹ Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 335; 358–361; 371; 431; EMERY, *La théologie trinitaire*, 148–156; SCHEFFZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 369.

³² Siehe STh I, 28, 2. Thomas unterscheidet in den innergöttlichen Beziehungen ihr »esse«, nämlich die den drei göttlichen Personen gemeinsame »essentia«, und die »ratio propria«, also die persönliche Art einer jeden göttlichen Person, wie sie in Beziehung zu den anderen in der göttlichen »essentia« subsistiert. Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 397 und 427–435; EMERY, *La théologie trinitaire*, 114–119; ders., *La Trinité créatrice*, 445; 447; ders., »Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin?«, in: *Revue Thomiste* 98 (1998) 5–38, 16; 31f; ders., *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti 2003, 133; 141–142; 144; ders., »Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334–353, 337.

³³ Im Kontext des Imago Trinitatis erklärt Thomas die immanenten Darstellungen des Sohnes und Heiligen Geistes jeweils ausführlich, und beschränkt sich für den Vater dann darauf, einen subjektimmanenten Ursprung aufzuweisen, dem er so wenig Bedeutung beimisst, dass er die genaue Bestimmung dieses subjektimmanenten Ursprungs auch ohne viel Aufhebens ändert: Siehe *Verit.* 10, 1 ad 5 und ad 7; *Verit.* 10, 2 ad 5; *I Sent.* d. 3, q. 4, a. 1 sol.; RICKMANN, *La struttura*, 74f. und 176. Für Ähnlichkeiten mit dem Vater, siehe KRÄMER, *Imago*, 140–145.

³⁴ Für diese heilsgeschichtliche Stellung des Vaters, siehe KRÄMER, *Imago*, 272f; EMERY, *La théologie trinitaire*, 210–212 und 245–251; BAILLEUX, É., »Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas«, in: *Revue Thomiste* 63 (1963) 165–192.

5. Zwei immanente Hervorgänge und ihre »termini« im Imago

Sowohl in der Trinitätslehre als auch in der Anthropologie spricht Thomas von zwei subjektimmanenten Akten (»actus immanentes«).³⁵ Der innere Hervorgang eines sinnerfüllten Gedankens aus dem menschlichen Geist (»mens«), und der Hervorgang der Liebe aus »mens« und dem Gedanken sind für Thomas ein spezifisches Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge des Sohnes aus dem Vater, und des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn.

In der Trinitätslehre geht Thomas davon aus, dass der Sohn und der Heilige Geist innergöttlich als »terminus Processionis« hervorgehen, sozusagen als das, worin der jeweilige innergöttliche Hervorgang das wird, was er ist.³⁶ Um dies zu verdeutlichen, sucht Thomas im Imago nach immanenten »termini operationis«: nach innerlich ausgestalteten Gegebenheiten, in denen eine innere Bewegung zum Abschluss kommt.³⁷ Für Erkenntnisakte sind dies die innerlich geformten Worte.³⁸ Für Willensakte nennt Thomas eine immanente, dynamische Veränderung des Willens,³⁹ für die er ver-

³⁵ »In intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago.« *De Pot.* 10, 1 ad 5. »Cum increata Trinitas distinguitur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque [...], in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quantum repraesentationem speciei.« *Sth I*, 93, 6 c. Siehe auch *Sth I*, 93, 7–8; *Verit.* 10, 3; *Sth I*, 45, 7; *Sth I-II*, 19, 5; *IV CG*, cp 19 und 26; *De Pot.* 9, 9; KRÄMER, *Imago*, 245f; 324; MERRIELL, *To the image*, 186; 208. Für eine Erklärung des Begriffs »actus immanens« bei Thomas, siehe *De Pot.* 10, 1; *II CG*, cp 1 und 100; *Sth I*, 14, 2; *Sth I*, 27, 1; *Sth I*, 37, 1 ad 2; *Sth I-II*, 74, 1; *In Met VI*, 1 (MAR n. 1152); FRANKE, Ch. A., *Actus humanus, actus hominis und das Prinzip des doppelten Effekts: Selbstbestimmung und die Idee moralischer Verantwortung nach Thomas von Aquins Handlungstheorie*, München 2012, 200–203; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 336–347; EMERY, *La théologie trinitaire*, 54–56.

³⁶ »In processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus.« *De Pot.* 10, 1 ad 3. Siehe auch: *De Pot.* 10, 3; *Sth I*, 27, 3; *Sth I*, 43, 2; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 348; EMERY, *La théologie trinitaire*, 273–280, ders., »Essentialisme ou personalisme«, 23. Für das Wort als »terminus immanens« in der Trinitätstheologie, siehe *Sth I*, 34, 1 c.; für den Hl. Geist, siehe *Sth I*, 37, 1; *IV CG*, cp 19; EMERY, »Essentialisme ou personalisme«, 22; ders., *La Trinité créatrice*, 433; ders., *Trinity in Aquinas*, 153.

³⁷ Thomas rückt die Anthropologie hier ausdrücklich so zurecht, dass sie in der Trinitätslehre dazu herangezogen werden kann, sowohl den Arianismus als auch den Modalismus auszuschließen. Vgl. EMERY, *La théologie trinitaire*, 54–55; 72–74; 217–223; 270–271; FLOUCAT, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2001, 71–75. Für die Unterordnung der Anthropologie unter die Trinitätslehre, siehe auch KRÄMER, *Imago*, 73–145.

³⁸ »Actus cognoscitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente.« *Sth II-II*, 27, 4 c. »Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.« *II CG*, cp 77. »Similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente.« *Sth I*, 85, 8 ad 3. »Cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 10. »Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem.« *Sth I-II*, 28, 1 ad 3. Siehe auch *Sth I*, 27, 1; *Sth I*, 37, 1 ad 2. Durch den Rückgriff auf die Trinitätslehre hat Thomas hier die Anthropologie weiterentwickelt, vgl. KRÄMER, *Imago*, 244f.

³⁹ »Intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habent quandam inclinationem in rem volitam.« *Sth I*, 27, 4. »Operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente.« *Verit.* 4, 2 ad 7. »In creaturis igitur rationalibus [...] invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.« *Sth I*, 45, 7. Für eine ausführlichere Darstellung dieser anthropologischen Grundsätze, siehe BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie*, Graz [u.a.] 1957, 170–173. Für den immanenten »termini« des Willensaktes in der Moralthologie, siehe PERRENX, J.-P., *Théologie morale fondamentale*, Band 2, Paris 2008, 612–614; und in der Trinitätstheologie, siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 273–280.

schiedene Bezeichnungen gebraucht: Einprägung in das innere Streben⁴⁰, Anpassung des Strebevermögens,⁴¹ vereinende Gleichgestaltung,⁴² innere Zuneigung.⁴³ Hinter diesen Bezeichnungen steht jeweils die Idee, dass die innere Willensbewegung erst dann vollständig ist, wenn der Wille die Qualität oder Gestalt des Gewollten in seine Bewegung übersetzt hat und dadurch eine Beziehung entstanden ist.

Wegen ihrer Subjektimmanenz dienen diese im Menschen hervorgehenden »termini« zur Veranschaulichung der trinitarischen Immanenz. Man kann sich für die Trinitätslehre kein besseres Erklärungsmodell ausdenken als jenes, das der Schöpfer gerade in die alltägliche Selbsterfahrung eines jeden Menschen hineingelegt hat. Es veranschaulicht das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander, und die Anordnung der beiden Akte sagt etwas über das »Innere« des göttlichen Urbildes aus: »*aliquid de interioribus rei*«. ⁴⁴

Doch die Struktur des Imago unterscheidet sich auch in einem wesentlichen Punkt vom Urbild: Die immanenten »termini« bringen das Imago erst dann zur Vollendung, wenn sie es nach aussen öffnen, und vor allem dann, wenn sie es mit Gott und den Nächsten verbinden.⁴⁵ Während die immanenten Akte in Gott wirklich immanent sind (vgl. *STh I*, 27, 1) und nur »sekundär« bzw. »indirekt« eine Beziehung zu den

⁴⁰ »Ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis.« *STh I*, 37, 1 c. »Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 3 sol.

⁴¹ »Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 401). »Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, [...] sicut ad seipsum.« *STh I-II*, 28, 1 ad 2. »Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa. [...] Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi.« *STh I-II*, 27, 3 c. Siehe auch »proportio voluntatis« (*STh I-II*, 16, 4).

⁴² »Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit [...] 1 Corinth. 6, 17: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 sol. »Amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio quae amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 ad 2. »Unio amoris [...] facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concrectionem, [...] quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 ad 5. »Amor est per informationem appetitus ab appetibili. [...] Appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concrectionis; unde amor [...] facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 3 ad 2. »Amor autem [est] de re, in quantum ipse amans in rem ipsam transformatur.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 10. Einen ähnlichen Sinn hat auch die Formulierung »determinatio appetitus« in *STh I-II*, 15, 2 ad 1.

⁴³ »Actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam.« *STh II-II*, 27, 4 c.

⁴⁴ »Imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest.« *1 Sent.* d. 3, q. 3, a. 1 sol. »Ad rationem imaginis [...] exigitur aequalitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quae est in imaginato: et talis aequalitas invenitur in anima respectu Dei: quia sicut ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.« *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 ad 4. Siehe auch *STh I*, 93, 7–8; *De Pot.* 10, 2; KRÄMER, *Imago*, 88–90; MERRIELL, *To the image*, 44.

⁴⁵ Siehe KRÄMER, *Imago*, 120–126; 247–258.

Geschöpfen enthalten,⁴⁶ sind die immanenten Akte im Menschen wesentlich auch nach aussen gerichtet: Das innere Wort stellt eine Wirklichkeit dar, der der Mensch begegnet, und die Veränderung des Willens bezieht sich auf diese Wirklichkeit. Im Erkennen nimmt man etwas von der äusseren Wirklichkeit in sich auf, und mit dem Willen geht man dann »aus sich heraus«, auf das Erkannte zu.⁴⁷ Die Qualität der immanenten Akte ist daher unter anderem von ihrem Objekt abhängig. Thomas übernimmt aus der theologischen Tradition die Unterscheidung verschiedener Ähnlichkeitsstufen im Imago, je nach dem, welcher Wirklichkeit es sich gerade zuwendet: Gott, sich selbst, oder den Dingen. Da Gottes Erkennen und Lieben wesentlich auf ihn selber ausgerichtet ist, wird das Imago ihm gerade dann besonders ähnlich, wenn es ebenfalls auf ihn ausgerichtet ist, obwohl in der Selbsterkenntnis und Selbstliebe eine grössere Strukturähnlichkeit liegen würde.⁴⁸ Unser Lebenssinn besteht nicht darin, Gott darzustellen, sondern darin, mit Gott gemeinsam in dieselbe Richtung zu schauen und in dieselbe Richtung zu lieben.⁴⁹ Hierin liegt dann eine gewisse Ähnlichkeit mit der wesentlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe Gottes, aber auch mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, denen das göttliche Erkennen und Lieben appropriiert wird.

⁴⁶ Siehe *STh I*, 34, 3; 37, 2 ad 3; 45, 6; *De divin. Nom.* cp 2, lc 3 (MAR n. 159); *Verit.* 4, 4; *Super ad Col.* cp 1, lc 4 (MAR n. 35); *Super ad Hb.* cp 11, lc 2 (MAR n. 564). Zahlreiche weitere Thomasstellen mit Kommentar findet man bei: EMERY, *La trinité créatrice*, 280–282; 315; 425–429; 470; 529–557; ders., *Trinity in Aquinas*, 53; 60; 67; ders., *Le mode personnel*, 337–341; ders., *Essentialisme ou personnalisme*, 11; ders., *La théologie trinitaire*, 290–293; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 367f; 412. Dass diese Beziehung für die immanente Trinität sekundär ist, besagt aber gerade nicht, dass sie auch für die Heilsgeschichte und unsere Theologie sekundär zu sein hat!

⁴⁷ »Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et in nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. [...] Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso.« *De Pot.* 9, 9. »Operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente.« *Verit.* 4, 2 ad 7. Siehe auch *STh I*, 37, 1 ad 2; KRÄMER, *Imago*, 346–377. Für die Bewegung der Liebe gebraucht Thomas gerne das Wort »extasis«, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 587–590; 594–598.

⁴⁸ »Proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter: sed quodam modo et secundario etiam secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere.« *Verit.* 10, 7 c. Siehe auch *III CG*, cp 25; *De Pot.* 9, 9; *STh I*, 93, 9 ad 1; *I Sent.* d. 3, q. 4, a. 4 sol; *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 2 sol; MONGILLO, D., »L'«esistenza cristiana«, in: Goffi, T. / Piana, G. (Hrsg.), *Corso di Morale I*, Brescia 1989, 508–560; 508–560; 510; MORETTI, *De Inhabitatione*, 220; HILL, *Proper relations*, 13. Eine ausführliche Darstellung dieses Themas findet sich bei KRÄMER, *Imago*, 296–303; 326–329.

⁴⁹ »Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus [nicht: Deum!] seipsum intelligit et amat.« *STh I*, 93, 4 c. »Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. [...]. Et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 2. »Eadem est refectio sanctorum et Dei. Sed sancti reficiuntur ipsius amore Dei; et sic Deus reficitur in fruitione sui ipsius.« *Super Psal.* 49, n. 6.

Durch die – aus der aristotelischen Anthropologie stammende – spezifische Bestimmung der Seelenvermögen und ihrer *habitus* aufgrund der Verschiedenheit ihrer objektbezogenen Akte⁵⁰, ist die Ordnung der innergöttlichen Hervorgänge auch in den *habitus* und Seelenvermögen abgebildet.⁵¹ Daraus ergibt sich eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene, subjektimmanente Darstellung der Ordnung der innergöttlichen Ursprungsbeziehungen.⁵² Eine – immer noch subjektimmanente – gnadenhafte Vollendung dieser Ähnlichkeit könnte man im gegenseitigen Verhältnis von Glaubens- und Liebesakt sehen, das Thomas durch eine doppelte Ordnung beschreibt: Im »ordo generationis« geht das Lieben aus dem Glauben hervor (als Abbild der innergöttlichen Hervorgänge), während der »ordo perfectionis« die umgekehrte Ordnung aufweist und so etwas von den innergöttlichen Ursprungsbeziehungen darstellt.⁵³

Im Imago finden wir also zwei immanente, objektbezogene Akte, deren unmittelbarer Ursprung⁵⁴ der Mensch selber ist, und die in der – nach aussen gerichteten – Ausgestaltung seines Innenlebens zum Abschluss kommen. Durch die Betonung der immanenten Akte kommt ein bestimmter Aspekt des göttlichen Heilswirkens zur Sprache, nämlich dass Gott sich aus Gnade dem Menschen als »Objekt«⁵⁵ von Akten

⁵⁰ Thomas bestimmt Akte durch ihre Objekte (*formalis ratio obiecti*); *habitus* und Potenzen dann wiederum durch ebendiese Objekte oder objektbezogenen Akte, siehe *STh I*, 77, 3; *STh II-II*, 25, 1; BRENNAN, *Thomistische Psychologie*, 49; 191–193.

⁵¹ »Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest [...]. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.« *STh I*, 93, 7 c. »Unio amantis ad amatum [...] secundum affectum [...] consideranda est ex apprehensione praecedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem.« *STh I-II*, 28, 1 c. Für die Abbildung derselben Ordnung in den Seelenvermögen: »Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae oriuntur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo huiusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae.« 2 *Sent.* d. 24, q. 1, a. 2 sol.

⁵² Memoria, intelligentia et amor »referuntur ad invicem secundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4. *Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini.*« 1 *Sent.* d. 3, q. 5, q. 1 ex. Siehe auch 1 *Sent.* d. 3, q. 4, a. 3; KRÄMER, *Imago*, 119–120; 320. In der Trinitätslehre greift Thomas besonders gerne auf diese Ebene des Imago zurück, weil es die Personen in ihren Ursprungsbeziehungen »abbildet«, siehe EMERY, *La trinité créatrice*, 359.

⁵³ »lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur.« *STh I-II*, 110, 3 c. Für eine ausführliche Darstellung des »ordo generationis« und »ordo perfectionis« bei den göttlichen Tugenden und deren Akten, siehe: KRÄMER, *Imago*, 413–417; RICKMANN, *La struttura*, 163–170.

⁵⁴ Durch diese Rolle des Menschen ist Gott als absolut erster Ursprung nicht ausgeschlossen: »Non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum.« *STh I-II*, 6, 1 ad 1.

⁵⁵ Diese »Objektivität« ist das Spezifikum der theologischen Tugenden: »Obiectum autem theologiarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit.« *STh I-II*, 62, 2 c. »Virtus theologica [...] habet idem pro obiecto et fine.« *STh II-II*, 4, 1 c. Siehe auch *Super ad Hb.* cp 10, lc 2 (MAR n. 508); cp 11, lc 1 (MAR n. 552; 553; 557); *STh I-II*, 62, 1. Da die theologischen Tugenden zugleich mit der Gnade eingegossen werden, überrascht es nicht, dass Thomas ähnliche Aussagen auch von der Gnade macht: »Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus.« *STh I-II*, 112, 5 c. Siehe auch *STh I*, 8, 3 ad 4; *STh I-II*, 112, 5 ad 3; 1 *Sent.* d. 1, q. 2, a. 1 ad 4.

schenkt, in deren Vollzug sich der Mensch mit seiner Freiheit einbringt. Da es sich um innere, immanente Akte handelt, wird Gott im Inneren des Menschen gegenwärtig, während der Mensch erkennend und liebend sozusagen »aus sich heraus« geht, nämlich auf Gott als »Objekt« zugeht.⁵⁶ Diese »objektive« Gegenwart Gottes ist nur durch die Gnade möglich. Durch die Gnade wohnt Gott im Menschen, seine Allgegenwart wird intensiver, nämlich aktiv, bewusst und liebend, aufgenommen.⁵⁷ Der »Weg nach innen« ist also für Thomas keine religiöse Selbsterfahrung und Selbstbeziehung des Menschen. Er besteht auch nicht wesentlich darin, dass der Mensch sich als »von Gott verwandelt« erfährt, sondern nur im Zugehen auf Gott in einer neuen Beziehung findet der Mensch Gott nun auch in seinem Innern.⁵⁸ Gott kommt den Erlösten durch die Gaben von Glaube und Liebe entgegen, und zwar als der auf neue Weise Erkannte und Geliebte⁵⁹; und die Erlösten eilen ihm durch dieselben Gaben entgegen.⁶⁰ Der Ort, wo man sich »trifft«, ist die immanente, gottesebenbildliche Aktivität des Menschen. Sie wird genau dann zum Begegnungsort mit Gott, wenn der Mensch dank der Gnade in seinem Inneren nicht mehr sich selber sucht, sondern Gott. ... »Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe...« (Joh 14,5) ... Da »Gott in uns« und »Gott um uns« derselbe ist, können diese beiden Seiten der göttlichen Gegenwart nur vom Menschen her unterschieden werden: Für den Menschen wird Gott zugleich durch Einwohnung im Innern der Seele gegenwärtig, und als Erkannter und Geliebter. Der Weg nach innen ist der Sache nach eins mit dem Weg »aus sich heraus«.⁶¹

⁵⁶ »Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante.« *STh I*, 8, 3 c. »Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res [...] conjungi possunt [...] pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est obiectum operationis ejus.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, sol II.

⁵⁷ »Licet autem Deus in omnibus rebus dicatur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis inhabitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem, in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est *per ipsorum sanctorum operationem*, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta.« *Super II ad Cor.* cp 6, lc 3 (MAR n. 240). »Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam et praesentiam, [...]. Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare tamquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem.« *Super I ad Cor.* cp 3, lc 3 (MAR n. 173). »Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam.« *1 Sent.* d. 37, q. 1 divisio textus. »Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat.« *1 Sent.* d. 37, q. 2, a. 3 ex. »In [...] sanctis est Deus per gratiam acceptationis, sive habitualem.« *3 Sent.* d. 4, q. 3, a. 2, q. 2 ad 3. Siehe auch *STh I*, 43, Artikel 3 und 5–6. Für das Verhältnis von Einwohnung und Gnade, siehe KRÄMER, *Imago*, 449–451; 454–459.

⁵⁸ »Credere in Deum est credendo in Deum ire, quod charitas facit.« *Super ad Rm.* cp 4, lc 1 (MAR n. 327). »Caritas facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.« *STh II-II*, 17, 6 c. »In amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se.« *STh II-II*, 28, 3 c.

⁵⁹ »In quantum ergo Deus nobis praesens efficitur per amorem vel cognitionem, visitat nos.« *Super Psal.* 8, n. 4.

⁶⁰ »Et ideo dicit ... *eum qui venit ad me*, passibus fidei et bonis operationibus, *non eieciam foras*.« *Super Ioan.* cp 6, lc 4, 7 (MAR n. 921).

⁶¹ Für die göttlichen Sendungen (*STh I*, 43) und die Gnadengaben (*fides* und *caritas*) als zwei Theologische »Wege«, die sich in der Lehre von der Einwohnung Gottes im Menschen »treffen«, siehe EMERY, G., »L'-inhabitation de Dieu Trinité dans les justes«, in: *Nova & Vetera (französisch)* 88/2 (2013) 155–184.

Im Stand der Gnade nimmt Gott allerdings noch nicht direkt den Platz der subjektimmanenten »termini« ein: Die Glaubenserkenntnis und die Angleichung unseres Willens an Gott werden als Mittel für die Gottesbeziehung gebraucht.⁶² Beim Glauben ist dies besonders deutlich: das innere Wort ist das »*medium in quo videtur*«. ⁶³ Sobald aber das Licht der ewigen Herrlichkeit den Verstand direkt mit Gott vereint, braucht er kein inneres Wort mehr zu formen.⁶⁴ »*Die Wirklichkeit Gottes wird nun nicht mehr – wie im status viae – durch ein geschaffenes Medium vermittelt, sondern tritt dem Erkenntnisvermögen des vollendeten menschlichen Geistes in einer nicht mehr zu überbietenden Unmittelbarkeit gegenüber.*«⁶⁵ Das gemeinsame mit Gott Schauen vereint direkt.⁶⁶ Bei der Liebe gibt es keinen wesentlichen Strukturunterschied zwischen dem Stand der Gnade und der Vollendung, denn die immanente Vollendung des Strebevermögens ist von ihrer Art her bereits stärker nach aussen gerichtet als das *verbum interius*. Sie bezieht sich auf das Gewollte und lebt aus dem Kontakt mit ihm.⁶⁷ Daher ist die Struktur der Liebe jetzt schon der verherrlichten Liebe ähnlich.⁶⁸

⁶² »Quantum ad intellectum, adduntur homini quadam principia supernaturalia, quae divno lumine capiuntur: Et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quadam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.« *STh I-II*, 62, 3 c.

⁶³ »Medium ... sub quo videtur ... est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, ... Medium quo videtur ... est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimus nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 15.

⁶⁴ »Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam.« *Comp. Theol. I*, cp 106 (MAR n. 213). »Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.« *STh I*, 12, 2 ad 3. »Essentiam Dei vident [beati] per unionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam.« *De divin. Nom.* 5, 1 (MAR n. 609). »In visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 8. »C'est ce que la lumière de gloire permet d'atteindre: elle unit à l'essence divine comme à un verbe intérieur par lequel nous voyons Dieu tel qu'il est.« DAGUET, F., *Théologie du Dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Paris 2003, 149. Siehe auch *STh I*, 12, 5 ad 2.

⁶⁵ KRÄMER, *Imago*, 425.

⁶⁶ »Cum in anima recipiatur vis intellectiva [medium sub quo videtur], et ipsa essentia divina inhabitans [illud quo videtur], licet non per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 sol.

⁶⁷ »perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.« *STh I-II*, 13, 1. »Ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quadam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile.« *STh I-II*, 26, 2 c. »Deo [...] non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur.« *STh II-II*, 24, 4 c. »Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res.« *STh II-II*, 26, 1 ad 2. Siehe auch SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas* 587–590; 594–598.

⁶⁸ Zum Begriff der »caritas patriae«, siehe *STh II-II*, 24, art. 8 und 11.

Betrachtet man also im Imago die Ähnlichkeit mit den in Gott immanenten Hervorgängen, so betont man in der Spiritualität automatisch die innere Aktivität der Seele und die Einwohnung Gottes in der Seele. Diese Spiritualität sagt über die Gestalt der Beziehung, die durch die Einwohnung Gottes im Menschen entsteht, noch nicht alles: nämlich nur, dass sie von Gott wie einem »Objekt« abhängt, und dass die Glaubenswahrheiten in sie einfließen. Weil das Imago aber nicht nur die göttlichen Hervorgänge, sondern gleichzeitig auch die Personen und Beziehungen darstellt, muss man, um Thomas gerecht zu werden, die Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungen und Personen zur Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Hervorgängen hinzudenken.

6. Die Abbildung und eine »gewisse« Partizipation an göttlichen Personen

Thomas beschreibt die göttlichen Personen als in der göttlichen »essentia« subsistierende, in Gegenseitigkeit gestalthabende Ursprungsbeziehungen.⁶⁹ Die Unterscheidung zwischen den drei Personen und den sie konstituierenden Beziehungseigenschaften (»proprietas relativae«) ist für ihn nur ein theologisches Instrument. Sie basiert also nicht auf einer in Gott realen Unterscheidung.⁷⁰ Und im Imago ist die Darstellung der Personen der Sache nach dasselbe wie die Darstellung ihrer Beziehungen. Thomas sieht sie im Bereich der Gnade und Gnadengaben. Eine innertrinitarische Person oder Beziehungseigenschaft lässt sich nicht auf eine theologische Kurzformel bringen. So nennt Thomas für die Darstellung der göttlichen Personen oder Beziehungseigenschaften auch verschiedene Gnadengaben, die das Imago vollenden: Der Sohn und seine Sohnschaft werden dargestellt durch Glaube, Weisheit, das innere Wort und Gotteskindschaft; der Heilige Geist durch Liebe und Einheit.⁷¹ Die »paternitas« des Vaters wird nur im übertragenen Sinn partizipiert.⁷²

Wie bei der Darstellung der innergöttlichen Hervorgänge gilt auch hier, dass die vollendete Ähnlichkeit das Imago für Gott öffnet, denn nur so imitiert es innergöttli-

⁶⁹ Siehe *STh I*, 29, 4 und 40, 1; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 331–447; EMERY, *La théologie trinitaire*, 141–148; SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 373. SCHMIDBAUR spricht von »Relationsgestalt«, vgl. *Personarum Trinitas*, 418.

⁷⁰ Siehe *STh I*, 40; EMERY, *La théologie trinitaire*, 150.

⁷¹ Das Wort und die Liebe, »Verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti.« *IV CG*, cp 21; »Solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 ad 3; siehe auch siehe auch *STh I*, 93, 8. Die göttlichen Tugenden: »Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis.« *I Sent.* d. 3, q. 5, a. 1 ex. »Imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.« *Verit.* 27, 6 ad 5; siehe auch *2 Sent.* d. 39, q. 1, a. 1 ad 1. Die Weisheit: »Ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ad 2; siehe auch *STh I*, 43, 5 ad 2; EMERY, *La trinité créatrice*, 405; KRÄMER, *Imago*, 450f. Für Gotteskindschaft und Einheit, siehe den dritten Artikel aus dieser Folge.

⁷² Siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 196–199.

che Beziehungen.⁷³ Die neue Gottesbeziehung der Erlösten ist somit nach dem Vorbild zweier innertrinitarischer Beziehungen gestaltet, verbindet aber mit dem Vater und der ganzen Trinität.⁷⁴ Um dies aufzuzeigen, muss man die Lehre von den Sendungen (*STh I*, 43) mit jener von den göttlichen Tugenden verbinden,⁷⁵ wobei die Unterscheidung von »relatio realis« und »relatio rationis tantum«⁷⁶ als Gelenkstelle dient:

Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott und uns sind nur in uns wirklich Beziehung (relatio realis); in Gott »entspricht« dieser Beziehung nicht eine wirkliche Beziehung, sondern seine ganze Wirklichkeit, also einfach er selber, da er ja mit seinem beziehungsschaffenden Handeln identisch ist.⁷⁷ Weil wir aber Beziehungen grundsätzlich als etwas Gegenseitiges denken, ist unsere Beziehung zu Gott ein Grund, auch in Ihm eine gewisse Beziehung zu »sehen«, die Thomas dann als »relatio rationis tantum« bezeichnet, also als eine Beziehung, die unser Verstand notwendigerweise »hinzudenkt«, sobald er die Wirklichkeit der menschlichen Gottesbeziehung und Gottes kausale Beteiligung daran sieht.⁷⁸

Für die Moraltheologie ist unsere Seite der Beziehung bedeutsam, also die »relatio realis«. Ihre Gestalt ist vielfältig und begründet die Wirklichkeit und Gestalt unseres Person-Seins. Mit allen Geschöpfen teilen wir die Beziehung Geschöpf-Schöpfer.⁷⁹ Als Ebenbild des dreifaltigen Gottes sind wir zu einer persönlichen Gottesbeziehung gerufen, deren erfüllte Form, nämlich die Einwohnung der Trinität in den Erlösten, ebenfalls ein Beziehungsgefüge von geschaffener »relatio realis« und göttlicher »re-

⁷³ »Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur.« *Verit.* 10, 13 c. Siehe auch EMERY, »Essentialisme ou personalisme«, 31.

⁷⁴ »propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor. [...] efficitur in nobis similitudo ad propria personarum.« *1 Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch oben, Fussnote 35, und SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 656.

⁷⁵ Für die Verbindung der unsichtbaren Sendungen mit den theologischen Tugenden, siehe KRÄMER, *Imago*, 438–451; RICKMANN, *La struttura*, 148–176; EMERY, *La théologie trinitaire*, 465–473; MERRIELL, D.-J., »Trinitarian Anthropology«, in: *The Theology of Thomas Aquinas*, Van Nieuwenhowe, R. / Wawrykow, J. (Hrsg.), Notre Dame 2005, 123–142.

⁷⁶ Für die Unterscheidung zwischen »relatio realis« und »relatio rationis tantum«, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 407–418; EMERY, *La théologie trinitaire*, 106–112.

⁷⁷ »Intellectus noster [...] invenit enim in ipso [Deo] virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.« *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 3 sol.; »Creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis impo-
tae.« *De Pot.* 3, 3 ad 2. Siehe auch *De Pot.* 7, 10; *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 1 ad 2. *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 2 sol.; *2 Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 ad 4; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 414; EMERY, *La théologie trinitaire*, 110.

⁷⁸ »Relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.« *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 3 sol. »In uno enim relativo est intellectus alterius relativi.« *De Pot.* 7, 10 ad 4. »Causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quae est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Dei incipit dici.« *De Pot.* 7, 8 ad 5. Siehe auch *De Pot.* 7, 11; *1 Sent.* d. 8, q. 4, a. 1 ad 3; *STh I*, 6, 2 ad 1.

⁷⁹ *De Pot.* 3, 3; *STh I*, 45, 3 ad 3; *STh I*, 13, 7; *Verit.* 4, 5.

latio rationis tantum« ist.⁸⁰ Die hypostatische Union in Jesus Christus ist für Thomas ebenfalls ein solches Beziehungsgefüge.⁸¹ Schöpfung, unsichtbare Sendungen und sichtbare Sendungen sind sozusagen drei von Gott geschaffene Beziehungsrahmen.⁸² Dabei bindet Thomas die geschaffene Beziehung aber nie direkt an eine der innergöttlichen Beziehungen, sondern an die ganze Trinität.⁸³ In den vielfältigen Gestalten geschaffener Beziehungen leuchten zahlreiche Aspekte des göttlichen Mysteriums auf. Jede Ähnlichkeit ist eine Art des Anteilhabens an Gott.

Eine geschaffene Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungen nimmt Thomas nur im Raum der Gnade an. Die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes (vgl. *STh I*, 43) begründen im Menschen eine »relatio realis« zu Gott, deren Gestalt sich in Glaube und Liebe konkretisiert. In diesen beiden Tugenden sind das Erkennen und Wollen des Menschen von den innertrinitarischen Beziehungseigenschaften der beiden gesandten göttlichen Personen überformt. Dabei kann das »Gesandt-Sein« des Sohnes und des Heiligen Geistes jeweils als »relatio rationis tantum« aufgefasst werden, deren Eigenart zur ewigen, persönlichen Beziehungseigenart »analog« ist.⁸⁴ Das »Gesandt-Sein« einer göttlichen Person ist in die menschliche Person als »Empfänger« der Sendung dadurch eingeschrieben, dass in ihr eine reale Ähnlichkeit mit der realen Ursprungsbeziehung dieser göttlichen Person aufblüht.⁸⁵ So wird eine vertiefte Nähe zu Gott möglich, die Thomas mit der Einwohnung Gottes im Menschen gleichsetzt.⁸⁶ Deshalb beinhaltet das Gesandt-Sein zwei Aspekte, nämlich das Dargestellt-Sein im Menschen und das Gegenwärtig-Sein durch jene Akte der Erkenntnis und Liebe, zu denen der Mensch durch die erneuerte Gottebenbildlichkeit nun fähig

⁸⁰ *I Sent.* d. 14, q. 1, a. 2; *I Sent.* d. 15, q. 1, a. 1 und q. 4, a. 2; *STh I*, 43, 1–3; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 647–650; FITZGERALD, T. J., *De inhabitatione Spiritus Sancti Doctrina S. Thomae Aquinatis*, *S. Thomae Aquinatis*, Mundelein 1949, 44. EMERY, *La Trinité créatrice*, 388f; ders., *Trinity in Aquinas*, 160–163; ders., *La théologie trinitaire*, 429–434; MORETTI, *De Inhabitatione*, 10; 57.

⁸¹ Vgl. *STh III*, 2, 7.

⁸² »Diverso modo [creatura] ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, [...] et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: [...] et sic est ultimus modus quo Deus est in christo per unionem.« *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, sol. »Illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus.« *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2 ad 3. Siehe auch CAMPODONICO, A., »Sulla presenza di Dio nel mondo in Tommaso d' Aquino«, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 76 (1984) 243–268, 250; NICOLAS, M.-J., »Les trois 'Ordres': L'économie divine en S. Thomas«, in: *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* 13 (1982) 19–33; 24–25.

⁸³ Einen Überblick über zeitgenössische Versuche, menschliche Beziehungen als direktes Gegenüber der innergöttlichen Beziehungen zu sehen, bietet SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*; 410–417 und 512–526.

⁸⁴ Für das Analogieverhältnis der zweiten »habitus« zur ersten, vgl. EMERY, *La trinité créatrice*, 389.

⁸⁵ Vgl. Emery, *La trinité créatrice*, 391

⁸⁶ Siehe *STh I*, 43, 5 ad 3

ist.⁸⁷ Ausdrücke wie »habere divinam Personam«⁸⁸ und »Teilhabe«⁸⁹ unterstreichen die Intensität dieser Nähe.

Die Gaben, in denen sich auf der Ebene des menschlichen Seins real die Verähnlichung mit den in Gott göttlich realen »propria Personarum« konkretisiert, sind jeweils ein Werk der ganzen Dreifaltigkeit.⁹⁰ Und keine dieser Gaben verbindet nur mit einer göttlichen Person, sondern immer mit der ganzen Trinität.⁹¹ Jede gesandte göttliche Person wohnt zwar mittels einer spezifischen Ähnlichkeit mit ihrer Person ein,⁹² und doch wohnen alle gemeinsam ein⁹³, denn die beiden spezifischen Ähnlichkeiten öffnen jeweils das ganze Imago für eine direkte Beziehung zum Vater und zur ganzen Trinität.⁹⁴ Der Vater wohnt einerseits durch seine Untrennbarkeit von den bei-

⁸⁷ Vgl. EMERY, *La Trinité créatrice*, 399–400

⁸⁸ »Gratia gratum faciens disponit ad habendam divinam Personam.« *STh I*, 43, 3 ad 2. »In ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem.« *STh I*, 43, 3 c. »In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur alio modo ab illo.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ad 2. Siehe auch: EMERY, *La Trinité créatrice*, 407–412 und 480.

⁸⁹ »Spiritus enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participatione efficitur Dei amatores.« *Super ad Rm.* cp 5, lc 1 (MAR n. 392). »Caritas est participatio quaedam Spiritus Sancti.« *STh II-II*, 23, 3 ad 3. Weitere Stellen für die göttliche Liebe als Teilhabe am Heiligen Geist sind: *STh II-II*, 24, art. 2 und 7; *IV CG*, cp 17. Siehe auch SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 411; KRÄMER, *Imago*, 397f. Für die Teilhabe am Sohn, siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 214–251.

⁹⁰ »Et quia tota Trinitas facit Spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu.« *I Sent.* d. 15, q. 3, a. 1 sol. Siehe auch *STh I*, 43, 5 ad 1; *STh II-II*, 23, 2 ad 1; EMERY, *La Trinité créatrice*, 400; MORETTI, *De Inhabitatione*, 32–35; 41; 94–97; 106; FITZGERALD, *De inhabitatione*, 47; KRÄMER, *Imago*, 60.

⁹¹ »Nos dicimur per gratiam filii Trinitatis.« *3 Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, sol I. »Tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.« *Verit.* 27, 2 ad 3. »Universim posset definiri inhabitatio: specialis relatio quae est in supernaturali assimilatione unitiva hominis ad Trinitatem.« MORETTI, *De Inhabitatione*, 21. »Porro, haec conjunctio est cum tota Trinitate. Nulla est unio propria uni alterive Personae quamvis effectus possit uni alterive appropriari.« FITZGERALD, *De inhabitatione*, 89. »Le Père vient bien habiter le juste avec le Fils et le Saint-Esprit qu'il envoie, mais il n'est pas envoyé: seules sont envoyées, à proprement parler, les personnes qui ont un rapport au principe (*au-toritas*) du Père et à qui l'on approprie les dons qui nous unissent à la Trinité.« EMERY, *La Trinité créatrice*, 403.

⁹² »Et propria ratio processionis Filii non est propria ratio processionis Spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut Filius vel Verbum; et similiter proprius modus quo Filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo Spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 2 sol. »Quod autem divinum verbum in nobis habitat, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis.« *De Pot.* 6, 9 c. »Per caritatem Spiritus Sanctus in nobis habitat.« *STh II-II*, 24, 11 c. »Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch *STh I-II*, 70, 3 c.

⁹³ Vgl. *I Sent.* d. 15, q. 2, a. 1 ad 4.

⁹⁴ »Proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. ... In receptione huiusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch EMERY, *La Trinité créatrice*, 410–412.

den anderen göttlichen Personen ein, und auch, weil die Verähnlichung mit dem Sohn und Heiligen Geist dem Menschen einen inneren Zugang zum Vater gibt.⁹⁵

Von hier aus kann man nun leicht den Bogen schlagen zur Ähnlichkeit mit den immanenten Hervorgängen: Wie alle Tugenden sind auch die theologischen Tugenden Handlungsprinzipien für eine gelebte Gottesbeziehung. Die Verähnlichung mit dem Sohn und dem Heiligen Geist muss also die Vollendung der immanenten Aktivität des Imago enthalten, und sie enthält sie, indem sie sie nach dem Vorbild zweier innergöttlicher Beziehungen neugestaltet. Durch das Geschenk der Gnade trägt Gott eine tiefe Gleichgestaltung mit seiner ewigen Beziehungswirklichkeit in die Aktivität des Imago hinein, und nur dank dieser Gleichgestaltung wird das menschliche Handeln das, was es sein soll: »Verdienst« (*meritus*). Und umgekehrt können Glaube und Liebe nur deswegen als Abbild zweier der innergöttlichen Beziehungen gelten, weil der Mensch darin zutiefst frei bleibt.

7. Ausblick auf das Imago Trinitatis in seiner Beziehung zur Welt

Was in diesem Artikel über die Gottesbeziehung des Imago gesagt wurde, kann *mutatis mutandis* auch von der Gesamtheit seiner Beziehungen gesagt werden. In der Trinitätslehre sind die innergöttlichen Hervorgänge zutiefst mit den Beziehungen und Personen verbunden. Diese Unergründlichkeit des trinitarischen Mysteriums taucht in der Anthropologie wieder auf: die Ursprünglichkeit der immanenten Akte des Menschen lässt sich nicht von der festen Gestalt seiner Beziehungsweise trennen und wird erst dann zu wahrer Freiheit, wenn seine Beziehungsweise den innergöttlichen Beziehungsweisen so weit wie möglich nachgestaltet ist. In der geschenkten Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungsweisen wird die Freiheit des Menschen erst das, was sie ist, obwohl ihre natürliche Grundlage jene immanenten Akte im Menschen sind, die auch seine persönliche Urheberschaft bezüglich seines Schaffens ermöglichen.

⁹⁵ Siehe EMERY, *La Trinité créatrice*, 406–409; 413; 481; KRÄMER, *Imago*, 272f.

Das Herz des Erlösers als Quelle liturgischer Gestalt

Ein neuer Zugang zum symbolologischen Fundament der Liturgie

The heart of the redeemer as a source of liturgical figure

A new approach to the symbolical fundament of liturgy

*Von Johannes Nebel FSO**

Zusammenfassung / Abstract

Das Anliegen dieser Studie ist die christologische Begründung liturgischer Gestalt. Da diese untrennbar von der Wirklichkeit des Symbols ist, muss für das christologische Fundament ebenfalls die Symbolebene erschlossen werden. Dazu wird von der Theologie des Sakralen ausgegangen: Das Symbolische ersetzt nicht die Realität, sondern konzentriert sie in sich, insofern es im Horizont der je größeren Unähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur bildhaft als ›Vakuum an Ähnlichkeit‹ auffassbar ist, in welches die symbolisierte Realitätsfülle von vorneherein hereinbricht. Höhepunkt dessen ist die Eucharistie als Zentrum der sakramentalen Welt. Angesichts des (post)modernen Zerfalls des sakralen Weltbildes wird dies in der Herz-Jesu-Symbolik vom Personalen her neu eröffnet: Eucharistie als reale Gegenwart einer von unfassbarer göttlicher Liebe dominierten menschlichen Psychosomatik. Dadurch charakterisiert nicht erst der Verkündigungs- sondern bereits und vor allem der Symbolcharakter das ganze liturgische Geschehen grundlegend von göttlichem Anruf und menschlicher Antwort her. So wird unter Einbezug von Aspekten des Symboldenkens Romano Guardinis das Wesen der Liturgie als »actio sacra praecellenter« (SC 10) neu erschlossen und in wesentlichen Dimensionen beleuchtet.

This study intends to provide a christological foundation for the form of liturgy. Since liturgy cannot be separated from the reality of the symbol, this christological foundation too has to develop the symbolic level. The argument starts from the theology of the sacred. Symbols do not substitute the reality they refer to, but concentrate this reality within themselves, in as far as they can be considered metaphorically – always within the horizon of the greater dissimilarity between God and creature – a ›vacuum of similarity‹ which is invaded from the start by the fullness of the symbolized reality. Its climax is the Eucharist as the centre of the sacramental world. In the face of the (post)modern decline of the sacred world view the symbolism of the Sacred Heart of Jesus opens up a renewed view based on the personal dimension: the Eucharist as the Real Presence of a human psychosomatic condition dominated by an unspeakable divine Love. That is why it is not only the kerygmatic character but foremost the symbolic character that basically forms the whole liturgical event as divine call and human answer. In this way the core of the liturgy as »actio sacra praecellenter« (SC 7) is revealed in a new way and illuminated in its essential dimensions including some aspects of the symbolic thought of Romano Guardini.

* Dr. theol. Johannes Nebel ist Direktor des Kardinal Scheffczyk-Instituts in Bregenz.

1. Problemstellung

Wenn man das Panorama der heute landauf landab praktizierten katholischen Liturgie überblickt, kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass ihre Identität häufig zerrinnt. Aus dem seit der Liturgiereform vorgegebenen rituellen Rahmen bilden Priester und Ortsgemeinden vielfach individuelle pastorale Anpassungen. Dies macht es beispielsweise in der Beichtseelsorge nicht ganz einfach, Pönitenten, die im Sonntagsgebot säumig geworden sind, auf die Pflicht zur Sonntagsmesse hinzuweisen, weil nicht ohne weiteres klar ist, was sie erwartet, sollten sie in Folge ihrer Beichte dieser Pflicht nachkommen.

Die identitätszersetzenden Faktoren heutiger pastoralliturgischer Praxis lassen sich mit Hilfe von Gedanken beschreiben, die Romano Guardini in seinem Büchlein »Vom Geist der Liturgie« entwickelt hat. Das war 1918, also in einer Zeit, die unseren heutigen Herausforderungen weit voraus liegt. Guardini unterschied unter anderem zwei Geisteshaltungen.¹

- Deren eine neigt dazu, zwischen Körperlichem und Geistigem stark zu trennen, zugunsten des Geistigen. Was dabei alleine zähle, sei die geistig-seelische Einstellung. Dies führe zu einer betont spirituellen Auffassung von der Liturgie, allerdings in einseitiger Fixierung auf das Innenleben der Gläubigen. Heute hat dies oft zu einer (durch Anlehnung an die Romanik keineswegs gedeckten) Kargheit liturgischer Raumgestaltung und zu einem Minimalismus liturgischer Entfaltung geführt. Damit einher geht aber nicht selten die Tendenz, in der Liturgie vor allem den rationalen Mitvollzug der Anwesenden ansprechen zu wollen, was heute zu einer Überkatechetisierung führt.
- Dieser Geisteshaltung steht gemäß Guardini eine andere entgegen, die Körperliches und Geistiges zu stark identifiziere, nun aber zuungunsten des Geistigen. Hierbei werde das Körperliche zum direkten und spontanen Ausdruck jeder neuen Geistesregung. In unserer Zeit führt dies bisweilen zu einer lebhaften Kreierung immer neuer leiblicher Ausdrucksformen für das Gebet, und nicht selten auch zu einer Individualisierung, in der z.B. Gläubige zum Vaterunser unterschiedliche Körperhaltungen einnehmen und sich nichts mehr dabei denken.

Was diese Extreme auszugleichen vermag, ist gemäß Guardini die Realität des Symbols: Darin liegt somit eine entscheidende Antwort auf den heutigen Identitätsverlust katholischer Liturgie. Für Guardini ist liturgische Symbolik eine über Jahrhunderte gewachsene Vorgegebenheit,² die er im Geiste der Liturgischen Bewegung neu anthropologisch zu erschließen sucht. Heute stehen freilich einer objektiven Vorgabe des Symbolischen zwei grundlegende Zeiterscheinungen entgegen, die der Münchener Pastoraltheologe Andreas Wollbold³ als Haupthindernisse für die heutige

¹ Vgl. Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Herder-Taschenbuch Bd. 1049), Freiburg 1983, 76ff.

² Vgl. ebd., 82f.

³ Vgl. Andreas Wollbold, *Auswege aus der Krise von Pastoral und Verkündigung*, in: Fr. Breid (Hrsg.), *Wer euch hört, der hört mich!*«. Zum Verhältnis von Offenbarung, Tradition, Heiliger Schrift und Lehramt (Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 2011 des Linzer Priesterkreises), Kisslegg-Immenried 2011, 260–277.

Neuevangelisierung diagnostiziert: die »Bemächtigung Gottes« und die »Besitzergreifung der Religion«.

- Mit der »Bemächtigung Gottes« meint Wollbold die Umwandlung der traditionellen Gesellschaft des Hörens und Gehorchens in eine Gesellschaft des Schreiens: Das Übergewicht des Produzierens vor dem Rezipieren nicht nur akustischer Signale, sondern der damit gegebenen Inhalte führe im Bereich des Religiösen von einer »transgressio legis« – der sündigen Übertretung göttlicher Ordnung – zu einem »contemptus legis«, also zur Infragestellung der Ordnung selbst. Der Gott, dessen sich Menschen bemächtigen, tendiere dazu, selbstgemacht, nicht mehr der Gott der Offenbarung zu sein.
- Ganz entsprechend gestaltet sich die zweite von Wollbold diagnostizierte Zeitererscheinung, die »Besitzergreifung der Religion«, in der alle kirchlichen Vorgaben, inhaltlich wie liturgisch, nur noch als beliebige Angebote persönlicher Lebensgestaltung angesehen werden, so dass z.B. bei Trauungsgottesdiensten die Brautleute sich alles zu einem perfekten Spiegelbild ihrer persönlichen Vorlieben und Gefühle zurechtlegen, dem dann – in der Wahrnehmung vieler Beteiligten – die Kirche mit ihren Riten nur noch eine höhere Weihe verleiht.

Diesen Zeiterscheinungen ist auch die Wirklichkeit des liturgischen Symbols empfindlich zum Opfer gefallen. Wie aber kann sie ihre Widerstandsfähigkeit zurückgewinnen? Vor 100 Jahren konnte Guardini sich damit begnügen, sie vornehmlich unter *anthropologischem* Gesichtspunkt zu beleuchten, weil die liturgische Gestalt noch unhinterfragt war. Heute aber ist die Erosion des Symbolischen so weit fortgeschritten, dass wir umfassender ausholen und das Symbolische als *religiöses* Grundphänomen in den Blick nehmen müssen. Dies wird uns zu einer Neubesinnung auf die Herz-Jesu-Theologie führen.

2. Das Sacrum – Urgrund des Symbols

Der religiöse Begriff des Symbols steht und fällt mit der Realität des Sacrum, des Heiligen. Das Wesen des Sakralen gründet sich auf die Lehre des Vierten Laterankonzils (1215) über die *Seinsanalogie*: Jeder Ähnlichkeit zwischen Schöpfung und Gott entspricht eine noch größere Unähnlichkeit.⁴ Das Sacrum – begrifflich nicht einfach identisch mit der Heiligkeit Gottes – ist die Konfrontation dieser je größeren Unähnlichkeit.⁵ Es handelt sich, so gesehen, um eine anthropologische Größe, ist aber *gerade nicht* Ergebnis einer Filterung des Objektiven durch das Subjektive im Sinne idealistischer Bewusstseinsphilosophie, sondern umgekehrt *unvermittelte* Konfrontation des denkbar größten Anspruchs: des Unterschieds zwischen Gott und Kre-

⁴ »Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (IV. Laterankonzil; DH 806). Vgl. hierzu auch Leo Scheffczyk, Der Gott der Offenbarung – Gotteslehre (Katholische Dogmatik Bd. 2), Aachen 1996, 44–49; v.a. 48.

⁵ Vgl. hierzu Johannes Nebel, Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung, in: Forum Katholische Theologie 19 (2003), 178–206, v.a. 181.

atur. Dies ist bereits in der archaischen Menschheit grundgelegt, nämlich in der Erfahrung der unendlichen Weite des Himmels.⁶

Die Bedeutung des Symbols aber liegt darin, das Sacrum auf einen konkreten Ort zu konzentrieren und somit kultfähig zu machen. Somit teilt sich die Räumlichkeit in sakrale und profane Sphären auf. Das Symbol ist dabei der *sakrale* Ort: Bezogen auf die je größere *Un-Ähnlichkeit* zwischen Gott und Kreatur, kann man sich das Symbol – bildhaft gesprochen – vorstellen wie ein *Vakuum an Ähnlichkeit*, in welches von vorneherein die Energie- oder Vitalitätsfülle des Göttlichen hereinbricht. Im Symbol konzentriert sich also sozusagen die Energiefülle jenes Poles der *Analogia entis*, der dem Menschen und seiner Welt gegenüberliegt. Vom Sacrum her aufgefasst, ist das Symbol nicht Platzhalter für die Wirklichkeit, sondern im Gegenteil deren Konzentration: Unsichtbare göttliche Wirklichkeit konkretisiert sich zu einer sichtbaren Epiphanie.

Archaisch ist das Symbol greifbar etwa in der Vorstellung von einer Weltachse,⁷ die als Weltmittelpunkt angenommen wird und deren Ausmaße die irdische Sphäre mit höheren Mächten verbinden. Dieser Weltmittelpunkt ist unantastbar, und wer ihn verletzt, wird Opfer der höheren Gewalt.

Dies ist auch *biblisch* greifbar: Der Bericht vom Sündenfall beinhaltet, dass der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, sowie der Baum des Lebens, für den Menschen unantastbar sind. Übertretung ist stolze Auflehnung gegen die in das Symbol hineinragende Realität Gottes und bringt den Tod. Im Verlauf der Heilsgeschichte nimmt das Symbol noch andere Dimensionen an.

- *Ritualisierung*: Die Eroberung Jerichos unter Josua erfolgt durch Befolgung eines fest vorgeschriebenen rituellen Planes: Das Sacrum wird durch siebenfache Umkreisung der Stadt *rituell* hergestellt, und die Stadt kommt somit *in* das Sacrum zu liegen: Dessen Energiefülle brachte die Mauern von Jericho zum Einsturz (vgl. Jos 6,1–27).
- *Mobilisierung*: In Gestalt der Bundeslade wird das Sacrum *beweglich*. »Als sie zur Tenne Nachons kamen, brachen die Rinder aus, und Usa streckte seine Hand nach der Lade Gottes aus und fasste sie an. Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen Usa, und Gott erschlug ihn auf der Stelle wegen dieser Vermessenheit, so dass er neben der Lade Gottes starb. David war sehr erregt darüber, dass der Herr den Usa so plötzlich dahingerafft hatte, und man nennt den Ort bis heute darum Perez-Usa (Wegraffung Usas)« (2 Sam 6,6ff.).
- *Personalisierung*: All dies wird aber aufgenommen in die hypostatische Union, also in die Person des Gottmenschen Jesus Christus: Er ist Tempel, Altar und Opfer *in Person*; neben ihm kann es nicht noch etwas geben, denn »uns Menschen ist kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Symbolhistorisch bedeutet dies, dass Jesus alle bisherige menschheitsgeschichtliche Potenz des sakralen Symbols in seiner Person aufnimmt, verkörpert und überhöht. Als Einziggeborener des Vaters vor aller Zeit und als Ikone

⁶ Vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 69.

⁷ Vgl. ebd., 22–26.

des Vaters ist Jesus sozusagen das Symbol aller Symbole. Auch bei Jesus zeigt sich die Energie- und Vitalitätsfülle des Sakralen; um nur ein Beispiel anzuführen: »Als Er zu ihnen sagte: Ich bin es!, wichen sie zurück und stürzten zu Boden« (Joh 18,6).

- Dies führt dann zur *Sakramentalisierung*, gemäß dem berühmten Gedanken Leos d. Gr.: »Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen.«⁸ Vor allem gilt dies der *Eucharistie*: Daher ist die leibliche Realpräsenz Christi Symbol aller Symbole, in wirklichkeitserfülltester Weise. Archaisch artikuliert, verkörpert somit die Eucharistie den Weltmittelpunkt, die Weltachse, die zentrale Quelle göttlichen Lebens und übernatürlicher Vitalität. In Konfrontation mit der Eucharistie bündelt sich alle natürliche Veranlagung des Menschen zur Religion, bis hin zu unwillkürlich ergriffener Ehrfurcht: »Tantum ergo sacramentum veneremur cernui« – »ein derartig großes Sakrament lasst uns tiefgebeugt verehren«,⁹ oder: »tibi se cor meum totum subicit quia te contemplans totum deficit« – »dir unterwirft sich mein Herz ganz, weil es ganz vergeht, wenn es Dich betrachtet«. ¹⁰ Auch die im Mittelalter ausgeprägte und bis in unsere Zeit tradierte Gestik der Ehrfurcht des Priesters im Umgang mit der Eucharistie ist hier einzuordnen.

Diese Fähigkeit, vor der göttlichen Energiefülle des Symbols unwillkürliche Ehrfurcht zu verspüren, verdankt sich jedoch einer weitgehend ungetrübten Harmonie von Rationalität und Kult im Menschen, dem Umstand also, dass alle rationalen Kräfte des Menschen integriert sind in eine selbstverständliche Ausrichtung auf die übernatürliche Wirklichkeit. In großer Linie gesehen, haben dies die Jahrtausende der Vorantike, der Antike und des Mittelalters gemeinsam. Seit dem Ende des Mittelalters und dem Beginn der Neuzeit kommt jedoch dieses Ur-Fundament erstmals in einem Ausmaß ins Wanken, das mehr und mehr die ganze Kultur bestimmt. Die Rationalität emanzipiert sich aus dem religiösen Kontext – mit der Folge, dass die gottmenschliche Person Jesu Christi und damit zusammenhängend die sakramentale Lebenswelt des christlichen Kultes, im Zentrum die Eucharistie, immer weniger unwillkürlich in ihrer sakral-symbolischen Vitalitätsfülle erfahren werden kann. Was von der alten – vormodernen – Symbolfähigkeit in der katholischen Liturgie verbleibt, ist vor allem das bis 1962 fortbestehende Gerüst rubrikaler Bestimmungen im Umgang mit der Eucharistie.

3. Herz Jesu – das neue Symbol

Inmitten dieser Entkräftung des Symbols verbreitet sich im Laufe der Neuzeit die *Herz-Jesu-Theologie*. Grundgelegt bereits im biblisch-patristischen Erbe, stellt sie den bis heute bedeutendsten christologisch-symbolologischen Aufbruch seit Ausgang des Mittelalters dar; sie rettet den angeschlagenen Symbolbegriff, indem sie ihm eine neue Ausrichtung gibt.

⁸ »Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit« (Leo d. Gr., Sermo 74,2, CCL 83 A, 457); deutsch gemäß Lektionar zum Stundenbuch Fasz. I/3, 184.

⁹ Thomas von Aquin, Hymnus »Pange lingua«, Str. 5.

¹⁰ Thomas von Aquin, Hymnus »Adoro te devote«, Str. 1.

Im Lichte des Herzens Jesu ist Symbol nun nicht mehr einfach die Manifestation göttlicher Lebensfülle in irdisch-menschlicher Konkretheit, verkörpert von der Person Jesu. Vielmehr treten neu ins Bewusstsein die *Beweggründe* dieser Lebensfülle: die unendliche Liebe, das sühnende Leiden, die restlose Verherrlichung Gottes, das überströmende Erbarmen. Dies ist inhaltlich nicht neu: Neu aber ist, dass sich dies in der Herz-Jesu-Geistigkeit in einem fixen und zugleich realitätsgefüllten *Sinnbild*, dem Herz-Symbol, ausdrückt.

Nun ist es nicht mehr die Harmonie zwischen Ratio und Kult, kraft der der Mensch das Sacrum erfährt, sondern das Herz und Gewissen des Menschen wird zu dem Ort, wo ihm das Sacrum als Person, und zwar als Person mit Herz und Gewissen, begegnet und auf diesem Weg neu seine Lebensfülle offenbart und mitteilt. Auf der Herzesebene wird die verlorene Kraft zur Synthese zwischen Ratio und Religio neu gewonnen.

Im Lichte des Herzens Jesu erfährt die Theologie der Inkarnation, die von der Patristik über das Mittelalter entwickelt wurde, eine substantielle Bereicherung:

- Es ist nicht mehr nur die hypostatische Einheit, die – gegen Arianer und Nestorianer – die Heilsbedeutung Jesu Christi sichert. Vielmehr wird die Heilsbedeutung greifbar in der aus dieser Einheit strömenden und ihr zugrunde liegenden *Motivation*. Neu zutage tritt darin die Verbindung zwischen dem Erbe Chalkedons und dem, worauf diese Motivation verweist und was sie vergegenwärtigt: dem Wesen Gottes nämlich, das johannäisch einfach als »Liebe« bezeichnet wird (vgl. 1 Joh 4,8).
- Der Einbezug göttlicher Motivation lenkt zugleich das Augenmerk auf den Heilsplan Gottes und somit auf die Heilsgeschichte.

Ist die geistige Tragweite dessen nicht groß genug, für die Herz-Jesu-Geistigkeit über die bloße Spiritualitätsgeschichte hinaus auch einen dogmengeschichtlichen Rang zuzugestehen?

Der Bezug zum Herzen Jesu ist heute sehr verblasst. Der Grund dafür liegt aber nicht an der angeblichen Zeitbedingtheit einer Frömmigkeitsform, sondern darin, dass die ursprüngliche Herz-Jesu-Symbolik im Zuge der Romantik und des Sentimentalismus in den Schlepptau der idealistischen Wende zum Bewusstsein geraten ist: Statt der Heilmotivation, die den Herz-Jesu-Symbolbegriff ontologisch charakterisiert, blickt die sentimentale Umprägung nur fantasievoll auf *Motivationsgefühle*. Doch die ursprüngliche Kraft des Herz-Jesu-Symbolbegriffs kann davon nur verschüttet, nicht aufgehoben werden: Denn auch nach dem Deutschen Idealismus mit seinen mentalitätsgeschichtlichen Folgen ist und bleibt der Mensch in seinem Herzen und Gewissen ansprechbar. Wegen ihres bleibenden Gewissensbezuges kann auch die erneute ontologische Erschließung nie in ferne Utopie abgleiten.

4. Die mehrdimensionale Einheit des Symbolbegriffs

4.1. Das Symbol in ontologischer Dimension

Doch ist ein Transfer von der Eucharistie auf das Herz Jesu überhaupt möglich? Die Eucharistie ist Zentrum der sakramentalen Welt; das Herz Jesu aber begegnet,

gerade wenn es als Symbol in den Blick genommen wird, zunächst einmal als bildliche Darstellung.¹¹ Liegt beidem nicht ein völlig verschiedener Symbolbegriff zugrunde? Doch vom Sacrum her argumentiert, kann es überhaupt nur einen einzigen echten Symbolbegriff geben, den des Realsymbols, wie Karl Rahner es ausdrückte.¹² Oder um mit Werner Bergengruen zu sprechen: Im Symbol »vermählen sich [...] das Darstellende und das Dargestellte bis zur mystischen Identität.«¹³ Dass etwas »höchstens« oder »nur« symbolisch gemeint sein« könne, also »einen geringeren Wahrheitsgehalt«¹⁴ darstelle, hat sich als alltägliche Redens- und Empfindungsart zwar verallgemeinert, ist jedoch nichts anderes als ein Symptom für einen kulturgeschichtlich entstandenen Mangel an Wirklichkeitsfähigkeit. Der Symbolbegriff muss daher in ontologischer Dimension gefasst werden.

Dass jegliches echte Symbol Realitätsfülle und nicht Realitätsmangel ist, ist so unumstößlich, dass es auch heute auf der Hand liegt:

- Ein beliebiges Stück Holz z.B. kann man ohne weiteres zu Brennholz zerhacken. Stellt dieses Holzstück jedoch das Corpus eines Kruzifix' dar, ragt unwillkürlich die Realität des Dargestellten in das Materielle hinein: Jeder Tritt gegen das vermeintlich bloße Holzstück ist – unabhängig von jeder Glaubenseinstellung – unausweichlich ein symbolischer Akt, sofern nur ganzmenschliche Konfrontation vorliegt. Jedes physische Verhalten an dem Kruzifix wirkt tiefgehend in Existenz und Überzeugungen ein; somit erweist das Symbol seine energetische Realität.
- Aus einem gesegneten Kelch, der für gottesdienstliche Vollzüge reserviert ist, kann niemand, der sich dessen bewusst ist, ohne geistigen Schaden profane Getränke zu sich nehmen, und sei es, dass dieser Schaden nur in (der Bestärkung) einer Abstumpfung des Sinnes für Religiöses bestehe. Schon Hieronymus gab daher zu verstehen: »Die geweihten Kelche, die heiligen Gewänder und alle übrigen Gegenstände, welche beim Kult des Leidens des Herrn gebraucht werden, sind keineswegs gehalt- und bedeutungslos. Vielmehr sind sie heilig zu halten. Wegen ihrer Beziehung zum Leib und Blut des Herrn muss man sie mit derselben Ehrfurcht behandeln wie sein Fleisch und Blut selbst.«¹⁵

¹¹ Das Entscheidende an dieser Darstellung ist das Herz-Symbol selbst, weshalb das Bild des von der hl. Faustyna Kowalska hergeleiteten »Barmherzigkeits-Jesus« davon unterschieden bleiben muss. Zur Unverzichtbarkeit des Herz-Symbols vgl. z.B. Franz Hattler, Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee, Innsbruck ²1894, 5f.; 10f.; 26.

¹² Vgl. Karl Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. 4, Einsiedeln ⁵1967, 275–311, v.a. 279, 304ff.

¹³ Werner Bergengruen, Über Symbolik (aus dem Nachlass ausgewählt von Charlotte Bergengruen), in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch (i.A. d. Görres-Gesellschaft hrsg. v. H. Kunisch), N.F. Bd. 16 (1975), 1–7, hier 3.

¹⁴ Ebd., 1.

¹⁵ Hieronymus bezieht sich auf ein Buch von Patriarch Theophilus von Alexandrien, welches er für diesen ins Lateinische übersetzt hatte: »Mirati sumus in opere tuo utilitatem omnium ecclesiarum, ut discant, qui ignorant, eruditi testimonii scripturarum, qua debeant ueneratione sancta suscipere et altaris Christi ministerio deseruire sacrosque calices et sancta uelamina et cetera, quae ad cultum dominicae pertinent passionis, non quasi inania et sensu carentia sanctimoniam non habere, sed ex consortio corporis et sanguinis domini eadem, qua corpus eius et sanguis, maiestate ueneranda« (epistula 114 ad Theophilum episcopum, Nr. 2 [CSEL 55, 394f.; hier 395/Z. 7–14]).

Symbol im Vollsinn des Wortes ist, um mit Jörg Splett zu sprechen, »nicht der Verweis eines Seienden auf ein anderes Seiendes, und sei das Symbolzeichen noch so ›sprechend‹, gefüllt und ›symbolträchtig‹. Symbol ist vielmehr der Selbstvollzug, die Selbstsetzung eines Seienden im anderen: sein Sich-Ausdrücken, darin es selber [...] in neuem Maße wirklich wird«,¹⁶ »Erscheinung einer Wirklichkeit, die zwar in einem anderen sich ›äußert‹ [...], doch in dieser ›Äußerung‹ sich selbst auswirkt (›verwirklicht‹) und gerade derart selber da ist.«¹⁷

Dass der Realitätsgehalt im Falle der Eucharistie unüberbietbar gesteigert ist, da es sich um die leibliche Gegenwart des Erlösers handelt, bedeutet keinen *wesensmäßig* anderen Symbolbegriff, sondern vielmehr die höchste Aufgipfelung des einen und einzig echten Symbolbegriffes. Doch darf das Geheimnis der Transsubstantiation dem Symbol eingeordnet werden? Genau dies soll und muss ja die Transsubstantiationslehre leisten: dass eben – um kurz in unreflektierte Sprachempfindung zu fallen – Jesu Gegenwart ›wirklich‹, leiblich, und nicht ›nur‹ symbolisch gegeben ist. Wenn man ›wirklich‹ und ›symbolisch‹ einander entgegensetzt, dann darf die Transsubstantiation selbstverständlich unter keinen Umständen dem Symbolischen untergeordnet werden. Aber in dieser Entgegensetzung des Symbolischen zum Wirklichen ist der Symbolbegriff gerade nicht mehr ontologisch gebraucht: Doch genau darauf wollen wir hier hinaus.

4.2. Das Symbol und die eucharistische Wesensverwandlung

Was aber besagt Transsubstantiation im Lichte eines ontologischen Symbolbegriffs? Weiter oben entwickelten wir den Symbolbegriff vom Sacrum her, das wir von der *Analogia entis* her als Konfrontation des je größeren Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur fassten. Das Symbol konzentriert das Sacrum – bildhaft gesprochen – zu einem Vakuum an Ähnlichkeit zwischen Göttlichem und Geschöpflichem, und die Sogwirkung dieses Vakuums zieht von vorneherein das Göttliche in sich hinein.

Die eucharistische Wesensverwandlung kann man nun ganz in diesem Sinne auffassen: Indem Brot und Wein aufhören, metaphysisch-substantiell Brot und Wein zu sein, wird deren geschöpflisches Selbstsein, dessen kreatürlicher Gutheit eine gewisse Ähnlichkeit zum Creator eigen ist, bis zum Äußersten reduziert: Diese Reduktion führt – nun wieder in unserer bildhaften Veranschaulichung – in höchstmöglicher Intensität zu einem Vakuum, das die Substanz des Leibes und Blutes Christi unter den verbleibenden Gestalten von vorneherein in sich hineinzieht.¹⁸ Leo Scheffczyk weist

¹⁶ Jörg Splett, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt ¹1974, 41f.

¹⁷ Ebd., 41.

¹⁸ Wichtig ist hierbei, dass die Vorstellung von einem Vakuum mit seiner Sogwirkung auf der Ebene einer *bildhaften* Umschreibung bleibt, was für eine Einordnung der Transsubstantiation in den ontologischen Symbolbegriff genügt. Der Realitätsgehalt dieses bildhaften Ausdrucks bezieht sich lediglich auf den je unterschiedlichen Grad an Ähnlichkeit zwischen Kreatur und Schöpfer: (1) in der noch ungewandelten Brot- und Weinsubstanz, (2) in den über die Wandlung hinaus verbleibenden Akzidentien und (3) in der neuen gottmenschlichen Substanz, die diese enthalten. – Für das Transsubstantiationsgeschehen selbst muss jedoch daran festgehalten werden, dass es »doch immer echte Wandlung« bleibt: »Ihr Wesen besteht darin, dass aus der Substanz von Brot und Wein eine andere, höhere Substanz *wird*, [...] nämlich der Leib Christi« (Leo Scheffczyk, *Die materielle Welt im Licht der Eucharistie*, in: Schmaus, M. [Hrsg.], *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 156–178, hier 168).

darauf hin, dass dank der Transsubstantiation die Species von Brot und Wein einen unüberbietbar intensiven Zeichencharakter erhalten: Was von Brot und Wein verbleibt, reduziert sich auf die Zeichenfunktion.¹⁹ So gesehen ist die Eucharistie, scholastisch artikuliert als »res et sacramentum«, höchster Gipfelpunkt aller ontologischen Symbolwelt.

4.3. Das Symbolische unterhalb der Ebene der Transsubstantiation

Doch ist dies noch der gleiche Symbolbegriff wie wenn bei einem Gemälde oder einer Skulptur das Dargestellte in der bildhaften Darstellung verehrt wird, oder wenn ein gesegneter Kelch reserviert ist für sakralen Gebrauch? Gewiss, in diesen Fällen findet keine *Transsubstantiation* statt, sehrwohl aber das, womit gewisse Strömungen neuerer Theologie nur unzureichend die Eucharistie zu erklären versuchen, nämlich eine *Transsignifikation*. Beides ist sehrwohl zu unterscheiden. Aber beides ist zugleich nicht so radikal auseinander zu halten, dass ausschließlich die Transsubstantiation objektiv wäre, während eine Transsignifikation nur der Ebene des subjektiven Bewusstseins angehören würde. Wenn das Sacrum – als Grundlage des ontologischen Symbolbegriffs – bezeichnet wird als Konfrontation des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur, so ist dies eben nicht im idealistisch-subjektiven Sinne zu verstehen, sondern im Gegenteil, als ein unvermitteltes Gestellt-Sein des menschlichen Subjekts vor eine objektive Gegebenheit.

Konkret: Wenn ein Künstler aus einem Stück Holz ein Kruzifix herausarbeitet, erfährt das Holz eine Transsignifikation, die jedem subjektiven Verhältnis dazu seitens des Menschen objektiv vorgegeben und von menschlicher Subjektivität auch nicht modifizierbar ist. Das Holz – um bei dem Beispiel von eben zu bleiben – gibt dabei jene »significatio«, die es einfach nur als Holzstück hat, im Prozess der Schnitzarbeit auf, und in dieses Vakuum bricht die neue »significatio« (des *Crucifixus* nämlich) als durchaus energetisch-reales Moment hinein. Dies besagt: Gar alles, was mit dem in ein Kruzifix »verwandelt« Holzstück geschieht, und sei es bloße Vernachlässigung oder Verunehrung, kann nur noch an der neuen, nicht mehr an der bisherigen »significatio« gemessen werden. Die eucharistische *Transsubstantiation* unterscheidet sich davon nur insofern, als dabei die rein energetische Realität des Symbols, dank einer Wesensverwandlung, die Dimension einer substanzhaft-somatischen Realität annimmt.

4.4. Das Symbol als Prinzip der Einheit des Liturgieverständnisses

So ist die Eucharistie in dem sie umgebenden *Cosmos symbolicus* als dessen sakral-ontologische Aufgipfelung und zentraler Quellgrund beheimatet. Der Gewinn für das Liturgieverständnis besteht darin, dass die Eucharistie gegenüber dem Symbolischen nicht als etwas total Verschiedenes isoliert ist – was zur Folge hätte, dass

¹⁹ Vgl. Leo Scheffczyk, Die materielle Welt im Licht der Eucharistie (wie Anm. 18), 171; diese »Steigerung der Ausdrucksfunktion« könnte« nicht erreicht werden [...], wenn die Substanz des Brotes [bzw. des Weines] verbleiben würde« (ebd.).

umgekehrt die Bedeutung liturgischer Symbolwelt keine Abstützung in der Eucharistie mehr hätte, sondern nur als deren umgebendes Beiwerk erscheinen würde. Somit geht auch ein rein funktionales oder atmosphärisches Gottesdienstverständnis am Wesen der Eucharistie vorbei, ja ist mit ihr unvereinbar.

4.5. Die symbolische Mehrdimensionalität des Herzens Jesu

In diesem Sinne dürfen wir nun wieder auf das Herz Jesu eingehen. Die Realität des Herzens Jesu verdient zunächst kurz umschrieben zu werden: Um mit Kardinal Scheffczyk²⁰ zu sprechen, handelt es sich um den leibseelischen und zugleich gottmenschlichen Einheitspunkt in Jesus, oder anders ausgedrückt, um die von göttlicher Liebesfülle auf Totalhingabe ausgerichtete Psychosomatik des Menschen Jesus von Nazareth, und zwar derart, dass diese Psychosomatik nicht nur Instrument oder Kanal göttlicher Liebesfülle ist, sondern diese Liebesfülle selbst noch einmal verkörpert. Dafür ist das physische Herz Gegenstand symbolischer Darstellung. Doch der Darstellung entspricht auch eine physische Realität, auf die bereits Pius XII. in der Enzyklika »Haurietis Aquas« hingewiesen hat:²¹ Dies näher auszuführen, wäre Gegenstand einer eigenen Erwägung, die den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde. Das physische Herz Jesu ist also Symbol, in welches gottmenschliche Realität hineinragt, und verschmilzt als solches nochmals mit der konkreten symbolischen Präsentationsweise.

Die Realitätsweise des Herzens Jesu ist gewiss unterschiedlich, wenn es sich in einem Falle um bildliche Darstellung, im anderen Falle aber um das handelt, was man »eucharistisches Herz Jesu« nennt, also die reale Gegenwart des Erlöserherzens in der Eucharistie.²² Doch egal in welcher Intensität die Realität jeweils in die Realitäts-

²⁰ Vgl. Leo Scheffczyk, Das Herz Jesu – Kernsymbol des Einswerdens mit dem Werk des Gottmenschen, unpublizierter Vortrag im Kloster Thalbach in Bregenz am 17. 7. 1985, Privatdruck S. 11–12.

²¹ Vgl. DH 3925; außerdem ist in der gleichen Enzyklika (Kap. 3) die Rede davon, dass »das heiligste Herz Jesu, zuinnerst teilhaftig des Lebens des menschengewordenen Wortes und sogar angenommenes Werkzeug der Gottheit, nicht weniger als die übrigen Organe der menschlichen Natur bei der Ausführung der Werke der göttlichen Gnade und der göttlichen Allmacht« beteiligt war (Rundschreiben »Haurietis Aquas« über die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu, Köln: Verlag Wort und Werk 1956, 23): »Nullum igitur dubium esse potest sacratissimum Cor Iesu, cum sit, intima prorsus ratione, Incarnati Verbi vitae particeps, atque ad eo veluti Divinitatis instrumentum assumptum fuerit, haud minus quam cetera humanae naturae membra, in divinae gratiae divinaeque omnipotentiae operibus exsequendis, legitimum etiam immensae illius caritatis symbolum esse [...]« (AAS 48 [1956], 333).

²² Die Eucharistie ist die Gegenwart des erhöhten und verklärten Herrn. Doch darüber hält das Neue Testament daran fest, dass wir »nicht einen Hohenpriester haben, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche« (Hebr 4,15): Was sich in der Verklärung und Erhöhung Jesu am Menschlichen geändert hat, ist nur dessen Existenzweise, nicht aber dessen Konkretheit. Verklärung und Vergöttlichung bedeuten weder Abstraktion noch spirituelle Verflüchtigung. Anders kann am Menschlich-Konkreten nur das werden, was sich mit der göttlichen Existenzweise ändert: die *immortalitas* (Unsterblichkeit), die *impassibilitas* (Leidensunfähigkeit), die *subtilitas* (Unabhängigkeit von irdisch-materiellen Grenzen), die *claritas* (der Verklärungszustand) und die Teilhabe an der Allgegenwart Gottes (vgl. Leo Scheffczyk, Die materielle Welt im Licht der Eucharistie [wie Anm. 18], 173f.). Aber dies vorausgesetzt, bleibt die menschliche Psychosomatik des mit dem göttlichen Wort vereinten historischen Jesus von Nazareth in der Herrlichkeit göttlicher Existenzweise erhalten. Dies kann daher auch von der eucharistischen Realpräsenz nicht weggedacht werden.

weise hineinragt – in jedem Fall ragt sie objektiv hinein, und zwar unausweichlich, unlösbar von der konkreten Erscheinung.

Sofern man nun die Liturgie – mit der Eucharistie als Zentrum – als im ontologischen Sinne symbolisch auffasst, und sofern das Herz Jesu dem Symbolbegriff als solchem eine neue Dimension erschließt, muss dem Herzen Jesu auch für die Liturgie als solche eine umfassende Bedeutung zukommen. Dies kann folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: Da der (nach)neuzeitliche Mensch den sakralen Symbolbezug weitgehend verlernt hat, hat er kaum noch Zugang dazu, davor wirklich zu staunen bzw. ergriffen zu sein. Der heutige Mensch lernt aber das verlorene Staunen neu, indem er am Symbol, vor allem an der konsekrierten Hostie, die reale Gegenwart einer von unfassbarer göttlicher Liebe ergriffenen menschlichen Psychosomatik wahrnimmt, die sowohl Gott als auch zugleich dem eigenen Heil total hingegeben ist. Nicht dass nicht seit jeher in der Hostie die Gegenwart des *Christus passus* geglaubt und angebetet worden wäre: Aber die Herz-Jesu-Theologie liefert hierzu die symbolologische Synthese; sie macht von daher das von Christus gewirkte Heil und seine uns erwiesene Liebe greifbar nahe.

So gesehen, ist die Lehre vom Herzen Jesu eine bedeutende Rehabilitierung der Eucharistie als des staunenswerten sakralen Weltmittelpunktes und erbringt der gesamten kirchlichen Eucharistielehre, und auch, wie wir noch sehen werden, dem Liturgieverständnis überhaupt, einen wertvollen Ansatz zur Ausreifung.

5. Die Eucharistie als Realsymbol des Herzens Jesu gemäß dem Zweiten Vatikanum

Doch die bisherigen Erwägungen führen noch nicht darüber hinaus, Eucharistie und Herz Jesu *aus persönlicher Glaubenshaltung* zusammenzudenken. Diese Glaubenshaltung ist zwar im Glauben der Kirche verwurzelt, steht aber als aktuelle Anschauung über die Liturgie zunächst einmal in der Freiheit – und daher in der Frömmigkeit – des einzelnen. Soll Liturgie darüber hinaus grundsätzlich vom Herzen des Erlösers her gedacht werden können, muss weitergefragt werden: Das Herz-Jesu-Symbol darf nicht nur zu ihr hinzugedacht werden, sondern muss in ihr auch erkannt, aus ihr erschlossen werden.

Um den objektiven Herz-Jesu-Symbolgehalt christlicher Liturgie zu ermitteln, darf von der Eucharistie ausgegangen werden, denn der ganze bisherige Symbol-Aufriss führt zum Herzen Jesu über die Eucharistie. Dieser Ausgangspunkt lässt sich abstützen durch zentrale Aussagen des Zweiten Vatikanums. Gemäß der Kirchenkonstitution ist die Eucharistie nämlich »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« (LG 11); mir ihr stehen gemäß dem Priesterdekret »die übrigen Sakramente im Zusammenhang; auf die Eucharistie sind sie hingeordnet; das gilt auch für die kirchlichen Dienste und für die Apostolatswerke« (PO 5). Zugleich ist es die Liturgiekonstitution, welche die Stellung als Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen Handelns der Liturgie zuerkennt (SC 10), dabei aber wiederum die Zentralität der Eucharistie in der Ordnung der Gegenwartsweisen Christi hervorhebt (SC 7).

Nimmt man diese Aussagen zusammen, kann man die Doppelqualifikation »Quelle und Höhepunkt« ein drittes Mal anwenden, nämlich auf die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Liturgie. Die Eucharistie erscheint somit als Mittelpunkt eines organischen Gefüges, das zunächst einmal die Liturgie in der Vielfalt ihrer Aspekte, dann aber das gesamte christliche Leben umfasst.

Die organische Mittelpunktstellung ist es, die zwischen dem Eucharistie und dem Herzen (als ›Mitte‹ des menschlichen Organismus) eine *Entsprechung* herstellt. Diese Entsprechung intensiviert sich, wenn die Realität des Herzens auf das gottmenschliche Herz des Erlösers bezogen wird: Wie das Herz Jesu das ganze Heilswerk Gottes realsymbolisch in sich bündelt, so bündelt sich ebenso realsymbolisch in der Eucharistie, was Liturgie für das Leben der Kirche bedeutet. Diese Entsprechung konkretisiert sich in zweifacher Dimension:

- Zum einen darf eine derartige ›Herzensstellung‹ der Eucharistie nicht nur strukturell, sondern muss immer vorrangig personal verstanden werden: als intensivste Weise des Erlösers, sich selbst dem Leben der Kirche zu geben (vgl. SC 47).²³
- Andererseits legt aber gerade das Zweite Vatikanum großen Wert darauf, das Geheimnis der Kirche von dem her zu erfassen, dessen Zusammenfassung das Herz Jesu ist: von der Heilsgeschichte her, die im Paschamysterium gipfelt (vgl. LG 2–5).

So ist der höchste Analogiepunkt zwischen Eucharistie und Herz Jesu erreicht: Von ihm her ist es am angemessensten, die sakramentale Realpräsenz des Herrn unter der Rücksicht seines Herzens zu betrachten, andererseits aber alle zur Liturgie gehörigen Aspekte von der so verstandenen Eucharistie her: Die in ihr zu erkennende sakrale und zugleich höchst lebendige Ruhe des bloßen Gegeben-Seins Jesu, als realsymbolischer Ausdruck der Hingabe seines Herzens für die Kirche, repräsentiert somit das innerste Wesen nicht nur aller sakramentalen Vollzüge, sondern auch jeglicher Wortverkündigung und allen Betens der Kirche. Wenn die Eucharistie vom heilsgeschichtlich aufgefassten Herzen Jesu her verstanden und zugleich in ekklesialer Organik beheimatet bleibt, entschärft die heute nicht selten bemerkbare Stoßkraft vieler theologischer und praktischer liturgischer Tendenzen, außereucharistische bzw. außersakramentale Vollzüge von der Zentralität der Eucharistie zu emanzipieren.

6. Vom Herz-Jesu-Symbol zur liturgischen Symbolik

6.1. Responsoriale Struktur als Angelpunkt des Liturgieverständnisses

Damit ist die Brücke hergestellt, in dem im Blick auf das Herz Jesu erneuerten Symbolbegriff auch eine entscheidende Quelle liturgischer Gestalt zu erkennen. Set-

²³ Vgl. auch Pius XII., Enzyklika »Haurietis aquas«, Kap. 3: »Wer aber könnte jene Regungen des göttlichen Herzens, Zeichen seiner unendlichen Liebe, würdig beschreiben, die er in den Augenblicken äußerte, als er den Menschen übergroße Gaben schenkte: sich selbst im Geheimnis der Eucharistie, [...]« (Ausg. Köln 1956 [wie Anm. 21], 22) – »Quisnam vero queat illos Divini Cordis pulsus, infiniti eius amoris indices, digne describere, quos iis temporis momentis edidit, cum maxima dona hominibus impertiit: hoc est semet ipsum in Eucharistiae Sacramento, [...]« (AAS 48 [1956], 331).

zen wir dazu bei Argumenten von weiter oben an: Da in den Symbolbegriff das Moment göttlicher bzw. gottmenschlicher Motivation integriert wird, ist das Symbol nicht mehr nur ehrfurchterheischende Energiefülle, sondern personaler *Ruf* an den Menschen, der *beantwortet* werden will. Dieses Ruf-Moment schwingt zwar bereits im traditionell-archaischen Symbolbegriff hintergründig mit, gelangt aber im Lichte des Herzens Jesu religionsgeschichtlich in den Vordergrund, als vom Herz-Symbol ausgehender Ruf der Liebe nach Gegenliebe. Es war wiederum Leo Scheffczyk, der dieses Ruf-Moment mit neuer Entschiedenheit und Konsequenz betont hat: Die Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen ist gemäß Scheffczyk eine gottgegebene und unverlierbare Strukturierung der menschlichen Seele, sich als von Gott Gerufener vorzufinden und gar nicht anders zu können als auf diesen Ruf – sei es positiv oder negativ – zu antworten.²⁴ Diese Ruf-Antwort-Struktur im Menschen führt, um weiter mit Scheffczyk zu sprechen, zu einem *responsorialen* Gottesverhältnis.

Der vom Herzen Jesu her erneuerte Symbolbegriff leistet es nun, dieses responsoriale Gottesverhältnis des Menschen für die Liturgie fruchtbar zu machen:

- Der unüberbietbare Intensitätsgrad symbolischer Realität liegt in der substantiellen leiblichen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie. In Zusammenhang damit dürfen all jene Symbole gesehen werden, die sich göttlicher Einsetzung verdanken: die sakramentalen Vollzüge, die »ex opere operato« wirken. Indem dies nun vom Herzen Jesu her verstanden wird, stellt die gesamte sakramentale Welt einen »Ruf« dar.²⁵
- Dazu ist nun all jene liturgische Symbolik oder Gestalt, deren realsymbolischer Intensitätsgrad *niedriger* ist als jener der Sakramente, »Antwort« des Menschen.

In ihrer Ruf-Antwort-Struktur erschließt sich die Symbolwelt somit als Wort- oder Sprachgeschehen, noch vorgängig zu jedem gesprochenen oder geschriebenen Wort: So wird auch das Gebet als Wesensausdruck des Menschen in den Zusammenhang eingeholt. Genau dazu formuliert Jörg Splett prägnant: »Der Mensch als Wesen des Wortes ist ursprünglich Wesen von Antwort.«²⁶

Darin besteht der Kern einer vom Herzen Jesu her entwickelten Theologie der Liturgie. Ein responsoriales Liturgieverständnis erschließt sich nicht erst im Dialog liturgischer Diener mit der Gemeinde: Indem dies im Zuge der Liturgiereform überbetont wurde, hat sich die kerygmatische Dimension ungebührlich von der sakramentalen emanzipiert und sogar das sakramentale Tun selbst kerygmatisch umgeprägt. Viel grundlegender besteht der responsoriale Grundzug christlicher Liturgie bereits

²⁴ Vgl. Leo Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik Bd. 3), Aachen 1997, 228–231. Vgl. aber auch Jörg Splett, *Konturen der Freiheit* (wie Anm. 16), worin in Kap. 1 der Mensch als »gerufene Freiheit« thematisiert wird.

²⁵ Die Sakramente stehen hierbei in gewisser Entsprechung zum inhaltlichen Lehrglauben, dem Leo Scheffczyk »die Aufgabe des ›Symbols‹ und ›Sakraments‹« zuerkennt, »Medium der heilshaften Gottbegegnung« zu sein und »in die personale Gottgemeinschaft« einzuweisen (Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik [Katholische Dogmatik Bd. 1], Aachen 1997, 259): Responsorial artikuliert, ist somit der gelehrte Glaubensinhalt gleichsam »Anruf«, auf den der Mensch mit der Aufnahme der persönlichen Gottesbeziehung »antwortet«.

²⁶ Jörg Splett, *Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven*, Frankfurt 1976, 127.

in der Strukturierung der Symbolwelt. Liegt für die responsoriale Dimensionierung des liturgischen Geschehens der Vorrang auf dem Symbol und nicht auf der äußeren Dialogik, wird der Weg frei, das konziliare Ideal einer »bewussten und tätigen Teilnahme« aller (SC 11), vorgängig zu äußeren Verhaltensweisen, vom *inneren* Gottesbezug her aufzufassen. Dies aber ist eng mit den aktuellen Ansatzpunkten zur Neuevangelisierung verbunden, steht bei ihr doch im Zentrum »die direkte Begegnung mit Jesus Christus im Altarsakrament, sowohl in der hl. Messe als auch in der eucharistischen Anbetung«. ²⁷

6.2. Das Symbolverständnis Guardinis im Licht des Herzens Jesu

In diesem Licht gewinnen auch die anthropologischen Ausführungen Guardinis zum Symbolbegriff eine neue Färbung. Er charakterisiert die liturgische Symbolik nämlich als eindeutigen körperlichen Ausdruck von Geistigem, dies aber nicht – wie etwa bei einem Verkehrsschild – kraft bloßer Übereinkunft, sondern wesensnotwendig, also aus der leibseelischen Mitte des Menschseins: »Das wahre Symbol entsteht als natürlicher Ausdruck eines wirklichen, besonderen Seelenzustandes. Zugleich [...] aber [] darf [es] nicht nur einmalige seelische Inhalte ausdrücken, sondern muss etwas über die Seele überhaupt, über das Menschenleben an sich sagen.« ²⁸ Dies gilt gemäß Guardini zunächst für die menschliche Gebärdensprache (Stehen, Knien, Händefalten, An-die-Brust-Schlagen etc.), die sich dann aber ausweitet auf den dinglichen Bereich: So setze eine Patene die geöffnete Handfläche fort, eine Weihrauchwolke den nach oben gerichteten Gebetssinn, eine Kerze die Opfergesinnung. ²⁹

Doch wie kann es überhaupt zu dieser Symbolbildung kommen? Hier geht Guardini nicht darüber hinaus, von einer »glückliche[n] Stunde« zu sprechen, in der menschliche Seelenverhältnisse zu »reingestimmtem Einklang« zusammenfinden, ³⁰ besser gesagt: *zusammenfinden*, denn Guardini bleibt eigentlich retrospektiv. Er findet liturgische Symbolik vor, die zu seiner Zeit unhinterfragt war. Von dem aber, was hier nun über die symbolologische Tragweite des Herzens Jesu entwickelt wurde, kann die *Eigenart* dieser »glücklichen Stunde« artikuliert werden: Menschsein entsteht als Antwort aus seiner Herzmitte auf den grundlegenden Ruf Gottes, der ihn – verdichtet gerade im Herz-Jesu-Symbol – in seinem Herzen trifft. Papst Pius XII. nennt in seiner Herz-Jesu-Enzyklika »Haurietis aquas« 1956 das Herz Jesu die »Zusammenfassung des ganzen Geheimnisses unserer Erlösung«. ³¹ Genau dies wird im Herz-Jesu-Symbol zum Ruf an den Menschen. Die Ausformung liturgischer Symbolik, wie Guardini sie fasst, bedeutet in diesem Sinne, die grundlegenden Wahrheiten unserer

²⁷ Weihbischof Dominik Schwaderlapp, Sternstunde der Kirche in Deutschland. Rückblick auf den Eucharistischen Kongress in Köln (Interview), in: Kirche heute 7/2013, 10f., hier 11/Sp.3.

²⁸ Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (wie Anm. 1), 81.

²⁹ Vgl. ebd., 83.

³⁰ Ebd., 81.

³¹ Pius XII., Enzyklika »Haurietis aquas«, Kap. 3: »Cor igitur Servatoris nostri imaginem quodammodo refert divinae personae Verbi, itemque duplicis naturae, humanae nempe divinaeque; atque in eo considerare possumus non modo symbolum sed etiam veluti summam totius mysterii nostrae Redemptionis« (AAS 48 [1965], 336); deutsch zit. n.: Ausg. Köln 1956 (wie Anm. 21), 26.

Erlösung – geleitet vom Herz-Jesu-Symbol – als einen *Ruf* Gottes so zu verinnerlichen, dass die Ausformung liturgischer Gestalt transparent dafür wird, *Antwort* auf diesen Ruf zu sein. Und der »reingestimmte Einklang«, von dem Guardini spricht, ist gerade die Funktion des *Herzens* im Gesamten des menschlichen Innenlebens, nämlich der Ausgewogenheit und Harmonie aller Kräfte zu dienen, wie es dem gottgegebenen Wesen des Menschen entspricht.

7. Vom liturgischen Symbol zur liturgischen Actio

Liturgische Gestalt steht und fällt in ihrer Glaubwürdigkeit und Tragfähigkeit – heutzutage umso mehr – mit der Erneuerung eines lebendigen Glaubens, und zwar eines Glaubens im Sinne eines *Anhangens am Grundsätzlichen, an den Kernwahrheiten*. Das Herz aber ist hierbei der Umschlagplatz im Menschen, an dem sich die Verinnerlichung dieses Glaubens in einen auf Gott gerichteten religiösen *Akt* umwendet. Wenn Guardini liturgische Symbolik von Gesten wie dem Händefalten oder Verneigen her entwickelt, so handelt es sich dabei immer um Ausprägungen eines religiösen *actus humanus*, wobei das Religiöse hier – im streng augustinischen Sinne³² – Ausdruck der *fides*, des Glaubens, sein muss. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hält mit Entschiedenheit und an zentraler Stelle daran fest, dass die Liturgie »*actio* sacra praecellenter«, also »in vorzüglichem Sinne heilige *Handlung*« ist (SC 10). Daher steht und fällt liturgische Symbolik mit der menschlichen Fähigkeit zum *actus*, zum religiösen Akt. Diese Fähigkeit wurzelt aber nirgendwo anders als gerade im Herzen, und zwar in dem von Gott angesprochenen Herzen.

- Der auf Gott gerichtete menschliche Akt, als *übernatürlicher* Akt, ist nämlich der aus freiem Willen – unter Mithilfe des Verstandes – im eigenen Herzen gesetzte Entschluss zu etwas Konkretem, und zwar aus Glaube, Hoffnung und Liebe. Ohne einen solchen *actus* verkommen Gläubigkeit und Frömmigkeit entweder zu einer rein theoretischen Annahme des Glaubens oder zum religiösen Sentimentalismus; beides ist heute sehr verbreitet.
- Auf dem übernatürlichen im Herzen erweckten Akt des Menschen baut die Eigenart des *liturgischen* Aktes auf: Hier wird der übernatürliche Akt in einer äußeren Handlung verleblicht, beispielsweise in einer gottesdienstlichen Geste wie dem Händefalten oder dem Knien.

Vom Herzen Jesu her, also von Anruf und Antwort her gedacht, erhält diese Verleblichung eine Stringenz, die über die Orientierungen Guardinis hinausweist: Sie trägt dann nämlich immer den Charakter eines *auf Gott antwortenden* »*Hiermit*« an sich, ganz im Sinne der jedem Realsymbol eigenen inneren Potenz. Wer sich also beispielsweise kniet, der sagt entschieden: »*Hiermit* mache ich mich vor dir, Gott, klein«. Wer Weihrauch emporsteigen lässt, sagt entsprechend: »Mit diesem Empor-

³² Augustinus, De Civitate Dei VIII,4 (CSEL Bd. 40/1, 360/Z.7): »religioni uerae, quam fides nostra suscipit ac defendit«.

steigen des Weihrauchs verbinde ich *hiermit* meine Gebete und will sie *hiermit* in diesem Sinne verstanden wissen.« Dieses »Hiermit« ist zuinnerst antwortender Entschluss des *Herzens* auf einen ergangenen Ruf.

Weil aber diese Stringenz dem heutigen Zelebranten – wie auch den Gottesdienstteilnehmern – nicht bewusst ist, weil wir verlernt haben, den liturgischen *Akt* ganzheitlich in den Blick zu nehmen und dann von ihm her zu denken, tritt an die Stelle etwas anderes, nämlich die Selbstbeschränkung darauf, jegliche Symbolik nur noch anhand gläubiger (oder weniger gläubiger) *Empfindungen* als authentisch auszuweisen. Wenn nun eine Kniebeuge oder Verneigung – rein subjektiv – nicht mehr als authentischer Ausdruck des Glaubens *empfunden* wird, dann droht sie bereits routiniert oder vernachlässigt zu werden, oder man ersetzt sie sogar durch spontane Alternativen, die den Empfindungen *hic et nunc* mehr zu entsprechen scheinen. So löst sich liturgische Gestalt auf. Nur aus dem realsymbolischen-performativen³³ »Hiermit« kann die Authentizität einer bleibenden liturgischen Gestalt innerhalb des modernen bzw. postmodernen zivilisatorischen Kontextes tragfähig begründet werden.

Dieses »Hiermit« ist Selbstverwirklichung menschlicher Freiheit, ja noch mehr: »Es setzt, was es sagt, oder besser: durch es, in ihm setzt Freiheit, was sie sagt – zeugt, was sie zeigt, bestimmt sie sich selbst.«³⁴ Zugleich ist dieses Hiermit zutiefst herzensverwurzelt und verweist von daher auf den Herzenskontakt des menschlichen Wesens mit Gott. Dazu ist und bleibt das Herz-Jesu-Symbol der zentrale symbolische Anknüpfungspunkt auf göttlicher Ebene, der dem Menschen der abendländischen Neuzeit und Nach-Neuzeit geboten wird.

8. Herz Jesu – Garant liturgischer Latreutik und Gnadenhaftigkeit

Das Herz Jesu ist nicht nur symbolische Verdichtung des Anrufes Gottes, der das Herz des Menschen trifft und zur Antwort bewegt, sondern zugleich Vorbild, ja gnadenhafter Träger der Antwort selbst. Es war Papst Paul VI., der die liturgietheologische Tragweite dessen erkannte, als er sagte: »Im heiligsten Herzen finden wir Ursprung (origo) und Urgrund (principium) der heiligen Liturgie, da es der heilige Tempel Gottes ist, aus dem das Opfer der Versöhnung zum ewigen Vater emporsteigt.«³⁵

³³ Vgl. zu diesem Ausdruck u.a. Jörg Splett, *Konturen der Freiheit* (wie Anm. 16), 38; 44f..

³⁴ Jörg Splett, *Konturen der Freiheit* (wie Anm. 16), 40; vgl. auch ebd., 43.

³⁵ Paul VI., Brief »Diserti interpretes facti« vom 25. 5. 1965, Nr. 4; dt. zit. n.: Gaidon, M. – Ladame, J., *Ehre, Liebe und Sühne dem Herzen Jesu*, *Handbuch der Ehrenwache* (dt. übertr. v. Sekretariat der Ehrenwache St. Josefsklösterli Schwyz, Bern 1986, 69). Der Gesamttext dieses päpstlichen Briefes findet sich in italienischer Sprache im Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1965-05-25_SS_Paulus_VI_Diserti_Interpretes_IT.doc.html, außerdem in niederländischer Sprache: <http://www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=3022> (beides aufgerufen am 15. 1. 2014). Eine lateinische Publikation ist möglicherweise nie erfolgt, denn der erstgenannte Link führt den Text nicht in lateinischer Sprache und gibt als Quellenangabe für seine italienische Textedition an, dass der Verwalter der Website diese selbst aus Bibliotheksrecherchen gefunden habe: »Tabulas ex Vaticana atque GSM privata Bibl administrator ipse exquisivit«. Woher das im Haupttext befindliche deutsche Zitat die ebendort eingefügten lateinischen Begriffe hat, konnte bisher nicht ermittelt werden.

8.1. Latreutik

Somit können wir unsere Perspektive ausweiten auf andere Aspekte, die Guardini für den »Geist der Liturgie« veranschlagt. Dazu ist zunächst wichtig, im Herzen Jesu das *Urbild* dieses kultisch-akthaften »Hiermit«, von dem eben die Rede war, zu betrachten. Wichtige Erkenntnisse dazu liefert Thomas Marschler in seiner »Kleinen Theologie der Anbetung«. ³⁶ Gestützt auf die Konsultation neuerer Exegese, erkennt Marschler, dass der Kern der Sendung Jesu darin bestanden habe, alles menscheitsgeschichtliche Streben nach *Gottesverehrung* zu erfüllen. Alle christliche Anbetung sei daher »Teilnahme am Sohnesvollzug Jesu«. ³⁷ Für das Herz Jesu heißt dies nun: Alle Gesinnungen, die ihm zuzuerkennen sind, sind im Kern als *latreutisch* zu qualifizieren. ³⁸

In seinem Büchlein »Vom Geist der Liturgie« betont Guardini, dass in der Liturgie der Logos einen Primat über das Ethos habe, mit anderen Worten, die Liturgie manifestiere, dass allem menschlichen Willen zur Gestaltung der Welt ein inneres Wahr-Sein vor Gott vorausgehen müsse. ³⁹ Dieser Primat des Gottesbezuges vor dem Weltbezug findet sich auch an zentraler Stelle in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums: Die Liturgie ist »vor allem Anbetung der göttlichen Majestät« und birgt erst an zweiter Stelle »auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich« (SC 33).

Der Herz-Jesu-Bezug bringt hierzu aber in denkbar größter Intensität ein, dass dieses Wahr-Sein-vor-Gott etwas höchst *Lebendiges* ist, das in der Hingabe des Herzens

³⁶ Vgl. Thomas Marschler, Kleine Theologie der Anbetung, in: Forum katholische Theologie 28 (2012), 1–32.

³⁷ Ebd., 15.

³⁸ Dies spiegelt sich interessanterweise auch in der Herz-Jesu-Litanei wieder: Erst die 17. Anrufung spricht nämlich ausdrücklich die Barmherzigkeit des gottmenschlichen Herzens gegenüber den Menschen an; sie lautet: »Cor Iesu, de cuius plenitudine omnes nos accepimus« – »Herz Jesu, von dessen Fülle wir alle empfangen haben«. Alle vorausgehenden Anrufungen betrachten das Herz Jesu in sich, bzw. dann im Verhältnis zu Gott Vater, was beginnt mit der Anrufung »Cor Iesu, Filii Patris aeterni« – »Herz Jesu, des Sohnes des ewigen Vaters« – und hinfindet zur Anrufung »Cor Iesu, in quo Pater sibi bene complacuit« – »Herz Jesu, an dem der Vater sein Wohlgefallen hat«. – Unter Berücksichtigung der Vorgabe der Herz-Jesu-Litanei, dass das Herz des Erlösers nicht nur »rex« (»König«), sondern auch »centrum« (»Mittelpunkt«) aller menschlicher Herzen ist und somit deren Wesensmitte unüberbietbar repräsentiert, kann man sich der Latreutik als innerster Ausrichtung des Herzens Jesu aber auch aus der Perspektive philosophischer Anthropologie nähern: Jörg Splett führt in seiner Verhältnisbestimmung von Dank, Bitte und Lob aus: »Wie der Dank das Wort des Glaubens als der Selbst- und Welt-Annahme endlicher Freiheit ist, so bedeutet die Bitte das Wort der Hoffnung als Grundvollzug angewiesener Freiheit. Ist Dank der Vollzug gewährter Hoffnung, so Bitte die Weise, wie Endlichkeit fundamental ihre Zukünftigkeit vollzieht.« Das aber führt zum Lob, also zur Latreutik, denn »indem nun gerufene Freiheit dankbar ihre Herkunft, bittend ihre Zukunft Augenblick für Augenblick wirklich erhält, indem sie aus der Freigebigkeit sie berufender Freiheit [nämlich Gottes; Anm. d. Verf.] zu sich selber freigegeben wird, wird sie zugleich auch von sich und der Sorge um sich selbst befreit. Dank und Bitte können sich ihr dann in dem vollenden, wofür sie immer neu dankt und worum sie immer neu bittet: im Wagnis selbstvergessenen Lobs.« Und indem Splett an dieser Stelle den Begriff des »Festes« einblendet, wird der Bezug zur Liturgie eng: »Fest ist die Vollendung des Danks. Die Mitte des Fests ist der Lobpreis. [...] Dieses Lob [ist] der höchste Adel des Menschen. Nicht mehr Herkunft und Zukunft: stehendes Jetzt – nicht als Flucht aus der Zeit, sondern als ihre Sammlung. Nicht mehr Sorge und Zweck, nicht Warum noch Wozu: reiner Sinn. Anders gesagt: im Lobpreis ist *Liebe* ganz zu dem geworden, was sie ist [...] als Vollgestalt einer Freiheit, die nun endlich ganz hat Antwort werden dürfen« (Lernziel Menschlichkeit [wie Anm. 26], 131; 139f.).

³⁹ Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (wie Anm. 1), 127ff.

wurzelt. Denn dem Herzen Jesu ist das johannäische »πρὸς τὸν θεόν« – »auf Gott hin« (Joh 1,2) – als innerstes Lebensprinzip seines »Am-Herzen-des-Vaters-Ruhens« (Joh 1,18) eingeschrieben. Dieses »Auf-Gott-Hin« ist unendliche innertrinitarische Hingabe. Wird nun im Herzen Jesu die realitätsgefüllte *Mitte liturgischer* Symbolik erkannt, ruft dies alle *umgebende* symbolische Gestaltung zur *Angleichung*: Die Treue zur rubrikal vorgegebenen Form duldet, so gesehen, kein Stagnieren, etwa nach dem Motto: »So bin ich und so bleibe ich als Zelebrant«. Bei der Erfüllung liturgischer Form geht es eben nicht nur darum, alles rite *et recte* vollzogen zu haben – auch nicht, wenn man bei einem derartigen Vollzug eventuell noch geistliche Auf-erbauung verspüren sollte. Vielmehr ist die rubrikal verbürgte liturgische Form Verfügung der Kirche, die selbst aber ihren Ursprung im Herzen Jesu hat und zuinnerst teilnimmt am »Sohnesvollzug Jesu« gegenüber dem Vater. In diesem Sinne kann jede Erfüllung rubrikaler Vorgaben von vorneherein als neuer Anstoß zum inneren Gottesbezug und zur inneren Gotteshingabe angesehen werden. Gläubige Intuition kann sich gerade am Herzen Jesu regelrecht anschauen, wie liturgische Form als gnadenhafte Anteilnahme an den innertrinitarischen Relationen durchlebt werden kann. Liturgische Form wird somit Weg und Mittel zur Gottinnigkeit. Dies verleiht der liturgischen Gestalt Wärme und Harmonie.

8.2. Dienst am Heil

Der Akzent auf Wärme und Harmonie liturgischer Gestalt wird ausgewogen dadurch, dass Guardini auch den »Ernst« der Liturgie hervorhebt: Der Ernst des ewigen Heils habe Vorrang vor jeder noch so berührenden ästhetischen Ausformung.⁴⁰ Dieses Anliegen führt aber insofern gerade zur Schau des gottmenschlichen Herzens, als doch gerade das Herz Jesu das intensivste Symbol für die sogenannte »Pro-Existenz« Jesu ist, also dafür, dass Jesus total entäußert, total aufgeopfert ist für das Heil der Welt.

Von daher charakterisiert sich das Wesen liturgischer Handlung in ihrem akthaften »Hiermit« näherhin als ein »Hiermit-für-euer-Heil«: In diesem Sinne sucht man liturgische Gestalt (bzw. Gestaltung) nicht in erster Linie im Blick auf die Befriedigung der bewussten Erwartungen der Anwesenden, sondern im Blick auf deren inneres Heil. Somit steht in der äußeren Gestalt des Gottesdienstes weder die Sorge um die Gottesdienstatmosphäre noch um Vortragstechnik oder Stimmführung oder ähnliches an erster Stelle, genauso wenig äußere sakrale Eleganz. Stattdessen ist von größter neuevangelisierender Kraft – ganz im Sinne der gerade erwähnten Pro-Existenz – eine *selbstvergessene Normalität und Natürlichkeit* aller liturgischen Verrichtungen. Alles andere würde von der Verantwortung für das innere Heil der Menschen ablenken.

⁴⁰ Vgl. ebd., 107ff.

9. Liturgische Unbeliebigkeit als Zeugnis für die Liebe Gottes

9.1. Liturgische Formgebundenheit im Lichte des Herzens Jesu

Doch Guardini ist wachsam genug, die ernste Ausrichtung der Liturgie auf das ewige Heil nicht überzubetonen: Dann bestünde die Gefahr, das liturgische Geschehen für eine ganz bestimmte Wirkung – und sei es auch eine rein gnadenhafte Wirkung – zu verzwecken. Daher stellt Guardini auch den Charakter der Liturgie als eines heiligen Spieles heraus.⁴¹ Sein Anliegen ist, dass die Liturgie zunächst einmal ein ganz zweckfreies Geschehen sein muss. Der Vergleichspunkt besteht für Guardini hierbei im Spiel der Kinder: Auch dieses ist völlig zweckfrei, wobei er gerade daran eine unerbittliche Treue zu den Spielregeln beobachtet.

Dem entspricht in der Liturgie eine zweckfreie *Formgebundenheit*. Mit diesem Anliegen hat eine breite Strömung heutigen Liturgieempfindens Schwierigkeiten. Die Unbeliebigkeit vorgegebener liturgischer Form wird vielfach als Hindernis angesehen, die Liturgie für lebendige Neuevangelisierung zu nutzen. Stattdessen erfreut man sich heute der möglichst dynamischen Anpassungsfähigkeit an wechselnde Gottesdienstsituationen. Dazu nimmt man in Kauf, die Liturgie für das evangelisierende Anliegen zu vereinnahmen – freilich ohne dies so zu empfinden, da liturgische Gestalt von vorneherein nicht mehr als ein *Eigenes neben* pastoralen Zielsetzungen angesehen wird, sondern lediglich als Ermöglichung pastoralen Handelns.

Den eigentlichen Umbruch vom klassisch-symbolischen zum pastoraldynamischen Liturgieverständnis bietet aber nicht die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, sondern erst die nachfolgende Liturgiereform. Das Konzil wünscht zwar Anpassungen, auch solche pastoraler Art, aber immer im Blick auf eine dann wieder festgefügte Ordnung, der gegenüber jede noch konkretere liturgische Gestaltung zwar verstärkt möglich, aber untergeordnet bleibt. Die weitgehende Auslieferung liturgischer Gestalt an Erfordernisse der Gottesdienstteilnehmer hingegen ist Idee der Liturgiereform:⁴² Seitdem ist liturgische Gestalt vor allem Ergebnis liturgischer Ge-

⁴¹ Vgl. ebd., 87ff.

⁴² Hierfür müssen in diesem Rahmen Beispiele genügen. Die Liturgiekonstitution sieht vor, dass jeder an der Liturgie Beteiligte nur das und all das verrichte, was ihm von Natur der Sache und gemäß den liturgischen Normen zukomme (vgl. SC 28). Diese Regelung ist gewiss sinnvoll, um den einzelnen liturgischen Diener transparent sein zu lassen für das Wesen seines Dienstes. Die Instruktion »Inter Oecumenici« (IO; 1964) deutete diese Bestimmung nun aber dahingehend, dass der Zelebrant die Anteile der Schola und des Volkes nicht privat duplizieren dürfe (IO 32; 48a). Diese Deutung des Konzilswillens, die hier nicht näher analysiert werden kann, geht einher mit der Bestimmung, dass sowohl das Proprium als auch das Ordinarium Missae ganz und ausschließlich auf der Ebene der versammelten Gemeinde anzusiedeln sind (vgl. IO 48a+b). Wenn dazu dann noch die Ermöglichung tritt, das Proprium Missae durch andere passende Gesänge auszutauschen (vgl. IO 36), ist die ursprünglich vorgegebene liturgische Form ganz in die Erfordernisse der konkreten Gemeinde aufgelöst. Dieser konkrete Fall spiegelt aber eine grundsätzliche Absicht wieder: In der Instruktion »Musicam Sacram« (MS; 1967) wurden überhaupt die pastoralen Erfordernisse der Lokalgemeinde der Zelebrationsform übergeordnet (vgl. MS 10). Die gleiche Instruktion forderte, dass die Gemeinde in der Feier *ihren* Glauben (»suam fidem«) und *ihre* Frömmigkeit (»suam pietatem«) ausdrücken möge (MS 16). Das Lokale wird maßgebend in seiner Eigenheit: Ausdrücklich wird von Außenstehenden, die an einer Gemeindefeier teilnehmen, erwartet, sich den spezifischen Gottesdienstgewohnheiten der örtlichen Versammlung unterzuordnen (vgl. Instruktion »Eucharisticum Mysterium« [1967], Teil 2, Nr. 19).

staltung, und was noch unveränderlich bleibt, ist – zumindest der Tendenz nach – ein eher elastischer Rahmen an Rubriken und Gebeten.

Die weitgehende Wandelbarkeit liturgischer Gestalt könnte ja zunächst gerechtfertigt erscheinen anhand des paulinischen Prinzips »Allen bin ich alles geworden« (1 Kor 9,22). Doch darf man diesen Grundsatz des Apostolates einfach auf die Liturgie übertragen? Das Konzil identifiziert Liturgie und Apostolat nicht, sondern sieht für Letzteres in der Liturgie »Quelle und Höhepunkt« (vgl. SC 10). Das von der Liturgiekonstitution betonte Pascha-Mysterium steht freilich in organischem Zusammenhang mit der hier für das Herz Jesu erkannten Pro-Existenz Christi. Doch in diese lässt sich das besagte paulinische Prinzip nicht so einfach hineinprojizieren. Gerade das Herz Jesu sichert der Betonung des Pascha-Mysteriums jenes Unterscheidungsmerkmal, das Liturgie und Apostolat gesund auseinanderhält und in Beziehung zueinander setzt. Vom paulinischen »Allen bin ich alles geworden« kennt die gottmenschliche Wirklichkeit Jesu Christi das Wort »geworden« nicht: Übrig bleibt »Allen bin ich alles« – als *innere Existenzform* Jesu Christi und daher auch seiner Herzensgesinnung. Gegenüber dem Anders-Werden, wie es das Apostolat (allerdings nicht absolut, sondern relativ zur Treue zum Evangelium) kennen kann, begegnen wir im Herzen Jesu der Ruhe eines universalen Zugewendet-Seins zu allen Menschen, das ganz aus Eigenem schöpft und deshalb für äußere Zugriffe wesentlich *unvereinnahmbar* ist. Will liturgische Gestalt am Herz-Jesu-Symbol Maß nehmen, begegnet sie also dieser Unvereinnahmbarkeit, die aber ganz hingegeben ist für das Heil aller und jedes einzelnen. Gerade so stellt das Herz des Erlösers wiederum einen Ruf an das Herz des Menschen dar, dessen Beantwortung nun restloses und umfassendes *Vertrauen* ist.

Auch die Liturgie ist unvereinnahmbar, sofern sie zweckfrei formgebunden bleibt.⁴³ Vermittelt gerade vom Herzen Jesu, gewinnt dieser heute schwer zugängliche Aspekt liturgischer Gestalt eine neue geistliche und existentielle Frische, nämlich umfassende Vertrauenswürdigkeit. Als Ganze ist die Liturgie dann Symbol der unvereinnahmbaren Pro-Existenz Christi; sie ist Christus-Symbol und weckt somit religiöses Ur-Vertrauen.

9.2. Formgebundenheit und Ganzheitlichkeit

Die Brücke aber, die von der Unvereinnahmbarkeit zur Vertrauen erweckenden Hingabe an die Menschen führt, findet ihr markantestes Symbol gerade im Herzen

– Die hierbei erkennbaren pastoralliturgischen *Anliegen* finden sich auch in der Liturgiekonstitution des Konzils, bleiben dort aber fraglos eingeordnet in ein direktes und konkretes Verhältnis der konkret gefeierten Liturgie zur universalen Kirche (vgl. SC 26) und in das grundlegende Verständnis der Liturgie als »öffentlichen Kultes« und »heiliger Handlung« (SC 33), so dass *dies* – und nicht die Versammlung – oberster Maßstab des Liturgieverständnisses bleibt. Vgl. zu alledem Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: St. Heid (Hrsg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53–90, v.a. 84ff.

⁴³ Liturgische Gestalt wird dann zum Abglanz des Herzens Jesu, wenn sie, ihm gleich, sich in der *Ruhe* eines zeitüberhobenen göttlichen Heilsplanes geborgen weiß, gemäß dem Eröffnungsvers der Messe zum Hochfest des Herzens Jesu: »Der Ratschluss des Herrn bleibt ewig bestehen, die Pläne seines Herzens überdauern die Zeiten: Er will uns dem Tod entreißen und in der Hungersnot unser Leben erhalten« (Ps 33,11).

Jesu. Die Liturgie erhält daran Anteil, wenn im Auge behalten wird, was Guardini in seinem Buch »Vom Geist der Liturgie« über liturgischen Stil ausführt.⁴⁴ Er unterscheidet drei Erscheinungsformen:

- *Stil im weiteren Sinne* meint individuelle Stimmigkeit: etwa ein menschliches Verhalten oder ein Kunstwerk mit ganz individueller Prägung, die aber »authentisch« ist, also alle Aspekte in echte Harmonie bringt.
- Das *bloße Schema*, das Gegenteil davon, kennt überhaupt nichts Individuelles mehr: Übrig bleibt nur das starre und repetierende Einhalten äußerer Regeln.
- Das Ideal des *Stils im engeren Sinne* steht auf hohem Grat dazwischen: Hier gibt es für Guardini durchaus das Individuelle und Lebendige, im Unterschied zum Schema. Aber in Absetzung vom Stil im weiteren Sinne wird dabei keine bloß individuelle Stimmigkeit angestrebt: Vielmehr nimmt sich das Individuelle zurück, um nach einer inneren Abklärung, nach einem Ausdruck des Allgemeingültigen zu streben. So erhält Individuelles eine universale Aussagekraft.

Hier schließt sich nun endlich der geistige Bogen des ganzen Symbol-Aufrisses, den wir unternommen haben: Das Ur-Symbol, menscheits- und religionsgeschichtlich, ist ja die Vorstellung eines Weltmittelpunktes, einer Weltachse, die unantastbar heilig ist und Diesseits und Jenseits verbindet. Wir sahen, dass die gottmenschliche Gestalt Jesu Christi diese Ur-Symbolik ganz und unüberbietbar in sich aufnimmt. So verwirklicht Jesus Christus als Person das Stil-Anliegen Guardinis: Seine Individualität wird zum restlosen Ausdruck universaler Heilsbedeutung für die Menschen; der Zimmermannssohn aus Nazareth ist unüberbietbare Ikone des ewigen himmlischen Vaters.

Doch die *Selbstzurücknahme* des Individuellen vor dem Allgemeinen ist für Guardini gerade keine *Selbstaufgabe* – was zum leblosen Schema entarten würde – und daher etwas zutiefst *Lebendiges*. In der Person Jesu Christi ist sie existentiell durchlebt und durchlitten. Und genau hier wird die Selbstzurücknahme zuinnerst als *Herzensqualität* deutlich. Vom Herzen Jesu her gedacht, gewinnt Guardinis Anliegen des Stils im engeren Sinne wiederum den Charakter eines lebendigen *Rufes* in die Herzen der Menschen.

Und so können wir mit Guardini für die Liturgie erneut das Ideal des Stils im engeren Sinne veranschlagen. Die strenge Sakralität der Liturgie als eines formgebundenen heiligen Spieles ist für heutige Menschen abstoßend, wenn die peinlich genaue Stiltreue sich selbst gefällt: Dies entspricht dann nur noch einem leblosen Schema kalter Ritualistik. Die Unvereinnahmbarkeit liturgischer Gestalt darf kein tabuisierendes oder museales Ghetto sein, in dem die tatsächliche Lebenswirklichkeit von heute ausgeklammert würde. Im Gegenteil: gerade wenn wir von der Wirklichkeit des Herzens ausgehen, also von jenem realen Einheitspunkt *aller* Aspekte des Menschseins, wird betont, dass das reale Leben zugelassen, ja eingeladen bleibt!

Aber Maßstab hierfür ist nicht das bloße Menschenherz, sondern das gottmenschliche Herz des Erlösers, und das bedeutet: Das reale Leben sucht in der Liturgie keine

⁴⁴ Vgl. Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (wie Anm. 1), 57ff.

existentialistische, sentimentale oder bürgerliche Selbstbestätigung, sondern lässt sich vom Ruf des Herz-Jesu-Symbols treffen und dazu bewegen, die diesem gottmenschlichen Herzen eingeschriebene Selbstzurücknahme mitzuvollziehen und damit sozusagen zum *Kanal für Gottes Wirken an den Menschen* zu werden. Die vorgegebene liturgische Gestalt fungiert, in diesem Licht gesehen, sozusagen als Brennerherd, der die Wucht unserer je eigenen Individualität, frei von jeder Tabuisierung, in sich hineinzieht und in eine »Teilnahme am Sohnesvollzug Jesu«⁴⁵ umschmilzt.

Kann aber liturgische Gestalt das leisten? Können, ganz konkret, die Vorschriften und Gebete des Messbuchs und die Überlieferung liturgischer Gewohnheit zu solch einem Brennerherd werden, der unsere heutige Individualität zu einer christusförmigen Existenz formt und uns darin den tiefsten Sinn und das innerste Glück unseres eigenen Daseins erschließt? Dazu ist zunächst einmal zu sagen: In dem Maße als heutige liturgische Gestalt ihre Unbeliebigkeit preisgegeben hat, droht ihr die innere Kraft zu solch einem Brennerherd zu schwinden. Hierin liegt eine Problematik der Folgen der Liturgiereform.

10. Liturgische Gestalt als missionarischer Impuls zur Christusfreundschaft

Andererseits aber hängt die Kraft liturgischer Gestalt von unserer je eigenen Herzenshaltung ab. Sind wir bereit, vom Herzen Jesu her den ekklesialen Charakter liturgischer Gestalt im eigenen Herzen immer wieder aktuell zu realisieren? In diesem Sinne ist liturgische Gestalt Gabe der Kirche, die Kirche aber Gabe der Seitenwunde des Erlösers, die Seitenwunde Jesu ihrerseits verweist auf sein Herz.⁴⁶ Das Herz Jesu aber bündelt den Ruf Gottes in das Herz des Menschen. So gesehen, hat liturgische Gestalt Anteil an dem Ruf, der unsere Herzen zur *Nachfolge Jesu Christi* ruft. Liturgie als stilstrenges heiliges Spiel im Sinne Guardinis verwirklichen, heißt im Lichte des Herz-Jesu-Symbols, die gesamte konkrete Lebensrealität *in die vorgegebene Form hineinziehen* und in dieser Verdichtung Nachfolge Christi realisieren.

Wenn z.B. eine Rubrik eine Kniebeuge aufträgt, so sollte diese Kniebeuge nicht vollzogen werden von einem routinierten »Sakral-Ich«, das zum sonstigen Leben gleichsam parallel existiert, wie es unterbewusst leicht geschehen kann: Vom Herzen her gedacht, ist die gesamte Lebenswirklichkeit dessen, der die Kniebeugung voll-

⁴⁵ Thomas Marschler, *Kleine Theologie der Anbetung* (wie Anm. 36), 15.

⁴⁶ Vgl. Pius XII., Enzyklika »*Haurietis aquas*«, Kap. 3: »Aus dem verwundeten Herzen des Erlösers also ist die Kirche, die Handreicherin des Blutes der Erlösung, geboren, und aus demselben ist die Gnade der Sakramente, aus der die Kinder der Kirche das übernatürliche Leben schöpfen, überreich geflossen, wie wir in der heiligen Liturgie lesen: »Aus der Herzenswunde wird die Christus verbundene Kirche geboren [...] Der Du aus dem Herzen Gnade sich ergießen lässt.« (Ausg. Köln 1956 [wie Anm. 21], 23f.) – »Ex vulnerato igitur Redemptoris Corde Ecclesia, utpote Redemptionis Sanguinis administra, nata est, ex eodemque Sacramentorum gratia, ex qua Ecclesiae filii supernam vitam hauriunt, uberrime profluxit, ut in sacra Liturgia legimus: »Ex Corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur [] Qui Corde fundis gratiam« (AAS 48 [1956], 333).

zieht, veranlasst, die Geste mitzuvollziehen. Vielleicht lag übrigens hierin der tiefste Sinn dafür, dass früher zu manchen priesterlichen Kniebeugungen die Altarschelle geläutet wurde: Auf die Beugung des physischen Knies wurde akustisch hingewiesen, denn sie erfolgte nicht als private Andacht, sondern in Stellvertretung eines Gesamten, das alle Anwesenden, ja die gesamte Welt und Lebenswirklichkeit (und daher auch die des Kultdieners selbst) umfasst.

- Wo aber solche Integration des realen Lebens in den kultischen Akt trotz besten Willens langfristig nicht mehr gelingen sollte, entstehen zarte Anknüpfungspunkte für eine *organische* Liturgieentwicklung, für eine *kontinuierliche* Abkehr von dem, was mit dem natürlichen Wandel der Zeit museal zu werden droht.
- Doch in dem Maße als diese Integration gelingt, ist die Treue zur vorgegebenen liturgischen Gestalt ein kirchlich gebundenes und doch ganz persönliches *Zeugnis der Christusbachfolge und Christusfreundschaft*.

Wer so in der Liturgie lebt, dem merkt man dies an, und der erweckt bei den Menschen Vertrauen in die Kirche und in das Evangelium. Eine so durchlebte und durchbetete liturgische Gestalt glüht und ruft in die Herzen der Menschen. Sie wird zum Kanal für Gottes neuevangelisierendes Wirken. So wird schlussendlich die Liturgie für die Welt das, was für sie selbst das Herz Jesu ist: ein kraftvolles neues Fundamentalsymbol, das ein Ruf der Liebe Gottes ist, der Herzen erreicht und sie auch inmitten der säkularistischen Welt von heute ganz neu zur Antwort anregt.

Hat der Papst die Mafia exkommuniziert?

Kanonistisch-theologische Überlegungen zu einer Predigt von Papst Franziskus

Did the Pope excommunicate the mafia?

Canonistic-theological Considerations about a sermon of Pope Franciscus

Von Matthias Ambros*

Zusammenfassung / Abstract

Ausgehend von einer Predigt von Papst Franziskus, in der er davon sprach, dass die Mafiosi exkommuniziert seien, wird der Frage nachgegangen, ob dies im Sinne des kirchlichen Strafrechts zu verstehen ist. Aus dem Kontext der Fronleichnamspredigt schließt der Autor, dass es sich hier nicht um eine Exkommunikation im strikten Sinne, sondern um eine Sakramentensperre gemäß der cann. 915 und 916 CIC handelt. Da diese Normen immer im Kontext der Diskussion um das Eucharistieverbot von wiederverheirateten Geschiedenen Katholiken genannt werden, gibt der Papst mit seiner Homilie einen aktuellen Impuls, den inneren Zusammenhang zwischen Buße und Eucharistie neu zu entdecken, der für jeden gilt, der die Sakramente empfangen will.

Starting from a sermon by pope Francis, in which he spoke that the Mafiosi were excommunicated, will be asked, if this is to be understood in the sense of ecclesiastical penal law. From the context of the Corpus Christi sermon, the author concludes that it is not an excommunication in the strict sense, but a sacrament barrier according to the canons 915 and 916 CIC. These standards are otherwise always called in the context of the discussion about the Eucharist prohibition of remarried divorced Catholics. Therefore does the Pope with his homily an actual pulse to rediscover the intrinsic connection between penitence and the Eucharist, which applies to anyone who wants to receive the sacraments.

1. Hinführung zur Fragestellung

»Diejenigen, die in ihrem Leben diesem Weg des Bösen folgen, wie es die Mafiosi tun, sind nicht in Gemeinschaft mit Gott, sie sind exkommuniziert.«¹ Mit dieser Aussage vom 21. Juni 2014 hat Papst Franziskus bei seiner Apostolischen Reise in

* Domvikar Dr. iur. can. (des.) Matthias Ambros ist Subregens des Priesterseminars St. Wolfgang in Regensburg.

¹ »Coloro che nella loro vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati!« [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140621_cassano-omelia.html] (18.10.2014)].

Italien, als er die in Kalabrien liegende Diözese Cassano all' Jonio besuchte, für Schlagzeilen gesorgt: »Papst geißelt Mafia als gottlos«², titelte die Süddeutsche Zeitung. »Papst exkommuniziert Mafiosi«³, war die Überschrift der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Ähnlich die TAZ: »Papst exkommuniziert Mafia.«⁴ Mit dieser scharfen Geißelung des organisierten Verbrechens der Mafia steht Papst Franziskus im Übrigen in Kontinuität mit Papst Johannes Paul II., der bei seinem Pastoralbesuch im Mai 1993 in Sizilien sagte: »Gott hat einmal gesagt: ›Nicht töten‹. Kein Mensch, irgendeine menschliche Vereinigung, wie die Mafia, kann dieses heiligste Recht Gottes ändern und mit Füßen treten!«⁵ Der Papst sprach zwar nicht von Exkommunikation, forderte aber mit kräftiger Stimme eindrucksvoll die Mitglieder der Mafia auf, sich von ihrem sündhaften Leben abzuwenden und sich zu bekehren. Auch Papst Benedikt XVI. hatte erst am 3. Oktober 2010 bei seinem Pastoralbesuch in Palermo ebenfalls betont, dass das Tun der Mafia mit der Botschaft Jesu Christi unvereinbar sei und machte Mut, sich dem System der Mafia entgegenzustellen: »Habt keine Angst, gegen das Böse anzugehen! Seid wie ein Wald, der langsam und kaum spürbar wächst, aber imstande ist, Frucht zu geben, Leben zu tragen und eure Erde auf tiefgehende Weise zu erneuern! Gebt den Einflüsterungen der Mafia nicht nach – sie ist ein Weg des Todes und mit dem Evangelium nicht zu vereinbaren, wie unsere Bischöfe es so oft gesagt haben und sagen!«⁶ Den letzten Päpsten ist es wichtig gewesen, das Evangelium als einen Weg aufzuzzeigen, der die Menschen zum Heil führt. Diesem Weg steht eine Mitgliedschaft in der Mafia konträr gegenüber. Die Mafia dient nicht dem Leben, sondern führt die Menschen in den Abgrund, ins Unheil, ins Verderben. Bei aller Kontinuität zwischen den Päpsten in ihrer moralischen Verurteilung der Mafia ist gleichzeitig festzustellen, dass nunmehr Papst Franziskus in seiner Homilie den strafrechtlichen Fachterminus der *Exkommunikation* gebraucht, was bisher seine Vorgänger im Petrusdienst nicht getan haben. Für den Kanonisten stellt sich deshalb die Frage: Hat Papst Franziskus wirklich die Mafia im Sinne der fachspezifischen Terminologie exkommuniziert?

2. Die Exkommunikation als Besserungs- und Beugestrafe

Um die Frage zu klären, ob der Papst tatsächlich die Mafia exkommuniziert hat, soll zunächst dargestellt werden, was überhaupt eine Exkommunikation bedeutet.

² <http://www.sueddeutsche.de/panorama/italien-papst-geisselt-mafia-als-gottlos-1.2009909> (18.10.2014).

³ <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/franziskus-in-kalabrien-papst-exkommuniziert-mafiosi-13002914.html> (18.10.2014).

⁴ <http://www.taz.de/!140877> (18.10.2014).

⁵ »Dio ha detto una volta: ›Non uccidere‹: non può uomo, qualsiasi, qualsiasi umana agglomerazione, mafia, non può cambiare e calpestare questo diritto santissimo di Dio!« [http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1993/documents/hf_jpii_hom_19930509_agrigento] (18.10.2014)].

⁶ »Cari giovani di Sicilia, siate alberi che affondano le loro radici nel ›fiume‹ del bene! Non abbiate paura di contrastare il male! Insieme, sarete come una foresta che cresce, forse silenziosa, ma capace di dare frutto, di portare vita e di rinnovare in modo profondo la vostra terra! Non cedete alle suggestioni della mafia, che è una strada di morte, incompatibile con il Vangelo, come tante volte i nostri Vescovi hanno detto e dicono!« [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101003_palermo-giovani_it.html] (18.10.2014)].

Die Kirche kennt zwei unterschiedliche Straftypen: Besserungs- oder Beugestrafen (*poenae medicinales seu censurae*) sowie Sühnestrafen (*poenae expiatoriae*).⁷ Zu den Beugestrafen gehört dabei neben dem Interdikt⁸ sowie der Suspension⁹ auch die Exkommunikation. Die Exkommunikation ist dabei, wie es Wilhelm Rees zum Ausdruck bringt, »der einstweilige Ausschluss eines schwer straffällig gewordenen Kirchengliedes aus der aktiven kirchlichen Gemeinschaft mit den gesetzlich festgelegten Rechtswirkungen.«¹⁰ Demjenigen, der exkommuniziert ist, ist es untersagt, (1.) Dienste bei liturgischen Feiern zu übernehmen, (2.) Sakramente oder Sakramentalien zu spenden oder Sakramente zu empfangen sowie (3.) kirchliche Ämter, Dienste oder Aufgaben auszuüben oder Akte der Leitungsgewalt zu setzen.¹¹ Die Strafe ist zudem von ihrem Eintreten her zu unterscheiden in Spruchstrafe (*ferendae sententiae*) sowie in eine Tatstrafe (*latae sententiae*). Eine Spruchstrafe trifft den Schuldigen, wenn sie durch Gerichtsurteil oder auf dem Verwaltungswege verhängt worden ist; eine Tatstrafe tritt durch das Begehen der Straftat selber ein.¹²

3. Eine Straftat setzt die Verletzung einer Norm voraus

Can. 1321, §1 CIC¹³ legt fest: »Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwerwiegend zurechenbar«. Das bedeutet, dass nur dann überhaupt eine Bestrafung in Betracht gezogen werden kann, wenn es eine Norm oder einen Verwaltungsakt gibt, durch welche eine entsprechende Beuge- oder Sühnestrafe angedroht wird. Gibt es eine Norm, welche die Mitgliedschaft bei der Mafia mit der Exkommunikation als Beuge- oder Sühnestrafe sanktioniert? Die Strafbestimmungen des CIC kennen sieben Titel, welche die einzelnen Straftaten beinhalten.¹⁴ Die Mitgliedschaft bei der Mafia als verbrecherischer Vereinigung, die gegen das Evangelium handelt, gehört bislang nicht dazu.

⁷ Vgl. can. 1312, §1 CIC/1983. Der Verweis auf Canones bezieht sich im Folgenden immer auf den CIC/1983.

⁸ Vgl. can. 1332.

⁹ Vgl. can. 1333.

¹⁰ Wilhelm Rees, Art. Exkommunikation, in: Stephan Haering – Heribert Schmitz, Hrsg., Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg u.a. 2004, 277.

¹¹ Vgl. can. 1331, §1.

¹² Vgl. can. 1314.

¹³ »Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violatio, ab eo commissa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa«.

¹⁴ Titel 1: Straftaten gegen die Religion und die Einheit der Kirche; Titel 2: Straftaten gegen die kirchlichen Autoritäten und die Freiheit der Kirche; Titel 3: Amtsmaßung und Amtspflichtverletzung; Titel 4: Fälschungsdelikt; Titel 5: Straftaten gegen besondere Verpflichtungen; Titel 6: Straftaten gegen Leben und Freiheit des Menschen; Titel 7: Allgemeine Norm.

4. Die Mitgliedschaft bei der Mafia als Straftat gegen Leben und Freiheit des Menschen?

Der Titel VI im Buch VI des CIC kennt »Straftaten gegen Leben und Freiheit des Menschen«. Im Besonderen sind dabei Tötung eines Menschen, Freiheitsberaubung durch Entführung oder Gefangenhaltung, Verstümmelung und schwere Körperverletzung genannt (can. 1397). Can. 1398 nennt die Abtreibung. Zu den Straftaten, welche der Mafia als krimineller Vereinigung vorgeworfen werden, zählen mit Sicherheit die in can. 1397 genannten Straftaten. Allerdings ist hier nicht die Exkommunikation als Strafe vorgesehen, sondern lediglich Sühnstrafen wie sie in can. 1336 festgelegt sind: Aufenthaltsgebot oder –verbot; Entzug oder Verbot einer Vollmacht, eines Amtes, einer Aufgabe, eines Rechtes, eines Privilegs, einer Befugnis, eines Gunsterweises, eines Titels oder einer Auszeichnung; Strafversetzung sowie die Entlassung aus dem Klerikerstand (vgl. can. 1336, §1). Nur das Papsttattat kennt die Exkommunikation als Tatstrafe (can. 1370, §1).

Die Mitgliedschaft bei der Mafia ist also im Straftatenkatalog des Titel VI im Buch VI des CIC nicht direkt aufgeführt, allerdings können ggf. die in can. 1397 genannten Straftaten, die ebenso nach staatlichem Recht bestraft werden, auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Sanktionen führen. Die Exkommunikation allerdings ist in diesen Fällen nicht vorgesehen. Wenn aber can. 1336, §1 die Möglichkeit vorsieht, ggf. als Spruchstrafe Rechte eines Gläubigen einzuschränken, könnte hier auch an die Möglichkeit gedacht sein, das Recht auf Sakramentenempfang (vgl. can. 213) einzuschränken.

Im Zwischenergebnis ist deshalb festzuhalten: Die Mitgliedschaft bei der Mafia selber ist (bislang) keine Straftat des kirchlichen Rechts. Infolge dessen kann man auch nicht sagen, dass die Mafia exkommuniziert sei, da es eine Strafe nur dann geben kann, wenn eine äußere Verletzung einer Norm vorliegt (can. 1321, §1). Allenfalls können Mitglieder der Mafia einzelne in can. 1397 genannte Straftaten gegen das Leben begangen haben, für die auch gewisse Sühnstrafen als Spruchstrafen, nicht aber die Strafe der Exkommunikation vorgesehen ist. Da auch der Papst als Gesetzgeber an das von ihm bzw. seinen Vorgängern gesetzte Recht gebunden ist – wenn es kein Willkürrecht sein soll – kann man nicht sagen, der Papst habe die Mafia als solche, d.h. die Mitgliedschaft in dieser kriminellen Vereinigung, mit der Strafe der Exkommunikation belegt. Es ist nicht erkennbar, dass der Papst im Sinne der Bekämpfung der Mafia eine neue Straftatsnorm geschaffen hat. Zudem würde die Promulgation einer solchen neuen Norm nicht zur Folge haben, dass die Mitgliedschaft bei der Mafia rückwirkend bestraft werden würde (vgl. can. 1313, §1). Wenn man daher nicht sagen kann, der Papst habe die Mafia im Sinne des Strafrechts exkommuniziert, wie ist dann seine Aussage zu interpretieren?

5. Schwere Sünde schließt vom Kommunionempfang aus

In can. 916 legt der kirchliche Gesetzgeber fest: »Wer sich einer schweren Sünde bewusst ist, darf ohne vorherige sakramentale Beichte die Messe nicht feiern und

nicht den Leib des Herrn empfangen, außer es liegt ein schwerwiegender Grund vor und es besteht keine Gelegenheit zur Beichte; in diesem Fall muss er sich der Verpflichtung bewusst sein, einen Akt der vollkommenen Reue zu erwecken, der den Vorsatz miteinschließt, sobald wie möglich zu beichten«.

Die Norm richtet sich an denjenigen, der die Kommunion empfangen möchte bzw. auch an den Priester, der die Messe zelebrieren soll. Bevor jemand zum Tisch des Herrn hinzutritt, muss er sich prüfen, ob er in rechter Weise disponiert ist. Insofern ist das in can. 912 genannte Recht des Getauften auf Kommunionempfang von der rechten Disposition abhängig. Es gibt kein absolutes Recht auf die Eucharistie. Vielmehr bedarf die freie Initiative Gottes, Gemeinschaft mit uns Menschen zu haben, auch die freie Zustimmung des Menschen zu einer Lebensweise, die in Harmonie mit der im Lichte der Offenbarung erkannten von Gott gegebenen Ordnung steht.

Wenn man die Eucharistiefeyer zudem als Ort der *Ekklesiogenese* betrachtet, d.h. dass die Eucharistiefeyer einerseits Versammlung des von Gott geheiligten und gerufenen Volkes ist, also das innerste Wesen der Kirche darstellt und gleichzeitig dieses versammelte Volk in ihrer Berufung neu stärkt und die bereits bewirkte Heiligung vertieft, ist es konsequent, dass derjenige, der sich einer schweren Sünde bewusst ist, erst durch das Bad der »zweiten Taufe«, d.h. des Bußsakramentes geht, ehe er erneut zum Tisch des Herrn hinzutreten kann. Schwere Sünder sind demnach von der Begegnung mit dem Herrn in der Kommunion ausgeschlossen, wobei mit schwerer Sünde nicht nur das Begehen einer schwerwiegenden Tat gemeint ist, sondern es erforderlich ist, dass die Handlung von klarer Erkenntnis und freier Einwilligung in die Tat geprägt ist.

Erst die sakramentale Beichte ermöglicht wieder den erlaubten Eucharistieempfang, es sei denn, es besteht keine Möglichkeit zur Beichte. Hinderungsgründe für die Beichte können physisch oder moralisch sein. Eine physische Unmöglichkeit besteht dann, wenn kein Beichtvater zur Verfügung steht, weil beispielsweise keine Beichtgelegenheit angeboten wird oder die räumliche Distanz zum nächsten Beichtpriester den Empfang des Bußsakramentes erschwert. Eine moralische Unmöglichkeit, welche die Verpflichtung zur Beichte ausschließt, kann darin bestehen, dass nur ein Beichtvater vorhanden ist, der einem persönlich bekannt ist und man deshalb Scheu hat, sich diesem Priester zu öffnen. In diesen Fällen erwartet die Kirche, dass ein Akt der vollkommenen Reue (*contritio*) erweckt wird, verbunden mit dem Vorsatz, sie nachzuholen, sobald die Unmöglichkeit zum Empfang des Bußsakramentes wegfallen ist.¹⁵

Wenn die moderne Hermeneutik mit der methodischen Grundforderung auftritt, »das Einzelne aus dem Sinnzusammenhang eines Ganzen zu verstehen«¹⁶, dann ist es notwendig, dass die hier zu interpretierende Aussage von Papst Franziskus, dass die Mafiosi exkommuniziert seien, vor dem Hintergrund betrachtet wird, dass sie in

¹⁵ Vgl. Rüdiger Althaus, Kommentar zu can. 916, in: Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici, hg. von Klaus Lüdicke, Essen 2013 (= MK 916, Juli 2004)

¹⁶ Art. «Hermeneutik», in Arnim Regenbogen – Uwe Meyer, Hrsg., Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 2013 (=Philosophische Bibliothek, Bd. 500), 286.

eine Homilie eingebettet ist, die er an dem Sonntag vorgetragen hat, an welchem die Kirche in Italien das Fronleichnamfest feiert. Der Pontifex machte darauf aufmerksam, dass die Prozession, die an diesem Tag gehalten wird, daran erinnert, dass die Kirche als Volk Gottes mit dem Herrn, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, gemeinsam pilgernd unterwegs ist, um ihn, Christus, anzubeten. Diese Haltung der Anbetung gegenüber dem Herrn schließe eine Anbetung des Geldes, Anbetung des Bösen und Verachtung des Gemeinwohls aus.¹⁷ Das Sakrament der Eucharistie und der Glaube, der hier ausgedrückt wird, stehe demnach fundamental dem Weg des Bösen gegenüber, den die Mafia weist.

In dieser Weise eben sind die Mafiosi exkommuniziert. In ihrer Lebenspraxis beugen sie sich nicht wirklich vor Gott und seinen Geboten. Sie stehen nicht in Gemeinschaft mit ihm, sondern haben sich von ihm abgewandt. Dieses totale Abwenden von Gott hat die Kirche immer als einen Akt schwerer Sünde verstanden, die den Eucharistieempfang unmöglich macht, da die Kommunion eben diese innere Harmonie und Einheit mit dem Herrn, d.h. die Gemeinschaft die den Kommunizierenden mit Christus verbindet, zum Ausdruck bringt. In diesem Sinne und in Applikation von dem, was in can. 916 für den Kommunionempfang normiert ist, schließen die Verbrechen, die von Mitgliedern der Mafia begangen werden, die Mafiosi als schwere Sünder vom Kommunionempfang aus.

6. Darf die Eucharistie verweigert werden?

Jetzt kann man sich den nicht nur hypothetischen Fall vorstellen, dass ein stadtbekannter Mafiaboss in einer süditalienischen Pfarrei an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnimmt und auch die Intention hat, zum Tisch des Herrn hinzuzutreten. Ist der Kommunikant zur Eucharistie zuzulassen, obwohl er entsprechend der Applikation von can. 916 im *forum internum* entweder alleine oder mit Hilfe des Beichtvaters feststellen müsste, dass er aus dargelegten Gründen nicht eucharistiefähig ist? Oder hat es ggf. auch im *forum externum* Konsequenzen, wenn schon Papst Franziskus davon spricht, dass die Mafiosi exkommuniziert seien? Eine Antwort hierzu kann mit Hilfe von can. 915¹⁸ gefunden werden, in dem es heißt: »Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren«.

Gewöhnlich wird, wie Rüdiger Althaus im Münsterischen Kommentar zum CIC¹⁹ feststellt, diese Norm auf die wiederverheiratet Geschiedenen appliziert, auch wenn dies von manchem Autor abgelehnt wird.²⁰ Das Lehramt selber hat sich im Anschluss

¹⁷ Vgl. hierzu die Homilie vom 21.06.2014 (siehe Anm. 1).

¹⁸ »Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae aliique in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes«.

¹⁹ Vgl. Rüdiger Althaus, Kommentar zu can. 915, in: MK 915,4a (Juli 2004).

²⁰ Dagegen plädiert Klaus Lüdicke in: MK 915,4–5 (November 2001).

an die Bischofssynode von 1980 in *Familiaris consortio*²¹, Nr. 84, geäußert, wonach wiederverheiratet Geschiedene die Kommunion nicht empfangen können, wenn sie nicht die Bereitschaft völliger Enthaltensamkeit mitbringen. Der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte hat in einer im Jahre 2000 veröffentlichten Erklärung²² bekräftigt, dass in diesem Fall can. 915 zu applizieren sei, was heißt, dass der Kommunionsspender²³, wenn die vorhergehende Belehrung²⁴ keinen Erfolg gehabt hat, im Extremfall die Kommunion verweigern muss.

Mitglieder der Mafia sind zwar nicht, wie dargelegt wurde, im strafrechtlichen Sinne exkommuniziert oder interdiziert. Allerdings kann man davon ausgehen, dass es sich um schwere Sünder handelt, deren Taten – wie beim angenommenen süditalienischen Mafiaboss – offenkundig sind und sie in diesem Zustand verharren und keine Anzeichen von Reue vorhanden sind. Diejenigen, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren, können demnach nicht zur Kommunion zugelassen werden, wie es in can. 915 heißt. Der Kommunionsspender müsste die Eucharistie verweigern. Auch wenn dies in der Praxis vom Einzelnen viel Mut erfordert, wäre dieses Vorgehen sakramententheologisch zu rechtfertigen, mit dem Kirchenrecht im Einklang und geradezu ein prophetisches Zeichen.

7. Die Ansprache des Papstes gegen die Mafia im Kontext der Diskussion um den Kommunionempfang für wiederverheiratet Geschiedene

Wer die Interpretation von can. 915 im Münsterischen Kommentar zum CIC aufmerksam liest²⁵, könnte den Eindruck gewinnen, dass diese Norm lediglich für wiederverheiratet Geschiedene erlassen worden ist.²⁶ Jedenfalls wird deren Zulassung zur Eucharistie umfangreich diskutiert, ohne dass – neben den Fällen der Exkommunizierten und Interdizierten, deren Kirchenstrafe im *forum externum* verhängt oder festgestellt worden ist – auf andere Fälle von *in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes* Bezug genommen wird. Wie gezeigt wurde, sprechen die Dokumente des kirchlichen Lehramtes eher dafür, ggf. die Eucharistie zu verweigern und dabei can. 915 zu applizieren.

²¹ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, in: AAS 74 (1982) 81–191. Deutsche Übersetzung: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ed., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn 1981, Nr. 33.

²² Vgl. Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte, Erklärung, in: AfKR 169 (2000) 135–138.

²³ Der Kommunionsspender wird unterschieden in *minister ordinarius* (Bischof, Priester, Diakon) und *minister extraordinarius* (Akolyth, Kommunionhelfer), (vgl. can. 910), wobei der außerordentliche Kommunionsspender entsprechend den Anweisungen des Priesters, welcher der Eucharistie vorsteht, zu handeln hat (vgl. Nr. 3 der Erklärung des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte)

²⁴ Vgl. Nr. 3 der Erklärung.

²⁵ Vgl. Rüdiger Althaus, Kommentar zu can. 915, in: MK 915,1–6 (Juli 2004). In MK 915,4a–5b zitiert er wörtlich den Kommentar von Klaus Lüdicke zu can. 915 im MK (November 2001)

²⁶ Obwohl eigentlich Klaus Lüdicke im Münsterischen Kommentar die Gegenposition vertritt und versucht darzulegen, warum eben can. 915 nicht auf die Personengruppe der wiederverheiratet Geschiedenen angewandt werden kann. Wenn aber can. 915 nicht für wiederverheiratet Geschiedene gelten sollte, dann bleibt der Leser des Münsterischen Kommentars zum CIC ratlos zurück, wer damit gemeint sein sollte.

Im Vorfeld sowie während der von Papst Franziskus einberufenen außerordentlichen Bischofssynode, die vom 15.–19. Oktober 2014 stattgefunden hat, spielte auch die Frage der Zulassung zur Eucharistie für wiederverheiratet Geschiedene eine große Rolle.²⁷ Dabei darf aber m.E. nicht übersehen werden, dass diese Thematik eingebettet sein muss im Gesamtkontext einer Diskussion um eine vertiefte und erneuerte Familien- und Ehevorbereitungspastoral.²⁸ Es ist doch eine Engführung, wenn man davon ausginge, dass can. 915 lediglich für die Personengruppe der wiederverheiratet Geschiedenen erlassen worden sei. Dieser Eindruck muss sich aber festigen, wenn es in der öffentlichen Diskussion immer nur um den Kommunionempfang dieser Personengruppe geht. In diesem Sinne bietet die Homilie von Papst Franziskus, in der er von der Exkommunikation der Mafiosi sprach, den Anlass darüber nachzudenken, welche weiteren Personengruppen es noch geben könnte, denen infolge der Applikation dieser Norm der Eucharistieempfang ebenfalls verweigert werden müsste.²⁹

Dabei muss klar bleiben, dass die Verweigerung der Kommunion in diesem Fall nicht als Strafmittel anzusehen ist, sondern Konsequenz eines Eucharistieverständnisses ist, wonach »die Kommunion [...] Zeichen der intensivsten Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und den anderen Gliedern der Kirche [ist]. Sie bewirkt diese Gemeinschaft, setzt diese aber auch voraus. Daher ist bei einer schweren Störung der Verbindung zu Christus bzw. der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft der Empfang der Kommunion nicht möglich.«³⁰

8. Die Heiligkeit des Sakramentes der Eucharistie

Frucht der liturgischen Bewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts war es, die Praxis, dass lediglich der zelebrierende Priester im Namen der Anwesenden alleine

²⁷ Vgl. Generalsekretariat der Bischofssynode, III. Außerordentliche Generalversammlung: »Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung«. *Instrumentum laboris*, Nr. 95, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html#Bez%C3%BCglich_des_Zugangs_zu_den_Sakramenten (19. Oktober 2014): »Viele der vor allem aus Europa, Amerika und einigen Ländern Afrikas eingegangenen Antworten verzeichnen ein deutliches Verlangen, die Sakramente der Buße und der Eucharistie empfangen zu können. Das Verlangen wird vor allem dann stärker, wenn die Kinder die Sakramente empfangen. Manchmal wird die Zulassung zur Kommunion als eine Art ›Legitimierung‹ von Seiten der Kirche ersehnt, um das Gefühl des Ausschlusses oder der Marginalisierung zu überwinden. Diesbezüglich schlagen einige vor, die Praxis einiger orthodoxer Kirchen zu bedenken, die, ihrer Meinung nach, den Weg zu einer zweiten oder dritten Ehe mit Bußcharakter öffnen. Aus den Ländern mit orthodoxer Mehrheit wird diesbezüglich auf die Erfahrung hingewiesen, dass diese Lösung das Ansteigen der Scheidungsrate nicht verhindert. Andere erbitten die Klärung der Frage, ob hier nur um ein disziplinäres oder ein dogmatisches Problem geht«.

²⁸ Vgl. hierzu Matthias Ambros, Bis der Tod Euch scheidet! Kanonistische Anmerkungen zur Ehevorbereitungspastoral, in: Klerusblatt 94 (2014) 56–60.

²⁹ Offensichtlich ist, dass zwischen den Personengruppen der wiederverheiratet Geschiedenen sowie den Mitgliedern mafioser Vereinigungen ein gradueller Unterschied besteht. Gerade erstere Personengruppe leidet oft unter der Irregularität ihrer Situation und nicht in wenigen Fällen ist das Scheitern der ersten sakramentalen Ehe einseitig von einem der Partner zu verantworten.

³⁰ Rüdiger Althaus, Kommentar zu can. 915, in: MK 915,2 (Juli 2004).

die Eucharistie empfangen, überwunden wurde und man wieder zu einer inneren Verbindung von Realpräsenz, Opfer und Kommunionempfang zurückfand. Dies hatte zur Folge, dass die Teilnehmer an der Eucharistiefeier auch die Kommunion in derselben Liturgie empfangen, während es zuvor oftmals den Eucharistieempfang lediglich außerhalb der Liturgie und in unregelmäßigen Abständen gab.³¹

Diese wiederentdeckte Verbindung von Eucharistiefeier und Kommunionempfang führte dazu, dass in der Regel jeder Gottesdienstteilnehmer heutzutage auch die Kommunion empfängt. Dies ist zwar einerseits theologisch konsequent, dass das im Herrn und um den Herrn versammelte Gottesvolk diese Einheit mit Gott und untereinander im gemeinsamen Eucharistieempfang zum Ausdruck bringt, andererseits erweckt aber die Bestimmung, dass die Personengruppe der wiederverheiratet Geschiedenen nicht zur Eucharistie zugelassen werden darf, den Eindruck, dass sie – und nur sie – von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen seien. Neben der Tatsache, dass es auch andere Personengruppen sein können, die ebenfalls unter die *in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes* des can. 915 gehören können, wie dies beispielsweise bei Mitgliedern der Mafia der Fall ist, ist es vielleicht auch notwendig wieder zu entdecken, dass jeder sich zu prüfen hat, ob er in rechter Weise disponiert ist, die Eucharistie zu empfangen und es u.U. angemessen ist, nicht zum Tisch des Herrn hinzutreten (vgl. can. 916). Insofern ist es notwendig, eine neue Sensibilität vor der Heiligkeit der Eucharistie einzuüben, ohne die Errungenschaften der liturgischen Bewegung und der Wiederentdeckung der häufigen oder täglichen Kommunion aufgeben zu wollen.

9. Die Eucharistie als *Communio* der mit Gott und den Menschen Versöhnten

Joseph Ratzinger hat 1978 in der Fastenzeit gepredigt: »Das Letzte Abendmahl Jesu war keines derjenigen Mähler, die er mit ›Zöllnern und Sündern‹ hielt. Er hat es der Grundform des Pascha unterstellt, welche besagt, dass dieses Mahl in der Hausgemeinschaft der Familie gefeiert wird. So hat er es mit seiner neuen Familie, mit den Zwölfen, begangen; mit denen, denen er die Füße gewaschen hatte, die er durch sein Wort und durch dieses Bad der Vergebung dafür bereitet hatte (Joh 13,10), mit ihm Blutsgemeinschaft zu empfangen, mit ihm ein einziger Leib zu werden. Die Eucharistie ist nicht selbst das Sakrament der Versöhnung, sondern sie setzt dieses Sakrament voraus. Sie ist das Sakrament der Versöhnten, zu dem der Herr diejenigen lädt, die mit ihm eins geworden sind; die gewiss immer Sünder und schwach bleiben, aber die doch ihm die Hand gegeben haben und seine Familie geworden sind.«³² Wenn da-

³¹ Vgl. Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl, Regensburg 1989 (= Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von Hans Bernhard Meyer u.a., Teil 4), 288.

³² Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche, in: Ders., Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller in Verbindung mit dem Institut Papst Benedikt XVI., Bd. 11: Theologie der Liturgie (=JRGS XI), Freiburg u.a. 2008, 331.

her Eucharistie die Feier der mit Gott Versöhnten ist, innigste Gemeinschaft mit Gott also voraussetzt, dass der Mensch, der die Nähe Gottes sucht, mit ihm versöhnt ist, bedarf es der sakramentalen Feier von Versöhnung und erst dann ist es möglich, zum Tisch des Herrn hinzutreten. Nicht wir laden uns zur Kommunion ein, sondern umgekehrt: Der Herr lädt ein und er macht uns tischfähig, indem er uns – gleichsam wie im Abendmahlssaal – die Füße wäscht, d.h. uns reinigt im Bad der Taufe, welches das erste und grundlegende Sakrament der Versöhnung ist, das uns in unwiderruflicher Weise *Communio* mit Gott schenkt. Und diese in der Taufe grundgelegte und gnadenhaft zugewandte Gemeinschaft mit Gott, die gleichzeitig Gemeinschaft mit den Menschen in der Gemeinschaft der Kirche bewirkt, wird sichtbar, wenn Eucharistie gefeiert wird. Die Feier der Eucharistie stellt daher zutiefst dar, was das Wesen der Kirche ist, wie es das II. Vatikanum zum Ausdruck bringt: »[D]urch das Sakrament des eucharistischen Brotes [wird] die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1Kor 10,17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.«³³

Die Kirche hat in ihren Reihen immer schon Sünder und Heilige gehabt (vgl. *LG*, 8). Um einen Weg der Barmherzigkeit aufzuzeigen und dem Sünder eine Möglichkeit zur Umkehr im Sinne einer neuen Hinwendung zu Gott und den Mitmenschen zu ermöglichen, ist das Bußsakrament als »zweite Taufe« entstanden, die in der geschichtlichen Weiterentwicklung die heutige Form der Privatbeichte angenommen hat.³⁴ Die Kirche hält somit einerseits daran fest, dass die Eucharistie die Feier der von Gott und mit Gott Versöhnten ist und andererseits wird unterstrichen, dass der Sünder der erneuten Vergebung und Zuwendung Gottes bedarf, ehe er wiederum zum Tisch des Herrn hinzutreten darf. Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Eucharistie auf der einen Seite und Aktualisierung der Zuwendung der barmherzigen Liebe Gottes für den Einzelnen im Bußsakrament stehen sich gegenüber.

Nun sind wir als Kirche vor der Herausforderung, das Bußsakrament als wirkliche Feier der Versöhnung des Sünders mit Gott wiederzuentdecken. Es bedarf einer guten *ars celebrandi*, um erfahrbar zu machen, dass es beim Bußsakrament nicht darum geht, den Sünder klein zu machen, sondern ihn zu erheben; erfahrbar zu machen, wie Gottes Barmherzigkeit wirkt; zu zeigen, dass Gottes Liebe umsonst – gratis – ist, Gottes Liebe nicht nachträgt, sondern heilt, wo Heilung vorher undenkbar war. Oder wie es der Prophet Jesaja ausdrückt: »Wären eure Sünden auch rot wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie Schnee« (Jes 1,18). Nicht umsonst erinnert deshalb der CIC daran, dass der Priester in der Beichte die Stelle des Arztes einnimmt und, obwohl der Beichtvater auch die Stelle eines Richters einnimmt, letztlich die Beichte ein Gnadengericht ist (vgl. can. 978, §1). In diesem Sinne ermahnt Papst Franziskus die Beichtväter: »Die Priester erinnere ich daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn, die uns anregt, das mögliche Gute zu tun. Ein kleiner Schritt inmitten großer menschlicher Begrenzung-

³³ II. Vatikanischen Konzil, Apostolische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 3.

³⁴ Zur Buße in der frühen Kirche, vgl. Karl Suso Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. 1996, 125–128; 346–349.

gen kann Gott wohlgefälliger sein als das äußerlich korrekte Leben dessen, der seine Tage verbringt, ohne auf nennenswerte Schwierigkeiten zu stoßen. Alle müssen von dem Trost und dem Ansporn der heilbringenden Liebe Gottes erreicht werden, der geheimnisvoll in jedem Menschen wirkt, jenseits seiner Mängel und Verfehlungen.«³⁵ In der Seelsorge hat es darum in erster Linie zu gehen, die Wunden, die durch das Leben geschlagen wurden, zu heilen. Das Bußsakrament kann dabei eine wirksame Arznei sein, vor der man keine Scheu haben muss, sie immer wieder aufs Neue anzuwenden.

10. Vom Sinn der häufigen Beichte

Dem Bußsakrament, das in den letzten Jahrzehnten in eine tiefe Krise gestürzt ist, ist es daher zu wünschen, dass es durch eine fruchtbare Feier neu belebt wird, macht es doch konkret deutlich und im Sakrament gefeiert wirksam, dass Gottes Gnade und Großzügigkeit gegenüber uns Menschen immer größer ist als alles Versagen und Schuld dieser Welt. Kirche wird dann nicht als eine Institution der Verbote, des Richtens und des Ausgrenzens erlebt, sondern vielmehr als ein Ort der Heilung, Vergebung und Versöhnung sowie als eine Gemeinschaft, die Hilfestellungen gibt für den individuellen Lebensweg, der auch Brüche und Umwege kennt. Auch wenn immer schon klar war, dass es vielfältige Formen der Buße im Sinne einer Neuhinwendung zu Gott gibt, wie es die klassische Trias Beten, Fasten und Almosen geben zum Ausdruck bringt, spricht Vieles für einen regelmäßigen Empfang des Bußsakramentes, selbst wenn sich der Pönitent lediglich sogenannter lässlicher Sünden bewusst sein sollte.

Karl Rahner hat sich in einem interessanten und immer noch lesenswerten Aufsatz, der im Jahre 1934 veröffentlicht wurde, mit der Sinnhaftigkeit der häufigen Andachtsbeichte auseinandergesetzt.³⁶ Seine wesentlichen Argumente sollen hier kurz wiedergegeben werden, weil sie m.E. auch heute noch Gültigkeit haben. Demnach führt, laut Rahner, die Auseinandersetzung mit der eigenen Sündhaftigkeit, die im Rahmen der Beichte stattfindet, zu einem Wachsen und Reifen des geistlichen Lebens, weil ein vertieftes religiöses Leben dazu führen wird, sich immer mehr bewusst zu machen, was das eigentlich tragende Fundament des Lebens ist. Die Erkenntnis, Sünder zu sein, lässt den Menschen immer mehr bewusst werden, dass er alles der Gnade Gottes verdankt und Gottes erbarmende Zuwendung zu uns Menschen übergroß ist. Auch wenn diese Erkenntnis allein noch nicht die häufige Beichte rechtfertigt, da diese Selbstreflexion auch extrasakramental stattfinden kann, verweist Rahner auf die Praxis der Kirche, die über Jahrhunderte hinweg den regelmäßigen Empfang des Bußsakramentes empfohlen hat. Diese Tradition der Kirche, die über einen un-

³⁵ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Nr. 44 (in deutscher Sprache: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194, Bonn 2013).

³⁶ Vgl. im folgenden Karl Rahner, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Hg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler, Bd. 11: *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg u.a. 2005, 401–411.

vordenklichen Zeitrahmen hinweg, einerseits immer wieder in Erinnerung gerufen und andererseits in der täglichen pastoralen Praxis angewandt wurde, könne keine Fehlentwicklung gewesen sein, so der Jesuitentheologe.

Dann verweist er auf den Wert der Geistlichen Begleitung, die oftmals in Verbindung mit der Beichte geschieht. Auch wenn in der Ostkirche immer Buße und Geistliche Begleitung unterschieden wurden, will Rahner daran festhalten, dass die Verbindung von Sakrament und seelsorglichem Begleitgespräch durchaus ihren Wert hat.

Das Hauptargument für Rahners Empfehlung der häufigen Beichte ist sein anthropologischer Ansatz, wonach der Mensch, da er geschichtlich verfasst ist, d.h. an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit lebt, das Heil, das Gott im Abstrakten immer schon dem Menschen durch das Heilsereignis in Christus zugesagt hat, im Konkreten erfahren will. So bewirkt die sakramentale Handlung unmittelbar die Sündenvergebung. Der Pönitent, der sich seiner Verfasstheit als Sünder bewusst wird und dies anerkennt, begegnet im Bußsakrament der sich für ihn konkretisierenden Liebe und Zuwendung Gottes. Der letzte Zweifel, ob Gott wirklich vergibt, wird in der sakramentalen Handlung ausgeräumt. Gott gibt sozusagen seine Antwort auf die Reue des Menschen.

Schließlich verweist Rahner auf die soziale Dimension der Sünde: Jede Sünde ist in einem gewissen Sinne immer auch Versagen gegenüber der Gemeinschaft der Kirche, weil durch die Sünde immer auch das Zeugnis der Kirche in ihrer Gesamtheit getrübt wird. Rahner bezeichnet deshalb die Andachtsbeichte als »nicht nur eine fortgesetzte Übung der Gottesliebe, sondern auch eine einzigartige Form sakramentaler Nächstenliebe, [da sie eine] sichtbare Hinwendung zum sichtbaren Leib Christi, der die Kirche ist«,³⁷ darstellt. In diesem Sinne kann der häufige Empfang des Bußsakramentes nicht nur heilsam für den Einzelnen sein, sondern macht darüber hinaus auch eindrucksvoll deutlich, was das Wesen der Kirche ist: Eine Gemeinschaft der Sünder, die durch Gottes freie Liebestat gerechtfertigt werden und immer neu aus diesem zuvorkommenden Tun Gottes heraus ihr Leben gestalten.

11. Zusammenfassende Bemerkungen

Ausgehend von der Frage, ob denn der Papst tatsächlich die Mitglieder der Mafia exkommuniziert habe, haben wir uns mit Hilfe der Strafbestimmungen des CIC der Antwort angenähert. Das kirchliche Gesetzbuch kennt bislang keine Straftatbestimmung, welche die Mitgliedschaft in so einer Vereinigung mit der Exkommunikation belangen würde. Für die in can. 1397 aufgezählten Straftaten gegen Leben und Freiheit des Menschen, bei denen denkbar ist, dass sie durch die Mafia verübt werden, sind zwar Rechtsentzüge und Verbote als Strafen vorgesehen, nicht aber, mit Ausnahme des Papsttattentes, die Exkommunikation als solche. Deshalb ist als Ergebnis

³⁷ Rahner, Andachtsbeichte (wie Anm. 36), 410.

festzuhalten, dass man im Sinne des kirchlichen Strafrechts nicht sagen kann, der Papst habe die Mitglieder der Mafia exkommuniziert.

Aus dem Kontext einer Homilie zum Fronleichnamfest, in welchem der Papst diese Aussage getroffen hat, ist zu schließen, dass der Papst wohl auf den Kommunionempfang der Mafiosi abzielte. Unter Verweis auf can. 916 ist festzuhalten, dass schwere Sünder ohne vorhergehende sakramentale Beichte die Eucharistie grundsätzlich nicht empfangen können und ihnen, wenn ihre schwere Sünde offenkundig ist und sie hartnäckig in ihrer Sünde verharren, auch der Kommunionempfang zu verweigern ist (vgl. can. 915). In diesem Sinne kann gesagt werden, dass der Papst klargestellt hat, dass Mafiosi zu einer Personengruppe gehören, welche die Kommunion nicht empfangen können und sie ggf. vom Kommunionsspender verweigert werden müsste, unbeschadet der Tatsache, dass dies viel Mut erfordert.

Generell wird innerkirchlich oftmals nur das Eucharistieverbot für die Personengruppe der wiederverheiratet Geschiedenen thematisiert. Insofern ist es m.E. ein Verdienst dieser Predigt des Papstes, dass hier der Blick geweitet wird, weil der innere Zusammenhang von Eucharistie und der Kirche als Gemeinschaft der von Gott und mit Gott und untereinander Versöhnten neu in Erinnerung gerufen wird. Die Betonung der Heiligkeit der Eucharistie einerseits und eine notwendige Vertiefung der Bußpastoral auf der anderen Seite sind notwendige Schritte, die sich hieraus ergeben.

Mission und Toleranz – eher Ergänzung als Gegensatz

Zu missionstheologischen Aspekten des Apostolischen Schreibens
»Evangelii gaudium« von Papst Franziskus

Mission und tolerance – more supplement than opposition

Some aspects of mission theology of the Apostolic Letter
„Evangelii gaudium“ of Pope Franciscus

*Von Lothar Häberle**

Zusammenfassung / Abstract

Papst Franziskus sieht in seinem Schreiben »Evangelii gaudium« das Wirken der ganzen Kirche von der Mission her: Nicht nur jede Diözese, sondern selbst jede Pfarrei müsse sich völlig auf die Mission ausrichten und ihre Mitglieder, also die Laien, entsprechend formen. Nur so könnten diese auch mitten in der Welt frohe Zeugen der Christus-Nähe werden. Damit dies in Zentraleuropa zunehmend mehr gelingen kann, sind einige Voraussetzungen deutlich zu verbessern, vor allem die Katechese unterschiedlicher Formate und der Religionsunterricht. – Toleranz wird häufig als jeder Mission entgegenstehend gesehen, zu Unrecht. Wenn man einen klaren, nicht-relativistischen Toleranz-Begriff zugrunde legt, stellen Mission und Toleranz eher eine Ergänzung als einen Gegensatz dar.

In his apostolic letter »Evangelii gaudium«, Pope Francis looks on the activities of the church from a mission perspective: Not only every diocese, but every parish has to be concentrated on the mission, what means to educate their members, the laity. In this way, the laymen can joyful testify a life near of Christ in the middle of the world. This means for central Europe, there are some conditions to be improved strongly, over all impart catechism programs in different formats and teach religion in public and private schools. – Frequently, tolerance is taken as opposition to mission, wrongly. With a not-relativistic concept of tolerance, mission and tolerance fit to each other more than being opposites.

Wird im öffentlichen Diskurs oder im Bekanntenkreis gefragt, ob Mission und Toleranz zusammenpassen, ist wahrscheinlich von einer deutlichen Mehrheit die Meinung zu vernehmen, das seien Gegensätze. Denn Mission versuche, den Gesprächspartner zur eigenen religiösen Überzeugung zu bekehren, während Toleranz des an-

* Dr. rer. pol. Lothar Häberle, mehrere Jahre in der Politikberatung für einen deutschen Landesminister tätig, gehört zum Leitungsteam des Lindenthal-Instituts in Köln (www.lindenthal-institut.de). Er ist Mit-herausgeber u. a. von »Islam – Säkularismus – Religionsrecht«, Heidelberg 2012 sowie von »Ehe und Familie – Säulen des Gemeinwohls«, Paderborn 2014.

deren religiöse Überzeugung – Agnostizismus eingeschlossen – lasse, wie sie sei: unangegriffen, sogar undiskutiert. Allem Anschein nach handelt es sich hier um einen Gegensatz. Wirklich?

Die Meinung des anderen zu respektieren halten viele für Toleranz, sie steht »hoch im Kurs«, ein Bekehrungsversuch hingegen nicht.¹ Ist das einer der Gründe, weshalb Mission für viele bestenfalls ein zweischneidiges Schwert ist, gar abgelehnt wird?

Mit diesem Problemaufriss sind bereits die zwei Schwerpunkte der folgenden Ausführungen bezeichnet: Zum einen werden im 1. Kapitel einige für die Mission zentralen Aspekte des Apostolischen Schreibens »*Evangelii gaudium*« (EG) von Papst Franziskus wesentlich aus dem Text selbst entwickelt, zudem wird aufzuzeigen versucht, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit das in EG entwickelte Konzept auch im deutschsprachigen Raum Wirklichkeit werden kann – gerade in diesem gilt es, hierfür noch einige Voraussetzungen z.T. deutlich zu verbessern.² Zum anderen wird im kurzen 3. Kapitel der Frage nachgegangen, ob und inwieweit Mission und Toleranz letztlich Gegensätze oder eher Ergänzungen sind, nachdem im 2. Kapitel der Toleranzbegriff und dessen Konnotationen, soweit für die Mission wichtig, erörtert wurden.

Nicht zufällig haben verschiedene Päpste der letzten 100 Jahre das Themenfeld Mission, Apostolat, Glaubensverkündigung – zentrale Aspekte des christlichen Glaubens, wie vor allem Mt 28, 19 f. und Mk 16,15 (etwas indirekter auch Lk 24, 47 und Joh 20, 21) ausweisen – eigens behandelt und, neben den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, immerhin 7 Schreiben vor »*Evangelii gaudium*« verfasst³.

1. Mission gemäß »Evangelii gaudium« (EG) und zu einigen Missions-Voraussetzungen aus zentraleuropäischer Perspektive

1.1 Evangelisierung als Paradigma auch für das Wirken der Pfarreien

Franziskus bekräftigt die Überzeugung seiner Vorgänger, dass Glaubensverkündigung und Mission keineswegs nur Aufgaben für Amtsträger oder Spezialisten seien,

¹ Ähnliche Wahrnehmung bspw. in K. KRÄMER, *Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission*, Ostfildern 2012, S. 13: »Mission« werde als vielfach »eher negativ besetzter Begriff wahrgenommen«. Mit Tätigkeiten wie »missionieren« verbänden sich »Assoziationen wie Intoleranz, Indoktrination und Rechthaberei«.

² Das war den deutschen Bischöfen offensichtlich bewusst, denn am 26.11.2000 veröffentlichten sie die Erklärung »*Zeit zur Aussaat*«. *Missionarisch Kirche sein* (Erklärung Nr. 68), Bonn 2000 (im Internet abrufbar).

³ Sie stammen aus den Jahren 1919, 1926, 1951, 1957, 1959, 1975 und 1990. Zu einigen dieser Schreiben siehe ausführlich G. PREDEL, *Die Kirche – »gesandt, die Liebe Gottes allen Menschen und Völkern zu verkünden*«, in: *Communio* 43 (2014), S. 83 ff. – Im folgenden werden Verweise auf »*Evangelii gaudium*« von Papst FRANZISKUS am Ende des Zitates in Klammern mit EG und Textziffer angegeben, ebenso von PAUL VI. »*Evangelii nuntiandi*« mit EN, JOHANNES PAUL II. »*Redemptoris missio*« mit RM, die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils »*Lumen gentium*« mit LG.

sondern dass die ganze Kirche missionarisch⁴ sein müsse: »das missionarische Handeln (ist) das *Paradigma für alles Wirken der Kirche*«(EG 15)⁵. Nicht nur jede Kirche (Diözese) sei »zur missionarischen Neuausrichtung aufgerufen«(EG 30), sondern auch *jede Pfarrei*: »Durch all ihre Aktivitäten ermutigt und formt die Pfarrei ihre Mitglieder, damit sie *aktiv Handelnde* in der Evangelisierung sind«. Durch Erneuerung müssten die Pfarreien »noch näher bei den Menschen« sein und »sich *völlig* auf die Mission ausrichten«(EG 28)⁶. Angesichts der Lebenswirklichkeit in Zentraleuropa sind das sehr weitreichende Forderungen, deren Erfüllung manchem auf den ersten Blick utopisch erscheinen mag.⁷ Im folgenden werden Ansatzpunkte für eine Verbesserung der Evangelisierungswirksamkeit aufgezeigt, die dann auch die Pfarreien betreffen.

1.2 Auftrag und Bedeutung der Laien für die Mission

»In allen Getauften, vom ersten bis zum letzten, wirkt die heiligende Kraft des Geistes, die zur Evangelisierung drängt«(EG 119). Auch die Laien müssten »missionarische Jünger« sein. Das Initiationssakrament der Taufe präge jeden, »unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung« zu sein (EG 120). Damit sind ganz wesentlich die Laien gemeint, stellen sie doch »die riesige Mehrheit des Gottesvolkes« dar. Auch wenn das Bewusstsein der Identität und des Auftrags der Laien in der Kirche insgesamt gewachsen sei, wirke sich deren Einsatz noch nicht hinreichend »im Eindringen christlicher Werte in die soziale, politische und wirtschaftliche Welt aus«, sondern beschränke sich »vielmals auf innerkirchliche Aufgaben ohne ein wirkliches Engagement für die Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der Gesellschaft«. Die zentrale Schlussfolgerung von Papst Franziskus aus diesem Befund: »Die Bildung der Laien und die Evangelisierung der beruflichen und intellektuellen Klassen stellen

⁴ Das ist letztlich auch eines der Hauptanliegen der Forderung nach »Entweltlichung der Kirche« in der Rede von Benedikt XVI. im Freiburger Konzerthaus am 25.09.2011: Der Sohn Gottes sei »Mensch geworden, nicht nur um die Welt in ihrer Weltlichkeit zu bestätigen (...), sondern um sie zu verwandeln«(S. 13), so der Papst. Die Kirche »gibt nicht selten Organisation und Institutionalisierung größeres Gewicht als ihrer Berufung zu der Offenheit auf Gott hin, zur Öffnung der Welt auf den Anderen hin. Um ihrem eigentlichen Auftrag zu genügen, muss die Kirche immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von dieser ihrer Verweltlichung zu lösen und wieder offen auf Gott hin zu werden«(14). Benedikt XVI. weiter: »Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein.« Die »missionarische Pflicht« sollte die Struktur der Kirche bestimmen (15). Und schließlich: Auch »die karitativen Werke der Kirche (haben sich) immer neu dem Anspruch einer angemessenen Entweltlichung zu stellen, sollen ihr nicht angesichts der zunehmenden Entkirchlichung ihre Wurzeln vertrocknen. Nur die tiefe Beziehung zu Gott ermöglicht eine vollwertige Zuwendung zum Mitmenschen, so wie ohne die Zuwendung zum Nächsten die Beziehung zu Gott verkümmert«(17). Siehe hierzu etwa den Sammelband J. ERBACHER (Hrsg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg u.a. 2012, darin vor allem die Rede von BENEDIKT XVI. selbst (S. 11 ff.) sowie die Beiträge von T. SÖDING (61 ff.), J. ERBACHER (76 ff.), U. NOTHELLE-WILD-FEUER (90 ff.), K. NIENZI (210 ff.), S. MUCKEL (224 ff.) und A. HENSE (240 ff.).

⁵ Hervorhebungen im Original. Vgl. auch EN 14 sowie RM 34, 40 und 86.

⁶ Hervorhebungen durch LH.

⁷ Vgl. aber DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »*Zeit zur Aussaat*« (Anm. 2), passim.

eine bedeutende pastorale Herausforderung dar« (EG 102). Wie wäre dieser beizukommen?

1.3 Voraussetzungen dazu: Katechese unterschiedlicher Formate

Hier sind neben der Predigt, auf die ausführlich eingegangen wird (vgl. EG 135–159),⁸ Glaubensunterweisung durch Katechese und Religionsunterricht sowie Gewissensbildung gefordert. Die Glaubensunterweisung müsste zuerst einmal in den Familien stattfinden, dann auch in den Pfarreien im Kindergarten, falls es einen solchen gibt, sowie durch Erstkommunion- und Firmkatechese, darüber hinaus durch katechetische Elemente bei Treffen von Messdienern und von Jugendgruppen. Qualität und Extensität dieser Unterweisungen dürften in Deutschland sehr unterschiedlich sein. Erfreulicherweise gibt es Firmkatechesen, die sich über ein ganzes Jahr erstrecken und in denen es um den Glauben geht, das aber dürften bisher eher Ausnahmen darstellen.

Gelegentlich werden etwa für die *Erstkommunion-Vorbereitung* sogar Mütter gewonnen, die selbst nicht regelmäßig den Glauben praktizieren. Ob sie bei allem guten Willen auch über die dafür erforderliche Glaubensbildung verfügen, ist fraglich. Dabei wäre gerade die Erstkommunion-Katechese eine große Chance für eine vertiefte Auseinandersetzung der ganzen Familie des Kommunionkinds mit dem Glauben, wie auch Umfragen belegen: Eltern von kleinen Kindern sind deutlich eher an religiöser Erziehung interessiert (nämlich immerhin zu 40%) als die von größeren (nur zu 29%). Und 32% der Eltern von Vorschulkindern wollen ihren Kindern einen festen Glauben vermitteln, unter den Eltern größerer Kinder sind es nur 21%. »Bemühungen um die Religionserziehung können also auf vergleichsweise viel Mitwirkung der Eltern kleinerer Kinder rechnen«, resümiert das Institut in Allensbach seine Zahlen.⁹ Deshalb stellt die Erstkommunion-Katechese einen erstklassigen Ansatzpunkt dar, der noch viel mehr genutzt werden könnte: durch eine deutlich bessere Glaubensbildung der Katecheten (und Kindergärtnerinnen), auch durch besondere Kurse auf Pfarrei- und Bistumsebene. So käme es zu einem Glaubensimpuls in die ganzen Familien hinein.

Auch die *Ehe-Vorbereitung* gehört in diesen Kontext. Auch dort gibt es erfreulicherweise Kurse, die einen ganzen Sonntag und anschließend vier Sonntag-Nachmittage umfassen, bei denen die spezifisch ehe-bezogenen Themen eingebettet werden in einen kurzen Abriss der zentralen Glaubensgeheimnisse, vorgetragen und in der Diskussion reflektiert von jüngeren Ehepaaren (orientiert von ihrem Pfarrer, der sich selbst aber weitgehend zurückhält) – so etwa in der italienischen Gemeinde in Köln. Hierzulande beschränkt sich aber allzu oft die Ehe-Vorbereitung auf das Ehe-Protokoll und die Absprache des Ablaufs der kirchlichen Hochzeitsfeier. Die zumindest in diesem Zeitraum vor der Ehe meist vorhandene Bereitschaft

⁸ Vgl. auch L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Predigt, Schrifillesung und geistliche Begleitung*, in: *Communio* 43 (2014), S. 100 ff.

⁹ INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE ALLENSBACH, *Einstellungen zur Erziehung. Kurzbericht zu einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage im Frühjahr 2006*, 2006, S. 14.

der Verlobten, in ihre Ehe auch an Zeit und Bildung mehr als nur das unverzichtbare Minimum zu investieren, bleibt zu oft ungenutzt.¹⁰ Bei diesen und anderen Beispielen muss es darum gehen, »die Christen auskunftsfähig über ihren eigenen Glauben zu machen«¹¹, was voraussetzt, dass sie darüber auch sprachfähig sind bzw. werden.¹²

1.4 Der Religionsunterricht als weitere Voraussetzung zur Evangelisierung

Um nun den einzelnen Katholiken zu befähigen, Auskunft über seinen Glauben im Alltag seines Lebens geben zu können, wäre die Qualität des Religionsunterrichts vertieft zu beleuchten. Der Religionsunterricht an staatlichen Schulen, verfassungsrechtlich¹³ geregelt in Art. 7 III GG¹⁴, erfordert das Zusammenwirken vom Staat, der für den rechtlichen und finanziellen Rahmen sorgt, und der jeweiligen Religionsgemeinschaft, die *allein* für den Inhalt dieses Unterrichts verantwortlich ist. Deshalb braucht sie, was die Inhalte betrifft, auf den Staat keinerlei Rücksicht zu nehmen, sondern kann die Glaubenswahrheiten unverkürzt im Unterricht den Schülern, die an diesem Unterricht teilnehmen, erst einmal vermitteln und dann auch reflektieren lassen. Ein guter Religionsunterricht wird mithin auf der Basis soliden Glaubenswissens – Glaubensbekenntnis, Sakramentenlehre, Moral incl. Gewissen – sehr zur Reflexion des Glaubens in verschiedenen, auch konfliktiven Lebensbereichen beitragen. So wird sowohl das Gewissen der am Unterricht Teilnehmenden gebildet als auch deren Fähigkeit, ihren Glauben zu leben, über ihn zu reden, Auskunft zu geben. Das sind notwendige Voraussetzungen für missionarisches Wirken der Schüler jetzt und ein gutes »Kapital« für später.

Darüber hinaus verlangt das Verfassungsrecht, dass die Lehrkräfte die Vollmacht der jeweiligen Religionsgemeinschaft haben, deren Unterricht sie erteilen.¹⁵ Das katholische Kirchenrecht bestimmt zudem, dass sich die Religionslehrer – auch die an staatlichen Schulen – »durch Rechtgläubigkeit, durch das Zeugnis christlichen Le-

¹⁰ Oft wird der Grund dafür im zurecht beklagenswerten Zeitmangel der Priester und Diakone zu suchen sein. Gerade die von Papst Franziskus erbetene Erneuerung der Pfarrei, »sich völlig auf die Mission« auszurichten (EG 28), lässt die Überprüfung sinnvoll erscheinen, ob hier die Prioritäten richtig gesetzt werden. Das wird nicht nur auf Pfarrei-Ebene erfolgen müssen, sondern sollte sich auch in den Empfehlungen und Vorgaben auf Bistumsebene niederschlagen. So würden dann auch mehr Pfarrangehörige »aktiv Handelnde in der Evangelisierung« (EG 28), was mit erheblichem Zeit-Einsatz gerade auch der Laien möglich ist, wie das »italienische Modell« zeigt.

¹¹ L. SCHICK, *Von der Weltkirche lernen – Reflexionen zum Dialog zwischen den Ortskirchen*, in: K. KRÄMER/K. VELLGUTH (Hrsg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i.Br. 2012, S. 208 (215).

¹² Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Zeit zur Aussaat« (Anm. 2), S. 19 f.

¹³ Zu den verfassungsrechtlichen Regelungen des Religionsunterrichts siehe nur A. v.CAMPENHAUSEN/H. DE WALL, *Staatskirchenrecht*, 4. Aufl. München 2006, S. 210 ff. (215 f.); C. WALDHOFF, *Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität*, München 2010, S. 90; M. HECKEL, *Der Rechtsstatus des Religionsunterrichts im pluralistischen Verfassungssystem*, Tübingen 2002, S. 20 ff., 28 ff.

¹⁴ Art. 7 III GG verfügt u. a., dass »der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt« wird. Zudem: »Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.«

¹⁵ Für die katholische Kirche: *missio canonica* (c. 805 CIC/1983).

bens und durch pädagogisches Geschick auszeichnen« sollen.¹⁶ An diesen zweifelsohne hohen Anforderungen¹⁷ immer wieder Maß zu nehmen, dürfte sich lohnen.

Es sei die Behauptung gewagt: Wenn das bzgl. Inhalt und Personal *unverkürzt* kirchliche Lebenswirklichkeit in Zentraleuropa wäre, sähe die Kirche hier entscheidend anders aus. Hingegen werden viele in ihrem Verwandten- und Bekanntenkreis erfahren können, dass zu oft der eigene Glaube nicht im Mittelpunkt des Religionsunterrichts steht, sondern eher gesellschaftspolitische Themen (Umwelt, Drogen, Ausländer, Islam, in den 1980er Jahren Nicaragua und Südafrika etc.). Wo immer das geschieht, sind das mehr als nur verpasste Chancen.¹⁸ Durchgreifende Lösungen werden bei der Ausbildung der zukünftigen Lehrer ansetzen müssen – ein vielschichtiges und dornenreiches Thema. Schon eine gute Lehrerfortbildung könnte vermutlich zumindest etwas zur Profilverbesserung beitragen.

1.5 Drei Sorgenbereiche für jede Evangelisierung

Eine gute Glaubensunterweisung durch die erwähnten Formen der Katechese sowie durch einen Religionsunterricht, der den Namen zurecht führt, könnten auch erheblich dazu beitragen, drei Sorgenbereiche, die Papst Franziskus in EG erwähnt, zu überwinden oder zumindest deutlich zu vermindern:

(a) *Relativismus*: Wie schon seine Vorgänger Johannes Paul II.¹⁹ und Benedikt XVI.²⁰ beklagt Franziskus an vielen Orten eine »verbreitete relativistische Gleichgültigkeit«, die »nicht nur der Kirche, sondern dem Gesellschaftsleben allgemein« schade (EG 61). Noch gefährlicher als ein Relativismus, der die Lehre betrifft, sei ein »praktischer Relativismus«: »so zu handeln, als gäbe es Gott nicht, so zu entscheiden, als gäbe es die Armen nicht, so zu träumen, als gäbe es die anderen nicht, so zu arbeiten, als gäbe es die nicht, die die Verkündigung noch nicht empfangen haben« (EG 80). Zum Relativismus könnte auch beitragen, wie er an anderer Stelle (EG 34 ff.) erläutert, wenn durch die Medien die christliche Botschaft »verstümmelt und auf einige ihrer zweitrangigen Aspekte reduziert« werde, denn diese würden, »obwohl sie relevant sind, für sich allein nicht das Eigentliche der Botschaft Jesu Christi ausdrücken« (EG 34). Dagegen empfiehlt er, dass sich die Verkündigung auf das Wesentliche konzentriert: Einige offenbarte Wahrheiten seien wichtiger als andere, »um unmittel-

¹⁶ c. 804 §2 CIC/1983.

¹⁷ Dabei haben die für den Religionsunterricht Verantwortlichen in den Diözesen vermutlich meist klare Vorstellungen von dem, was sie von Religionslehrern erwarten: »Vermittler der Botschaft Gottes sein«, die Schüler »mit Gott in Berührung bringen«, deutlich machen, »dass der Glaube ein von der Vernunft verantworteter Weg ist«. Und: »Ihre Schüler haben ein Recht darauf zu erfahren, ob Sie selber an das glauben, was Sie im Unterricht vermitteln«, so etwa der Hauptabteilungsleiter Schule/Hochschule im Generalvikariat Köln (in Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln vom 03.10.2014, S. 9).

¹⁸ Religionskunde und Ethikunterricht sind vom bekenntnisorientierten Religionsunterricht klar zu unterscheiden (vgl. M. HECKEL, *Der Rechtsstatus* [Anm. 13], S. 55 ff., 67 ff.), wobei die genannten gesellschaftspolitischen Themen meist nicht einmal diesen beiden Unterrichtsformen genügen würden.

¹⁹ In RM 36.

²⁰ Vor allem auch vor seiner Papstwahl. Vgl. ausführlich dazu L. HÄBERLE, *Anker gegen den Relativismus. Zu den Dialogen von J. Ratzinger mit M. Pera sowie mit J. Habermas und P. Flores d'Arcais*, in: *Communio* 36 (2007), S. 586 ff.

barer das Eigentliche des Evangeliums auszudrücken«, nämlich »die Schönheit der heilbringenden Liebe Gottes, die sich im gestorbenen und auferstandenen Christus offenbart hat«(EG 36²¹). So sei »in Bezug auf das äußere Handeln die Barmherzigkeit die größte aller Tugenden«, denn das *Erbarmen* helfe der Schwäche der anderen auf (EG 37).

(b) *Minderwertigkeitskomplex*: Manche Medien und gewisse intellektuelle Kreise vermittelten gelegentlich ein »ausgeprägtes Misstrauen gegenüber der Botschaft der Kirche«, woraufhin viele in der Seelsorge Tätige »eine Art Minderwertigkeitskomplex« entwickelten, »der sie dazu führt, ihre christliche Identität und ihre Überzeugungen zu relativieren oder zu verbergen«. Das führe schließlich »in einer Art Besessenheit, so zu sein wie alle anderen und das zu haben, was alle anderen besitzen«, dazu, die »Missionsfreude« völlig zu ersticken (EG 79).

(c) *Spaltungen*: Der verbreitete Individualismus, »der die Menschen trennt und sie gegeneinander stellt«(EG 99), macht auch vor der Kirche nicht halt. Manche entwickelten »einen Geist der Streitbarkeit« dabei: »Mehr als zur gesamten Kirche mit ihrer reichen Vielfalt gehören sie zu dieser oder jener Gruppe, die sich als etwas Anderes oder etwas Besonderes empfindet«(EG 98). Das führe zu »Spaltung, Verleumdung, üble Nachrede« und zum »Wunsch, die eigenen Vorstellungen um jeden Preis durchzusetzen, bis hin zu Verfolgungen, die eine unversöhnliche Hexenjagd zu sein scheinen. Wen wollen wir mit diesem Verhalten evangelisieren?«(EG 100). In der Tat kann man innerkirchliche Spaltungen nur als »Anti-Mission« charakterisieren. So überrascht es nicht, dass Papst Franziskus mehrfach in EG dazu aufruft, in der Kirche eine gesunde Verschiedenheit zu akzeptieren, auch wenn die »Unterschiede zwischen den Menschen und den Gemeinschaften manchmal lästig« seien: »Die Verschiedenheit muss mit Hilfe des Heiligen Geistes immer versöhnt sein; nur er kann die Verschiedenheit, die Pluralität, die Vielfalt hervorbringen und zugleich die Einheit verwirklichen«(EG 131). Konflikten müsse man sich stellen. Der beste Weg, dem Konflikt zu begegnen, sei die Bereitschaft, »den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen«(EG 227). »Die Verschiedenheit ist schön, wenn sie es annimmt, beständig in einen Prozess der Versöhnung einzutreten«, der schließlich zu einer »versöhnten Verschiedenheit« führe (EG 230). So lassen sich Spaltungen vermeiden bzw. beseitigen, die das Zeugnis der ganzen Kirche, einzelner Institutionen der Kirche und schließlich jedes Einzelnen in der Kirche verdunkeln.

1.6 Frohe Zeugen der Christus-Nähe

Die Bedeutung von Zeugnis und Zeugen hatte schon Paul VI. hervorgehoben: »Für die Kirche ist das Zeugnis eines echt christlichen Lebens mit seiner Hingabe an Gott (...) und gleichzeitig mit seiner Hingabe an den Nächsten in grenzenloser Einsatzbereitschaft der erste Weg der Evangelisierung«, denn »der heutige Mensch« höre »lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind«(EN 41). Eine derartige innere Ausstrahlung eines Zeugen ist

²¹ Hervorhebungen im Original.

in erster Linie keine Charakterfrage, sondern eine des inneren Lebens. Dazu gibt Franziskus wichtige Anregungen: Das Evangelium »mit dem Herzen zu lesen« und es »voll Liebe zu betrachten« sei die beste Motivation, das Evangelium anderen mitzuteilen (EG 264). Zudem rät er zu längeren »Zeiten der Anbetung, der betenden Begegnung mit dem Wort Gottes, des aufrichtigen Gesprächs mit dem Herrn« (EG 262). Denn »das Herz des Evangelisierenden« sei, »wenn er sich vom Gebet erhebt, großzügiger geworden, befreit von einer abgeschotteten Geisteshaltung und begierig, das Gute zu tun und das Leben mit den anderen zu teilen« (EG 282). Aus diesem Wurzelgrund wächst dann wirklich auch die Freude, die die modernen Apostel ausstrahlen sollen und die das Evangelium attraktiv erscheinen lässt: »Evangelii Gaudium«. Darüber hinaus wird in EG nachdrücklich auf viel Umgang mit dem Heiligen Geist (EG 279 f.) und mit Maria, der »Mutter der Evangelisierung« (EG 284 ff.) verwiesen.

1.7 Zum Apostolat der Laien

So ist dann auch der Laie vorbereitet Zeuge zu sein, Zeugnis vom Evangelium der Freude zu geben, zuerst einmal und ganz wesentlich von Person zu Person, in seinem familiären, beruflichen, nachbarschaftlichen, vereinsmäßigen, auch pfarrlichen Umfeld. Schon das II. Vatikanische Konzil hatte diesen Beitrag mit den Worten »nur durch sie« als unverzichtbar erklärt: »Die Laien sind besonders berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann« (LG 33). Wie kann das geschehen? Papst Franziskus spricht von einer »Form der Verkündigung, die uns allen als tägliche Pflicht zukommt«. Konkret meint er vor allem eine »informelle Verkündigung, die man in einem Gespräch verwirklichen kann«, ständig bereit, »den anderen die Liebe Jesu zu bringen, und das geschieht spontan an jedem beliebigen Ort« (EG 127). Eine spezielle Ausbildung – über das hinaus, was bereits mit Katechese und Religionsunterricht skizziert wurde – brauche der Laie dazu nicht: Er »kann nicht darauf warten, dass ihm viele Lektionen erteilt oder lange Anweisungen gegeben werden«. Entscheidend für ihn ist: Wenn jemand »wirklich die ihn rettende Liebe Gottes erfahren hat, braucht er nicht viel Vorbereitungszeit, um sich aufzumachen und sie zu verkündigen« (EG 120). Also muss zu einem hinreichenden Glaubenswissen und der Gewissensbildung das innere Leben, die Erfahrung der rettenden Liebe Gottes, hinzukommen, um »missionarische Jünger« (EG 120) sein zu können.

1.8 Mission als Dialog

»Die Evangelisierung schließt auch einen Weg des Dialogs ein«, wobei hier Beschränkung auf den »mit anderen Glaubenden, die nicht zur katholischen Kirche gehören« (EG 238), unvermeidbar ist. Der Dialog gründet »in der heilvollen Grundbewegung Gottes auf uns Menschen zu. Von daher ist die grundsätzliche Bejahung des Dialogs kein Relativismus, der den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aufgeben würde. Sehr wohl geht es hier um ‚relatio‘: Es geht um die Beziehung, die Gott zu uns Menschen im Verlauf der Heilsgeschichte aufnimmt. Dieses Zugehen Gottes auf den Menschen, den er in seiner Freiheit ernstnimmt und durch sein heil-

schaffendes Wort in der Tiefe seiner Existenz anspricht, ist in gewisser Weise das Modell, wie die Sendung in die Welt hinein wahrzunehmen ist.«²²

Für den *ökumenischen* Dialog bedeute das, angesichts »der Gewichtigkeit, die das Negativ-Zeugnis der Spaltung unter den Christen« hat, uns auf die Überzeugungen zu konzentrieren, die uns verbinden – »so zahlreich und so kostbar sind die Dinge, die uns verbinden!« –, um so »rasch auf gemeinsame Formen der Verkündigung, des Dienstes und des Zeugnisses zugehen (zu) können«. Der Einsatz für eine Einheit, die die Annahme Jesu Christi erleichtere, verwandle sich in einen »unumgänglichen Weg der Evangelisierung« (EG 246).

Für den *interreligiösen* Dialog – »eine notwendige Bedingung für den Frieden in der Welt« – bedeute dies, dass trotz aller durch »Fundamentalismen auf beiden Seiten« bedingten Hindernisse das »Mühen um ein bestimmtes Thema« zu einem Prozess werden könne, »in dem durch das Hören auf den anderen beide Seiten Reinigung und Bereicherung empfangen. Daher kann dieses Mühen auch die Liebe zur Wahrheit bedeuten« (EG 250). Jedoch dürfe bei diesem Dialog »niemals die wesentliche Bindung zwischen Dialog und Verkündigung vernachlässigt werden«. Wahre Offenheit schließe klare »Identität in den eigenen tiefsten Überzeugungen« ein, aber auch offen zu sein, um die des anderen zu verstehen. Dabei dürften Probleme nicht ausgespart werden, da das den anderen täuschen und ihm das Gut vorenthalten würde, das man selbst als Gabe empfangen hat, um es großzügig zu teilen (EG 251).

1.9 Religionsfreiheit

Eng verbunden hiermit ist die Achtung der Religionsfreiheit, »ein fundamentales Menschenrecht«, das die Freiheit einschließe, die Religion zu wählen, die man für die wahre hält, und den Glauben öffentlich zu bekunden. Natürlich darf man die eigene religiöse Wahrheit nicht aufzwingen (EG 165). »Ein gesunder Pluralismus, der die anderen und die Werte als solche wirklich respektiert«, beinhalte auch »keine Privatisierung der Religionen mit der Zumutung, sie zum Schweigen zu bringen« und sie »ins Randdasein des geschlossenen, eingefriedeten Raums der Kirchen, Synagogen oder Moscheen zu verbannen. Das wäre dann letztlich eine neue Form von Diskriminierung«. Derartige Pressionen, von wem auch immer sie ausgehen, würden »auf lange Sicht mehr den Groll schüren als die Toleranz und den Frieden fördern« (EG 255).²³

Die angesprochenen Themen Frieden und Toleranz führen zum zweiten Kapitel, an dessen Anfang sie stehen.

²² K. KRÄMER, *Den Logos* (Anm. 1), S. 237. (Grundthesen dieser theologischen Habilitationsschrift in: DERS., *Mission im Dialog*, in: DERS./K. VELLGUTH [Hrsg.], *Mission und Dialog* [Anm. 11], S. 16 ff.).

²³ Vgl. auch K. KRÄMER, *Den Logos* (Anm. 1), S. 238 ff.; M. HEIMBACH-STEINS, *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012, S. 111 ff. – Paradigmatisch für die katholische Kirche: II. VATIKANISCHES KONZIL, *Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*.

2. Toleranz: Begriff und Konnotationen

2.1 Statt der äußeren Zumutung des Krieges die innere Zumutung der Toleranz

»Wenn Toleranz ganz fehlt, droht der Bürgerkrieg.«²⁴ Diese Formulierung erinnert an die Religionskriege – korrekter: die Konfessionskriege in Folge der Reformation –, die einen wirkmächtigen Katalysator für das Thema Toleranz darstellten. Der »30jährige Krieg« verstärkte in Zentraleuropa eine »Toleranzstimmung«²⁵ und warf die Frage auf, ob religiöse Differenzen einen millionenfachen Blutzoll und die Verwüstung ganzer Landstriche rechtfertigten. Wie lässt sich das Festhalten an unterschiedlichen, jeweils als wahr angesehenen Konfessionen (Religionen) vereinbaren mit friedlichem Zusammenleben? Dazu muss man zuerst einmal »die Gewalt des Überzeugtseins oder vielmehr die Gewalt im Überzeugtsein in Zaum halten«²⁶. So gesehen ist Toleranz auch eine Zumutung, fordert sie doch die »Überwindung von Ansprüchen vollständiger Herrschaft der eigenen Überzeugung« und »verlangt das Eingeständnis eigener Relativität«²⁷. Für Habermas ergibt sich eine solche Zumutung zutreffend »nicht aus einer Relativierung eigener Überzeugungen, sondern aus der Einschränkung ihrer praktischen Wirksamkeit«²⁸. Es werden Handlungsfolgen der unterschiedlichen Überzeugungen zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen insofern neutralisiert, dass der fortbestehende Dissens von der sozialen Ebene entkoppelt wird: Statt handfester Auseinandersetzungen oder gar (Bürger-) Krieg gibt es auf der sozialen Ebene friedliches Zusammenleben, wenngleich der religiöse Dissens fortbesteht.

2.2 Begriff der Toleranz

Drei wesentliche Elemente kennzeichnen den Toleranz-Begriff:²⁹ 1) Es gibt eine *Ablehnungskomponente*, da die tolerierten Überzeugungen oder Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinne³⁰ als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden. 2) Etwas ablehnen kann man nur, wenn man in derselben Materie eine eigene Überzeugung (oder Praktik) hat: die *Überzeugungskomponenten-*

²⁴ H. HASTEDT, *Toleranz*, Stuttgart 2012, S. 7.

²⁵ So E. WOLF, Art. *Toleranz in Theologie und Kirchengeschichte*, in: Ev. Staatslexikon, 2. Aufl. 1975, Sp. 2637 (2639).

²⁶ P. RICOEUR, *Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare*, in: R. FORST (Hrsg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M. 2000, S. 37.

²⁷ G. ROBBERS, *Toleranz als Rechtsprinzip*, in: H. REZA YOUSEFI/K. FISCHER (Hrsg.), *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranzprinzips*, Nordhausen 2004, S. 618.

²⁸ J. HABERMAS, *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, S. 268.

²⁹ Dabei wird eine Idee von R. FORST (*Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003, S. 31 ff.) aufgegriffen und etwas erweitert. Siehe dazu L. HÄBERLE, *Toleranz – Relativismus – Political Correctness. Zur Toleranz-Position von R. Forst und J. Habermas*, in: H. THOMAS/J. HÄTTLER (Hrsg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Darmstadt 2009, S. 21 ff.

³⁰ Vorurteile etwa zählen dazu nicht.

te.³¹ 3) Die *Akzeptanzkomponente*: Den eigentlich abgelehnten Überzeugungen bzw. Praktiken (vgl. 1)) stehen andere, positive Gründe gegenüber, die diese insofern übertrumpfen, als sie höherer Ordnung sind, die Ablehnung aber bestehen lassen.

»*Respektiert* wird die Person des Anderen, *toleriert* werden seine Überzeugungen und Handlungen.«³² Ähnlich wird dies im angelsächsischen Sprachraum gesehen: »Tolerance requires us to accept people and permit their practices even when we strongly disapprove of them.«³³ Toleranz bedeutet mithin nicht Achtung vor der Überzeugung eines Anderen – deren Ablehnung bleibt ja gerade bestehen –, sondern Achtung vor der Person, die diese Überzeugung hat. Der Überzeugungsinhalt jedoch wird abgelehnt, und diese Ablehnung dauert an, solange Toleranz andauert. (Entfällt hingegen die Ablehnung, wird aus Toleranz Indifferenz und aus dieser schließlich Relativismus.)

2.3 Abwägung – Toleranzgrenzen und »Menschenwürde-Anker«

So gesehen liegt Toleranz eine *Abwägung* zugrunde: auf der einen Waagschale die Ablehnungsgründe, die ja bestehen bleiben, auf der anderen die (etwas) schwereren Akzeptanzgründe. Toleranz wird geübt, solange die Akzeptanzgründe die der Ablehnung überwiegen, die *Toleranzgrenzen* sind hingegen überschritten, sobald die Ablehnung die Akzeptanz überwiegt. (Mithin lassen sich die Toleranzgrenzen durch die Abwägung intrinsisch bestimmen.)

Toleranz stellt wie jedes andere Urteil insofern ein nur vorläufiges Urteil dar, als sie sich zukünftig mit dem Auftreten weiterer Daten in Richtung Überschreiten der Toleranzgrenzen – also Ablehnung – oder Indifferenz bis hin zur Akzeptanz entwickeln kann. Da Toleranz zwischen diesen beiden Polen – Ablehnung einerseits, Indifferenz oder gar Akzeptanz andererseits – steht, stellt sie kein Urteil »ein für alle Mal« dar, sondern ist sehr sensibel für neue Daten. »Tolerance involves an attitude that is intermediate between wholehearted acceptance and unrestrained opposition.«³⁴ Der zentrale Begriff hier ist »intermediate«, eine mittlere Position zwischen Polen, die durchaus auch einmal weit voneinander entfernt liegen können.

Schon daraus wird der Spannungsbogen ersichtlich, der mit Toleranz zwingend einher geht: Akzeptanz und Ablehnung zielen in unterschiedliche Richtungen, sind im Toleranzurteil aber miteinander verbunden. Toleranz »relativiert Wahrheits-Behauptungen nicht, sie reibt sich an den Unterschieden, ja hält sich an ihnen lebendig.«³⁵ Sie lebt von immanenten Spannungen.

Zu fragen ist nach dem *Wie* der Toleranz. Die abgelehnten Auffassungen oder Verhaltensweisen werden wohl meist mit *Stillschweigen* toleriert. Das kann durchaus einschließen, dass andere um die Ablehnung des Tolerierenden wissen, weil er sich

³¹ Diese Komponente ist u.a. deshalb sinnvoll, um jedes Abgleiten von Toleranz in Relativismus zu vermeiden. Siehe dazu ausführlicher L. HÄBERLE, *Toleranz* (Anm. 29), S. 21 (Fußn. 8) und 33 f.

³² R. FORST, *Toleranz* (Anm. 29), S. 46 (Hervorhebungen im Original).

³³ T.M. SCANLON, *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003, S. 187 (187).

³⁴ EBD., S. 187 (187).

³⁵ W. HASSEMER, *Religiöse Toleranz im Rechtsstaat. Das Beispiel Islam*, München 2004, S. 37.

dazu einmal geäußert hat – aber halt nur »einmal«, ohne jede Nachhaltigkeit, solange die Toleranzgrenzen für ihn nicht überschritten sind.

Was bedeutet es, wenn die *Toleranzgrenzen* überschritten sind? Darf dann Toleranz in ungebremsste Intoleranz umschlagen wie in den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts? Keineswegs. Die Menschenwürde und das Lebensrecht – nicht zufällig Art. 1 und 2 des Grundgesetzes, zudem vielfach verbürgte Menschenrechte – wie auch die Religionsfreiheit, die das Verbot der Indoktrinierung³⁶ oder der Anwendung von Zwang in Glaubensfragen einschließt, sind immer zu achten.³⁷ Toleranzbasis sei, so Habermas zutreffend, das Bewusstsein, einer »Gemeinschaft gleichberechtigter Bürger anzugehören«; in dieser Bürgergesellschaft hätten sich »staatsbürgerliche Gleichheit und kulturelle Differenz auf die richtige Weise (zu) ergänzen«³⁸. Mithin ist Toleranz zu üben zwischen Bürgern »auf gleicher Augenhöhe«, also zwischen Bürgern, die sich als Menschen ernst nehmen: Toleranz muss somit in der Menschenwürde verankert sein. Dieser *Menschenwürde-Anker* oder *Menschenrechts-Anker* stützt und stabilisiert sowohl die Toleranz als letztlich auch die Gesellschaft insgesamt. Dieser Anker bleibt immer. Wenn jedoch die (normale) Toleranzgrenze überschritten ist, des anderen Überzeugungen bzw. Handlungen also nicht mehr toleriert werden, werden sie in irgendeiner Form bekämpft³⁹ etwa durch klare Meinungsäußerung und Gegenrede – möglicherweise auch in besonders nachhaltiger Form –, Verbot der abgelehnten Handlungen, Entzug der Lehrerlaubnis (etwa im kirchlichen Bereich), Vereins-, Partei- oder Kirchengeschluss⁴⁰ oder ähnliches.

2.4 Konnotationen der Bildung des Toleranz-Urteils

Toleranz geht mit Demut einher. Sie lässt lernen von anderen, lotet zumindest die Lernpotentiale aus, statt sich dies direkt durch ein negatives endgültiges Urteil zu verbauen. So gelingt es auch leichter, aus geistig-engen Schablonen auszubrechen. Durch die mehrstufige Reflexion verhindert Toleranz, dass man sich Vorurteilen hingibt, da Vor-Urteile ja durch das Toleranz-Urteil obsolet geworden sind.

Statt als »Milieu-Christ« lieber in seinem Milieu (konservativ-christlich oder liberal-christlich oder säkular-relativistisch) mit zu schwimmen, woraus missionarischer Geist kaum entstehen wird, erfordert das Toleranz-Urteil, seine Freiheit zu eigenen

³⁶ So u.a. das Urteil der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in »Lautsi gegen Italien« 2011. Siehe L. HÄBERLE, *Zwei konträre Entscheidungen desselben Gerichts zu einem italienischen Schulkreuz-Fall*, in: DERS./J. HÄTTLER (Hrsg.), *Islam – Säkularismus – Religionsrecht*, Heidelberg 2012, S. 121 (137).

³⁷ Vgl. etwa Andeutungen bei R. FORST, *Toleranz* (Anm. 29), S. 747, H. HASTEDT, *Toleranz* (Anm. 24), S. 97.

³⁸ J. HABERMAS, *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, S. 40.

³⁹ Zu den Unterschieden bei der Grenzziehung zwischen politischer und privater Sphäre siehe T.M. SCANLON, *The Difficulty* (Anm. 33), S. 187 (194 f.). – Selbst den Feinden der Demokratie, wozu auch religiös extreme Gruppen zu zählen sind, begegnet das Grundgesetz nur mit rechtsstaatlichen Mitteln und einem Höchstmaß an verfahrensrechtlichen Sicherungen. Vgl. L. HÄBERLE, *Toleranz* (Anm. 29), S. 30 ff. (33) m.w.N.

⁴⁰ Der Kirchengeschluss wird hier nur auf die Körperschaft öffentlichen Rechts bezogen.

Entscheidungen in Anspruch zu nehmen und sich dann für diese möglicherweise rechtfertigen zu müssen, was unbequem ist und auch schon mal zu inneren Verletzungen führen kann. Als derartiger »Entscheidungs-Christ« seine Beziehungen zu einem anderen zu reflektieren, bedeutet, sich der Ablehnungs-, aber auch der Akzeptanzgründe bewusst zu werden – nur so ist »trotz allem« innerliche Zustimmung (Respekt) zur Person desjenigen, dessen Überzeugungen bzw. Handlungen man toleriert, möglich.

Toleranz lässt auch Entscheidungen einer vorgesetzten Instanz oder Person (römisches Lehramt, Ortsbischof, Bischofskonferenz, Oberer etc.) – trotz anderer eigener Ansicht – annehmen und sogar aktiv umsetzen, weil die Entscheidungen als solche, zusammen mit den vorgetragenen Gründen, in die Akzeptanzkomponente eingehen.⁴¹

Statt äußerer Spannungen (mit den Vorgesetzten) gibt es allenfalls die begrenzten inneren Spannungen, die Toleranz als solcher eigen sind. So lässt einen Toleranz auch diskurs-fähig sein, bereit, andere Argumente an sich heran zu lassen und sie zu wägen – Toleranz schafft so Raum für Diskurs und Dialog. Man lernt sich zurück nehmen. Dadurch bekämpft Toleranz die Mentalität, alles bis zum bitteren Ende durchzufechten.

Es gibt Bereiche, in denen Beziehungen zwischen Privaten sich per Gesetz überhaupt nicht bestimmen lassen. Dazu zählt besonders die öffentliche Schule, wo Eltern mit sehr unterschiedlichen Überzeugungen zusammentreffen. Gerade in einem solchen Bereich ist Toleranz als Voraussetzung zur Kompromissfindung wichtig.

Jede Entität – Staat, Kirche, etc. – kann die Nicht-Erfüllung einer Pflicht nur solange tolerieren, als diese Pflicht doch generell erfüllt wird. Die Toleranzgrenze ist überschritten, wenn die bisher tolerierte Gruppe zu groß geworden und damit die generelle Pflichterfüllung bedroht ist. Kurz gefasst:

Die Totalität von Toleranzen führt zum Zusammenbruch des Ganzen.⁴²

2.5 Der »innere Maulkorb« der Toleranz

Toleranz überwindet Lagerbildung und ein Freund-Feind-Schema, da trotz der Gründe für eine Ablehnung einer Meinung oder Haltung die Akzeptanzgründe insgesamt überwiegen. So wird die Meinung des anderen – meist mit Stillschweigen – toleriert, nachdem der Sachverhalt studiert und die Gründe contra und pro reflektiert worden sind. Toleranz ist mithin kein Modus, um die Realität nicht sehen zu müssen oder sich um die Anerkennung der Wahrheit drücken zu können. Sie dient gerade durch differenziertes Abwägen der Entideologisierung, überwindet jede Art von »Gegen-Kultur«.

⁴¹ Auch wenn die Entscheidung von Vorgesetzten, die zu akzeptieren innere Zustimmung erfordert, eine Frage von deren Kompetenz ist und somit auf anderer Ebene ansiedelt als die Gründe, die der Entscheidung beigelegt sind, gehen doch beide in die Akzeptanzkomponente ein, allerdings auf verschiedenen Ebenen.

⁴² Zu den letzten beiden Absätzen vgl. C. ENDERS, *Toleranz als Rechtsprinzip?*, in: DERS./M. KAHLO (Hrsg.), *Toleranz als Ordnungsprinzip?*, Paderborn 2007, S. 243 (245, 249 f., 252, 254 f., 259); H. DE WALL, *Religionsrechtliche Überlegungen zur Toleranz*, in: T. UNGER (Hrsg.), *Fundamentalismus und Toleranz*, Hannover 2009, S. 100 (114).

Auch verhindert sie einen »näselnden Nörgelton«, beißende Kritik, die nicht selten mit übler Nachrede einher geht, weil sie dem Toleranten einen »inneren Maulkorb« anlegt: Toleranz ist schließlich meist kein fest gefügtes, unumstößliches Urteil. Solange sie praktiziert wird, verhindert sie einen wie auch immer gearteten Kriegsausbruch, stellt eine zumindest vorläufige Friedensordnung dar, hilft, das Leben mit anderen zu teilen.

Insofern ist Toleranz eine notwendige Voraussetzung für Tugenden wie Barmherzigkeit, Erbarmen und Sanftmut. Da sie die abgelehnten Auffassungen oder Verhaltensweisen anderer nicht verurteilt und bekämpft, sondern toleriert, ermöglicht Toleranz, Entschuldigungen für das Verhalten anderer zu suchen und ihnen die gute Absicht nicht abzusprechen.

2.6 Toleranz ermöglicht »versöhnte Verschiedenheit«

Toleranz respektiert die Anderen in ihrem Anderssein, da vom Tolerierenden abgelehnte Ansichten zugelassen, also nicht bekämpft werden. Dabei wird weder die Verschiedenheit absolut gesetzt – Toleranz hat Grenzen – noch eine künstliche Einheitlichkeit geschaffen – Toleranz braucht Distanz und Differenz.⁴³ Toleranz ermöglicht so eine »versöhnte Verschiedenheit« und eine »friedliche Koexistenz«.

2.7 Toleranz bei großen Zahlen

Wenn man sich z.B. im Sinne des Missionsbefehls (Mt 28, 19 f.) um viele – oder gar um alle – Menschen evangelisierend kümmern möchte, wird dies faktisch nicht möglich sein ohne Toleranz zu üben. Denn es wird unter diesen zumindest einige geben, deren Ansichten oder Verhalten man nur bei innerer Ablehnung ertragen können. Das geht nicht ohne Toleranz.

3. Mission und Toleranz: Gegensatz oder Ergänzung?

3.1 Gemeinsame Schnittmengen

Es gibt mehrere gemeinsame Schnittmengen zwischen Mission und Toleranz:

(a) Toleranz kann dazu beitragen Spaltungen vor allem innerkirchlicher Art zu überwinden, die sonst das missionarische Zeugnis verdunkeln würden.⁴⁴

(b) Durch Mission als Dialog – sowohl ökumenisch als auch interreligiös – empfangen beide Dialogpartner Bereicherung und ggf. auch Reinigung durch das Hören auf den anderen. Toleranz überwindet Lagerbildung und ein Freund-Feind-Schema, ermöglicht »versöhnte Verschiedenheit«. Dialogische Mission und Toleranz gehen parallel und zielen in die selbe Richtung.⁴⁵

⁴³ Vgl. L. HÄBERLE, *Toleranz* (Anm. 29), S. 22.

⁴⁴ Siehe 1.5(c) und 2.5 sowie 2.6.

⁴⁵ Siehe 1.8 und 2.5 sowie 2.6.

(c) Missionarisches Handeln setzt Religionsfreiheit voraus, anderenfalls könnte es nicht stattfinden. Als Grund- und Menschenrecht geht Religionsfreiheit weiter als Toleranz, hat aber zweifelsohne eine gemeinsame Schnittmenge: die religiöse Wahrheit des anderen zu tolerieren gerade dann, wenn es nicht die eigene ist.⁴⁶

3.2 Hauptunterschiede

Toleranz ist eher defensiv, neigt nicht zu einem endgültig ablehnenden Urteil. Auch wenn sie Gründe wägt, transportiert sie doch keinen fest geprägten Inhalt. Sie stellt vielmehr eine Denk- und Handlungsweise dar. Mission hingegen ist inhaltlich klar geprägt durch die Verkündigung des Evangeliums, zudem ist sie – zumindest in ihrem Anspruch – offensiv (»Geht hinaus in die ganze Welt ...«, »verkündet allen«).

3.3 Grenzen von Toleranz und Mission

Erinnert sei an die Ermittlung der Toleranzgrenzen und an den Menschenrechts-Anker, der selbst dann greift, wenn die Toleranzgrenzen überschritten sind.⁴⁷

Auch Mission und Evangelisierung haben Grenzen. Sie würden seitens des Missionierenden dann überschritten, wenn Mission in Indoktrinierung übergehen würde. Das jedoch würde zumindest der in EG skizzierten Mission – und der katholischen Lehre über Evangelisierung generell – widersprechen: Da der Glaube nur in Freiheit angenommen und gelebt werden kann, wie u.a. das II. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae*⁴⁸ lehrt, muss jede Mission diese Freiheitsgrenze beachten – Indoktrination scheidet damit aus. In diesem Sinne äußerte sich Benedikt XVI. 2006 in München: »Wir drängen unseren Glauben niemandem auf«, denn »der Glaube kann nur in Freiheit geschehen. Aber die Freiheit der Menschen rufen wir an, sich für Gott aufzutun.«⁴⁹ Mission und Evangelisierung haben auch Grenzen seitens des Empfängers der Mission: Er muss in Freiheit entscheiden, ob er sich Gott öffnen und auf ein Leben aus dem Glauben einlassen will oder nicht. Falls er das nicht will, ließe die Mission ins Leere, bliebe zumindest kurzfristig unwirksam, die Grenze wäre überschritten.

Staatlicherseits werden die Grenzen der Mission durch ein Menschenrecht selbst bestimmt: das Recht auf Religionsfreiheit, normiert durch Art. 4 GG, der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) oder der Europäischen Grundrechte-Charta (Art. 10). Religionsfreiheit als Grenze der Mission stellt auch äußerste Grenze und Menschenrechts-Anker der Toleranz dar. Auch in diesem Sinne haben Mission und Toleranz Gemeinsamkeiten.

3.4 Mission und Toleranz: Gegensatz oder Ergänzung?

Vermutlich war gelegentlich eines der Hauptmotive für die Mission die Intoleranz gegenüber der abweichenden Konfession, besonders stark etwa im 16./17. Jahrhun-

⁴⁶ Siehe 1.9 und 2.2 sowie 2.3.

⁴⁷ Siehe 2.3.

⁴⁸ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, Nr. 10.

⁴⁹ BENEDIKT XVI., Predigt am 10.09.2006 in München-Riem.

dert bei Reformation und Gegenreformation.⁵⁰ Das lässt Raum für die Vermutung, dass dabei die gerade skizzierte Missionsgrenze zeitweilig überschritten wurde.⁵¹ In derartigen Situationen stellten Mission und Toleranz durchaus Gegensätze dar.

Allgemein jedoch gilt das *nicht*. Die in der Einleitung skizzierten Ansichten im öffentlichen Diskurs, bei denen Mission in die Nähe von Indoktrination und Toleranz in die Nähe von Indifferenz gerückt werden und damit eine relativistische Konnotation bekommen, scheinen zwar einen Gegensatz aufzuzeigen. Aber er beruht auf einer nicht nur unscharfen, sondern unzutreffenden Verwendung der Begriffe Mission bzw. Evangelisierung und Toleranz. Wenn man den Menschenrechts-Anker und die Grenze der Mission einerseits und den hier erläuterten Toleranz-Begriff andererseits beachtet, ist nicht ersichtlich, dass Mission und Toleranz Gegensätze darstellen.

Überzeugend wird Mission und Evangelisierung immer dann, wenn die Liebe zu Gott und zu seiner Offenbarung – und damit zur religiösen Wahrheit – sowie die Liebe zum Nächsten, um den man sich nicht nur, aber auch in Glaubensfragen kümmert, im Mittelpunkt evangelisierenden Bemühens steht. Toleranz steht dem keineswegs entgegen, lässt vielmehr viel Raum für ein derartiges Bemühen.

Toleranz kann sogar als eine *notwendige Voraussetzung* für Evangelisierung und Mission gesehen werden, denn eine »kakophone« und in sich zerstrittene, in Lager zerfallende katholische Kirche würde das »Negativ-Zeugnis der Spaltung unter den Christen«(EG 246) noch einmal erheblich verstärken. Anziehend und überzeugend wäre das nicht: »Wen wollen wir mit diesem Verhalten evangelisieren?«(EG 100).

Mission und Toleranz können – von sehr schmerzlichen, aber doch nur wenigen *besonderen* historischen Situationen abgesehen – im Allgemeinen also durchaus als Ergänzung gesehen werden.

⁵⁰ In diesem Sinne bemerkte etwa M. Pribilla, die katholische Kirche habe »die Fürsten gelobt, welche die Gegenreformation auch mit Gewaltmitteln durchführten«. M. PRIBILLA SJ, *Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz*, in: H. LUTZ (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, S. 99.

⁵¹ Die staatlichen Regelungen (wie etwa der Augsburger Religionsfriede 1555 oder der Westfälische Friede 1648) bleiben hier außer Betracht, weil bei diesen nicht die Mission im Mittelpunkt stand.

Hagiographie

Gordon Blennemann / Klaus Herbers (Hg.). *Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart (Franz Steiner) 2014, 319 S., ISBN 978-3515107150, 54,00 Euro.

(27.01.2015) Die wissenschaftliche Buchproduktion ist fast uferlos. Dennoch müssten manche Titel auffallen. »Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen?« stellt immerhin eine Frage, die Theologen interessieren könnte. Anscheinend blieb das 320 Seiten starke Werk bislang nahezu unbemerkt. Es ist als Band 14 der »Beiträge zur Hagiographie« im seriösen Verlag Franz Steiner im Vorjahr erschienen, fasst aber im Wesentlichen die Beiträge zusammen, die von 15 Wissenschaftlern anlässlich einer Tagung des Arbeitskreises für Hagiographie 2011 im Kloster Weingarten dargeboten wurden. Dieser Arbeitskreis ist dem »Referat Geschichte« der katholischen Akademie Rottenburg-Stuttgart zugeordnet, das regelmäßige Tagungen organisiert. Die Herausgeber des jüngsten Bandes, Blennemann und Herbers, bemerken dazu im Vorwort, dass zwar ein Referat fehlt, dafür aber ein Beitrag von Tanja Skambraks über die *Unschuldigen Kinder* mit publiziert wird, der im April 2011 nicht vorgetragen wurde.

Im überdies beigefügten Abendvortrag des bewährten Arnold Angenendt, »*Das geistige Opfer*«, findet sich eine belastbare Definition von Martyrium (S. 298), als Leiden und Sterben, das »um des Festhaltens am Glauben willen ertragen wird« (Norbert Brox). Dieses Zeugnis mit Lebenshingabe sei schon seit dem Martyrium des Polykarp die Höchstform der Nachfolge Christi, die im Moment des Todes so gleich in die ewige Gegenwart Gottes führt.

Vom Standpunkt der Hagiographie ist es durchaus ein berechtigtes Anliegen, die Grenzen, die Schwankungsbreite und diverse abweichende Ausprägungen dieses Begriffs in den Blick zu nehmen. Das möchten die Herausgeber im Vorwort unter der Überschrift: Das Martyrium als »Denkfigur«, mit seinen Brüchen und Entwicklungslinien in christlicher Perspektive, als das Leitmotiv der Tagung wie des Berichtbandes herausstellen. Etwas übereifrig strebt Gordon Blennemann dann allerdings nach einem überchristlichen Begriff des »Märtyrers«, wobei er sich halb bewusst von den Äquivokationen zeitgenössischer Medien, heute immer einschließlich des Internets, leiten lässt. In mehreren Beiträgen scheint im Buch selber aber auf, dass der christliche Märtyrer keineswegs den Tod sucht, ihn nicht anstrebt und schon gar nicht andere Menschen mit in den Tod reißen will. Die Kirche kennt

keinen »heiligen Krieg« und verehrt daher noch nicht einmal die Kreuzritter des Mittelalters als Märtyrer (vgl. Ernst-Dieter Hehl, *Vom Dulder zum Kämpfer...*, S. 195–211: keine liturgische Verehrung!). Eine solche »Erweiterung« des Märtyrer-Gedankens muss daher eine Sondermeinung bleiben, auch heute.

Es können hier nicht sämtliche »Beiträger« vorgestellt werden, zumal ein Autorenverzeichnis fehlt. Zwei französisch- und ein englischsprachiger Vortrag sind eingestreut, zur fränkischen Märtyreridee des 8./9. Jahrhunderts, zu Märtyrer-Missionaren der Franziskaner im 13./14. Jh., zum Apostelkult. Die Bandbreite der Vorträge erscheint eindrucksvoll. Es wird die Spätantike gestreift, das Mittelalter vertieft behandelt. Unter den Überschriften »Bild und Performanz« bzw. »Identität und Aktualität« werden weitere Akzente gesetzt. Das hohe wissenschaftliche Niveau ist stets gewahrt, auch wenn sich der Rezensent den feministischen Ansatz von Felice Lifshitz (S. 71–81) nicht zu eigen machen möchte. Auffallend viele Beiträge schließen protestantische Wahrnehmungen mit ein. Umso mehr muss man mit Verwunderung bemerken, dass Blutzegen wie Glaubenszeugen des 20. Jh. nicht vorkommen. Hubertus Lutterbach hätte sich besser daran versuchen sollen, anstatt den kuriosen »Effekt« landen zu wollen, das Sterben des inzwischen kanonisierten Papstes im April 2005 unter der irritierenden Überschrift vom »Gottesmenschen« auf eine Ebene mit der Prinzessin Diana abzusenken, deren Unfalltod im Jahr 1997 in gar keiner Weise »in christlicher Perspektive« darstellbar ist. Diese Entgleisung – ohne jeden anderen Blick auf die an Blutopfern überreiche jüngste Vergangenheit in Europa – wäre sehr leicht vermeidbar gewesen, zumal zu den deutschen »Zeugen für Christus« das von Helmut Moll herausgegebene Martyrologium inzwischen in 6. Auflage erschienen ist. Die Lektüre wenigstens einiger der Lebensbilder sei Lutterbach empfohlen, bevor er nochmal leichthin etwas zu »martyriumsgleich gewürdigten« Todesfällen zu Papier bringt.

Lesenswert und solide wiederum ist das, was Stefan Samerski (S. 233–244) zur Renaissance der Märtyrerkanonisation im 19. Jahrhundert anbietet. Leider wird auch dieser Erörterung wieder mutwillig eine politische Spitze aufgesetzt, als sei es im Jahr 2011 im Arbeitskreis für Hagiographie gewissermaßen zur Pflicht geworden, »antipäpstlich« zu blinken. Der Satz: »die Weltkirche mutierte zur Papstkirche« kennzeichnet das 19. Jh. nicht. Denn der Päpste wegen glückte überhaupt nur das Wachstum zur Weltkirche (was Samerski im weiteren Text auch erkennen lässt). Das I. Vatikanum war keine Orgie des »Papalismus«, sondern hat göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheiten definiert. Das darf ein katholi-

scher Theologe heute anscheinend nicht mehr beim Namen nennen.

Mithin wird das hoch beachtliche Ergebnis einer vielseitigen Tagung durch überflüssige (kirchen-) politisch motivierte Seitenhiebe leider beschädigt.

Die Herausgeber hätten etwas selbstkritischer darüber reflektieren können, ob die von ihnen angestrebte, begriffliche Öffnung der »Denkfigur« Martyrium – etwa erweitert zum »irgendwie« gesteigerten Bekenntnis (Glaubenszeuge?) oder auch abgeschwächt zum nur spektakulären Sterben um einer »guten Sache« willen – so überhaupt strapazierfähig ist. Ein Fazit mochte man angesichts der »Brüche« sowieso nicht ziehen. Speziell das 20. Jahrhundert wird übergangen. Da wäre es dann aber angezeigt gewesen, sich seitens der »Hagiographen« zum christlichen Paradigma des Blutzeugen auch im 21. Jahrhundert unbefangener zu bekennen.

Franz Norbert Otterbeck, Köln

Ethik

Thomas Bahne, Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein, Paderborn 2014, Verlag Ferdinand Schöningh, ISBN 978-3506766595, 576 S., Euro 78,00.

Der dem Erzbistum Köln angehörende Priester Thomas Bahne, derzeit tätig als wissenschaftlicher Mitarbeiter »in statu habilitandi« am Lehrstuhl für Moralthologie und Ethik in Erfurt, legt mit diesem Werk seine im Wintersemester 2013/14 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Fachbereich Moralthologie angenommene Dissertation vor. Der Betreuer der Arbeit war Prof. Dr. Gerhard Höver; als Zweitgutachter stand Privat-Doz. Dr. Hans-Gerd Angel zur Verfügung.

Die moralthologische Studie widmet sich der Frage, ob und inwiefern im Schrifttum der zum katholischen Glauben konvertierten jüdischen Philosophin und Frauenrechtlerin Edith Stein (hl. Teresia Benedicta a Cruce OCD, 1891–1942) Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik auszumachen sind, die sich zentral auf die menschliche Person und ihre Fähigkeit zur Kommunikation mit Gott und ihresgleichen beziehen. Untersucht werden soll vor allem, »ob die Frage nach der Wahrheit, wie Edith Stein sie gestellt hat, nicht zum Angelpunkt einer christlichen Tugendethik werden kann.« (31)

Edith Stein wird oft nur von ihrer Ermordung im KZ Auschwitz aus wahrgenommen, und auch hier meist in ihrer spezifischen Prägung als zum katholischen Glauben konvertierte Jüdin. Dass sie mit Recht als Märtyrin des Glaubens verehrt werden darf, hat

Papst Johannes Paul II. durch die Selig- und Heiligsprechung dieser Karmelitin im Namen der Kirche entschieden. Das philosophische Wirken von Edith Stein, die sich auch für die Würde und Rechte der Frauen einsetzte, wird mitunter als Episode ihres Lebens behandelt, die durch die Konversion und vor allem durch den Ordenseintritt in den Theresianischen Karmel gleichsam »ad acta« gelegt worden sei. Wer sich näher mit ihrem Leben und Werk befasst, was durch die inzwischen abgeschlossene Edition der Gesamtausgabe ihrer Schriften leichter möglich ist, kann erfahren, dass sie ihre philosophischen Studien mit Erlaubnis ihrer Oberen auch im Karmel weitergeführt hat.

Obwohl der Schwerpunkt des philosophischen Denkens von Edith Stein im Bereich der Phänomenologie und der Seinsmetaphysik zu verorten ist, lässt sich aus ihren Schriften auch ihre Denkbewegung zu ethischen Fragen erschließen. Der heilige Papst Johannes Paul II. (Karol Wojtyła) schätzte die Philosophin und Ethikerin Edith Stein; beide hatten einen besonderen Bezug zur Phänomenologie. Eine methodische Herausforderung für die vorliegende Studie über Edith Steins Beitrag zu einer Tugendethik zeigt sich insofern, als es keine explizit ethischen Werke von ihr (mehr) gibt. Der ethische Teil ihrer Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« ist verschollen, da dieser nicht gedruckt wurde. Sie selber sah sich zeit- und ortsbedingten Hindernissen in der weiteren Ausarbeitung dessen gegenüber, was sie philosophisch-anthropologisch erforscht und grundgelegt hatte. So müssen ihre ethischen Beiträge aus den thematisch oft anders gelagerten Werken oft erst indirekt erschlossen werden.

Die vorliegende Studie gliedert sich in zwei Hauptteile: Zuerst wird »Edith Stein im kontextuellen Spannungsfeld einer Ethik zwischen Phänomenologie und Thomismus« (35–169) dargestellt. Dann widmet sich der Verfasser dem Themenkreis »Tugendethische Gegenständlichkeit und personale Kommunikation« (171–420).

Im ersten Kapitel des ersten Teils (35–53) untersucht der Verfasser die philosophische Biografie Edith Steins und führt drei typologische Stufen ihrer geistig-wissenschaftlichen Entwicklung an (als Phänomenologin, christliche Philosophin und Mystiktheoretikerin). Im zweiten Kapitel dieses Teils (55–169) geht er auf den philosophischen Kontext der Ethik Edith Steins ein. Edith Stein war trotz ihrer phänomenologischen Herkunft und Formung letztlich keiner philosophischen Schule oder Richtung im eigentlichen Sinne zugehörig (55). Sie bejahte die Auffassung des heiligen Thomas von Aquin, der (in STh II-II q.45 a.2) von einer Konnaturalität mit dem Guten in der Tugend ausgegangen war (vgl. Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, Nr. 64). Angewandt auf die ge-

samte Zeit ihres Wirkens hat sie dann – so die These des Verfassers – »in rezeptiv-kritischer Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Idealismus Husserls unter dem Einfluss Thomas von Aquins und Augustinus‘ ein eigenständiges realistisches Tugendkommunikationskonzept« entwickelt (63).

In Verfolgung eines ernsthaften methodischen und inhaltlichen Anspruchs setzte sie sich nicht nur mit Klassikern des philosophischen Denkens wie Plato, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin auseinander, sondern suchte auch den geistigen Anschluss an die Herausforderungen des neuzeitlichen Denkens. Dies war ihr schon in ihrer philosophischen Ausbildung beim Phänomenologen Edmund Husserl her grundgelegt worden und blieb zeit ihres Lebens ein Anliegen ihrer Suche nach Wahrheit. Diese Wahrheit hat sie schließlich in Christus gefunden, doch dieses Finden bedeutete nicht ein Erlöschen des philosophischen und theologischen Fragens und Forschens. Gerade das im Glauben bejahte Mysterium Gottes inspirierte sie in neuer Weise dazu. Sie pflegte vor ihrem Karmeleintritt, aber auch danach wissenschaftliche Kontakte mit Philosophen und Theologen aus unterschiedlichen Richtungen, wobei sie sich selber immer mehr dem Thomismus zuwandte, diesen aber in Anschluss an eine existenziale Interpretation, wie sie von Étienne Gilson und anderen vertreten wurde, in lebendiger Weise fortentwickelte und ins Gespräch mit zeitgenössischen Fragestellungen brachte. Sie studierte auch jene wissenschaftliche Literatur, die auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt war, und erhielt dazu problemlos die Erlaubnis des zuständigen Bischofs.

Viele jener philosophischen und theologischen Denker, mit denen Edith Stein in persönlicher Verbindung war oder zumindest korrespondierte, werden im Einzelnen vorgestellt, so aus dem Bereich der Phänomenologie neben Edmund Husserl, ihrem »Meister«, der noch einflussreichere Max Scheler, dessen Positionen sie dennoch kritisch gegenüberstand (67). Wichtig waren außerdem Adolf Reinach, Martin Heidegger, Hedwig Conrad-Martius, Theodor Lipps und Alexander Pfänder. Eine große inhaltliche Übereinstimmung Edith Steins bestand mit Dietrich von Hildebrand. Hildebrand hat nach Auffassung von Josef Seifert die klassische Tugendlehre neu begründet (80). Edith Stein setzte sich mit Vertretern des sittlichen Idealismus der neukantianischen Ethik auseinander; sie pflegte Kontakte zu den Philosophen Nicolai Hartmann, Hans Reiner, Peter Wust, Helmuth Plessner und Johannes Hessen. Im Bereich des Thomismus waren ihr vertraut: Erich Przywara, Martin Grabmann, Martin Honecker, Rudolf Allers, Clemens Baeumker, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Marie-Dominique Roland-Gosselin, Fritz-Joachim von Rintelen, Alois Mager, Daniel Feuling, Clemens S. Söhngen, Alois Dempf, Josef Pieper, Joseph Mausbach,

Siegfried Behn, Sigismund Waitz, Johannes Messner, Johannes Baptist Hirschmann und Henri Boelaars.

Im ersten Kapitel des zweiten Teils (176–230) gibt der Verfasser einen detaillierten Überblick über die Wiederentdeckung der Wert- und Tugendethik in der neueren Moralphilosophie, aber auch Moraltheologie und die damit verbundenen Debatten über den Status der Tugend als solcher sowie eines Leitprinzips oder gar eines Systems einer Tugendethik. Es gibt viele neue, auch phänomenologische Ansätze in der Wertethik (objektivistisch und subjektivistisch, kognitiv und non-kognitiv bzw. emotivistisch), darunter den beachtenswerten Versuch von Mette Lebeck, in Anlehnung an Edith Stein das Wesen der Menschenwürde einer phänomenologischen Betrachtung zu unterziehen (186). Teilweise besteht die Gefahr eines Relativismus, wenn z.B. in der Konzeption von Alasdair MacIntyre die universale Gültigkeit ethischer Prinzipien zugunsten einer bestimmten Traditionen zugeordneten tugendethischen Prägung aufgegeben wird. Als gemeinsame Anliegen der neueren Tugendethik werden ausgemacht (212–216): der Bezug auf die Ich-Perspektive, die Stärkung der motivationalen Kräfte, die Befähigung zur Unterscheidung des sittlich Relevanten in einer konkreten Situation sowie die lebenspraktische Nähe. Der systematische Ort der Tugendethik bei Thomas von Aquin ist integrativ, da bei ihm die Tugend nicht im Gegensatz zum göttlichen Gebot und zu »lex naturalis« steht (219/220). Der Verfasser übt nuancierte Kritik an der thomasischen Tugenddarstellung Eberhard Schockenhoffs (222) und postuliert eine Brückenfunktion der Tugendethik Edith Steins zwischen der Ethik des Aquinaten und gegenwärtigen Neuansätzen in der christlichen Tugendethik (228). Dies wird in den folgenden Kapiteln des zweiten Teils der Studie untersucht: Es geht um den Personbegriff bei Edith Stein (Kapitel 2), ihren dynamischen Wertrealismus im Hinblick auf eine adäquate tugendethische Objektivität (Kapitel 3) sowie um tugendethische Implikationen ihrer Kreuzeswissenschaft (Kapitel 4).

Im zweiten Kapitel des zweiten Teils richtet der Verfasser sein Augenmerk auf den von Edith Stein vertretenen Personalismus (231–283). Nach ihrer Auffassung handelt es sich bei der Person um eine zentrale anthropologische und ethische Kategorie. Die Analyse Edith Steins geht von einer phänomenologischen Sichtweise aus und ist zunehmend auch seinsmetaphysisch und theologisch orientiert. Inwieweit rezipiert Stein den Personalismus Schelers und wo sieht sie seine Grenzen? Wie vermeidet sie die Gefahr des Aktualismus? Stein hat die von Husserl und Scheler ausgehenden Impulse zur Wertethik »in genuiner Weise, Schelersche Inkonsistenzen und Aporien vermeidend, umzusetzen versucht« (266). Dies geschieht im Bemühen um eine ontologische

Fundierung des Personbegriffs und in der Entwicklung einer Leibphänomenologie. So erfolgt eine Distanzierung Steins vom »ichlosen Erleben« im Sinne Schellers (indifferenter Bewusstseinsstrom) (286). Als Phänomenologin öffnet sie sich Thomas von Aquin (274–278). Dabei geht sie über das »reine Ich« Husserls hinaus und bejaht die geistige Substanz eines singulären, qualitativ erfüllten »Ich« (276). Der Entwicklungsschritt im Persondenken der hl. Edith Stein lautet: »über Thomas' Seinsdenken, über Husserls Ichdenken ... zu Augustinus' Denken aus der Beziehung«, wie es Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz formuliert hat (281). Eine Metaphysik der Innerlichkeit sieht die menschliche Person auf das menschliche und göttliche Du hin ausgerichtet, in dem sie in Erkenntnis und liebender Hingabe ihre Erfüllung und ihren Sinn findet. Koexistenz und Kommunikation sind von daher für die Existenz und die Erfüllung der menschlichen Person von wesentlicher Bedeutung.

Im dritten Kapitel des zweiten Teils geht es um tugendethische Gegenständlichkeit bei Edith Stein (285–341), worin der Verfasser sogar das Schlüsselproblem sieht. Stein rezipiert das Husserl'sche Erbe und weitet es ontologisch und metaphysisch aus (306). Der Verfasser geht zum besseren Verständnis dieser Entwicklung ein auf die phänomenologische Sichtweise. So untersucht er die phänomenologische Reduktion bei Husserl (287) und den Zentralbegriff der Intentionalität als Korrelation zwischen dem Bewusstseinsinhalt und den Gehalten des intentionalen Gegenstandes (288/289); er widmet sich den Begriffen von Materie und Qualität (290), der Horizontintentionalität (294ff) und der Vorstellung eines reinen Ich als Kern der Person (303). Zur Sprache kommen außerdem die Raum- und Dingkonstitution sowie das Leibbewusstsein und die kinästhetische Motivation (307–315), sodass es in der Sicht Husserls, die von Edith Stein teilweise geteilt wird, zu einer Einheit von Welt-, Leib- und Selbstbewusstsein kommt (313). »Gegenständlichkeit ... entsteht notwendig, wenn auch nicht hinreichend, intersubjektiv bzw. interpersonal kommunikativ« (319). Tugendethische Gegenständlichkeit bezieht sich auf das personale Ich mit je individuell erworbenen habituellen Eigenheiten und Charakterzügen (320). Edith Stein ist über Husserl hinausgehend der Auffassung: Personale Kommunikation ist letztlich nur als eine in Gott verankerte denkbar (324). Im Folgenden nimmt der Autor Bezug vor allem auf Edith Steins Schrift »Endliches und ewiges Sein«. Er meint, sie würde die thomistische Ontologie durch die phänomenologische Erkenntnislehre aufbrechen (331). Sie nimmt im Hinblick auf die menschliche Person kritisch Stellung zur thomistischen Auffassung des Individuationsprinzips (»materia signata quantitate«). Nicht die Materie, sondern die Einzelexistenz der Geistesseele stellt

nach ihrer Auffassung das Individuationsprinzip der Person dar (152). Edith Stein sieht den »Wurzelpunkt des Einzelseins in dem formalen Bau der Gegenstände als solchen« (337, Anm. 305. Zitat aus »Endliches und ewiges Sein«). »Durch den Leib ist die menschliche Person kommunikabel« (339). Es geht E. Stein implizit um eine »Tugenderkenntnistheorie ... , an deren Ende und Zielpunkt die ethische Konnaturalität mit dem Guten steht« (340). Eine universale personale Kommunikation, die zur Erlangung des »bonum universale« (d.h. der personalen Vollendung in der eigenen Menschennatur, aber auch in der gesamten Menschheit) nötig ist, ist dem Menschen nur insofern möglich, als er in Gott verankert und bleibt auf ihn als das »summum bonum« bezogen ist (340).

Im vierten Kapitel des zweiten Teils fragt der Verfasser dieser Studie am Beispiel ihres Werkes »Kreuzeswissenschaft« nach tugendethischen Implikationen bei Edith Stein (343–420). Darin bezieht sie sich auf die tugendethischen Überzeugungen des hl. Johannes vom Kreuz: Es geht um ein Leben entsprechend der gekreuzigten Liebe Gottes (345). Durch ihr Leben und Sterben in der Einheit mit Christus (Stellvertretung, Compassio) hat Edith Stein dessen Lehre fortgesetzt und beglaubigt. Gott schenkt der nach Vollkommenheit strebenden Seele eine Teilnahme an der dunklen Nacht der Sinne und des Geistes (aktive und passive Kreuzigung). Die dunkle Nacht der Sinne besteht in der »Ertötung der Freude am Verlangen nach allen Dingen« (348). Die rechte Haltung steht an der Wurzel großer Tugenden (349). Dabei erfolgt auch eine Behandlung der trinitarisch verfassten geistigen Seelenkräfte von »intellectus, voluntas und memoria« in Anlehnung an Augustinus (350–352; 362–366). Die aktive und passive Nacht des Geistes (352–357) führt schließlich zur Umgestaltung der Seele in der Liebe Gottes (»lebendige Liebesflamme«) als Ziel (357–358). Edith Stein stellt die Tugendlehre des hl. Johannes vom Kreuz dar: In der Kreuzesnachfolge Christi wird die Tugendethik des hl. Thomas von Aquin vorausgesetzt (der in der systematischen Einheit der theologischen Tugenden mit den Kardinaltugenden wesentlich über Aristoteles hinausgeht, dabei aber dessen natürliche Einsichten integriert). Die mystische Erfahrung der dunklen Nacht der Sinne und des Geistes läutert den Menschen auch im Vollzug der Tugenden. Vor allem Demut, Gehorsam, Mäßigung, Strenge, Ergebung und Geduld sind wichtig (359). In der Vereinigung der Seele mit Gott gelangt die Tugend der Liebe zur vollkommenen Herrschaft. Zwar behält die Seele ihr Eigenwesen, ihre Substanz, doch werden alle ihre Kräfte in göttliche umgewandelt, insofern Gott alles in allem wirkt und die Seele in ehelicher Liebe daran Anteil erhält (361–362).

Augustinus geht bereits von einer Konnaturalität des Menschen mit dem Guten aus und sieht dies in der Abbildlichkeit des menschlichen Geistes gegenüber Gott begründet (366). In Anlehnung an Johannes vom Kreuz behandelt Edith Stein das »dreifarbiges Tugendkleid der Seele«, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe (366–372), wobei in diesem Zusammenhang auch eine Umformung einzelner Elemente der aristotelisch-thomasischen Tugendethik festzustellen ist (vor allem im Hinblick auf Demut und Starkmut, 372–373). Dem Eindruck, als würde in der Lehre des Johannes vom Kreuz ein neoplatonischer Dualismus neu aufleben, der das Natürliche entwertet und dem Übernatürlichen eine Exklusivität zugesteht (was im Hinblick auf die scholastische Verbindung von Natur und Gnade jedenfalls eine Vereinseitigung darstellt), wird durch Edith Stein mit dem Hinweis begegnet, dass allen Tugenden schon um ihrer selbst willen Wertschätzung und Liebe zukomme, sie jedoch freilich stets aus Liebe zu Gott vollbracht werden sollen (373).

Edith Stein fragt nach der Möglichkeit und Realisierung der Kommunikation zwischen endlichen Personen und ob diese Kommunikation der Ausschließlichkeit der Hingabe der Seele an Gott im Wege stehe (375). In Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort (»Logos«), hat jeder mögliche »Sinn« seine Heimat (379) und wird die durch die Erbsünde beeinträchtigte Kommunikation wiederhergestellt. Die ethischen Kategorien, welche in der liebenden Vereinigung Gottes mit den Menschen (d.h. in seiner dreipersonlichen Kommunikation mit uns) ihren Ursprung haben, gründen auf der Idee der Compassion und der Hingabe (S. 378), wodurch sich nach Darstellung des Verfassers bei Edith Stein eine Parallele zur Ethik Karol Wojtyłas ergibt.

Das Ur-Leben der Seele sei formlos; es gebe eine Vereinigung mit Gott auf dem geistigen Urgrund der Seele, wo sie ganz bei sich sei (380 f.). Die »Einführung« beschreibt sie als Form geistiger Wahrnehmung von Personen: »Die Person erföhlt ihr einmalig-individuelles Eigensein in ihrer radikalen Freiheit, die offen steht für das Mit-Föhlen« (Schmitz-Perrin, 384). Der eigentliche Vollzug der Freiheit ist in der Selbsthingabe an Gott gegeben: »Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit« (E. Stein, 384). Eben darin liegt der tragende Grund der Personenkommunikation als Ausgangspunkt einer Tugendethik. Obwohl die Initiative im Hinblick auf das übernatürliche Heil von Gott ausgeht, baut die Gnade auf der Natur auf und ist der Mensch zur freien Mitwirkung aufgerufen. Das natürliche Suchen nach dem Rechten und Guten kommt im Suchen nach dem göttlichen Willen wahrhaft zu sich selbst (386). Die Tugend des Glaubens weckt in der Seele die Bereitschaft, sich vom göttlichen Willen leiten zu lassen (387). Die Vereinigung der Seele durch die heiligmachende Gnade mit Gott lässt sich analog

zur hypostatischen Union der Gottheit mit der Menschheit in der Person Jesu Christi auffassen (390–404).

In einem Exkurs über die hypostatische Union (390–404) verweist der Verfasser auf die bei Edith Stein gegebene Bejahung der Idiomenkommunikation und die von ihr übernommene Analogie des gnadenhaften Eins-Seins der menschlichen Person mit Gott zur hypostatischen Union. Die Kommunikation zwischen Personen wird durch die Menschwerdung des Logos grundlegend verändert bzw. neu begründet und vertieft. Der Logos hat sich zwar mit einer bestimmten Menschennatur konkret vereinigt, doch eben dadurch ist er mit der ganzen Menschheit in Verbindung getreten (»universale concretum«). Die mystische Einheit der Seele mit Gott unterscheidet sich seinsmäßig von ihrer Einheit im Glauben kraft der heiligmachenden Gnade, obwohl die mystische Einheit den Glauben und die Liebe voraussetzt. In dieser Kommunikation der Personen handelt es sich – bei Aufrechterhaltung der Selbständigkeit der menschlichen Person – um ein Einswerden mit Gott, um eine Vergöttlichung, die ein wechselseitiges Sich-Hingeben einschließt, welches ein Abbild der innertrinitarischen Perichorese darstellt und auch eine Analogie zur Durchdringung der beiden Naturen in der einen Person des göttlichen Wortes zeigt (404–410).

Als Resultat, entsprechend der thomasischen Unterscheidung von »ratio« und »intellectus«, gelte es festzuhalten: »Auch beim Menschen« – analog der Kommunikation rein geistiger Wesen (412) – »erfolgt die Kommunikation der Wahrheit über Gott, konnatural mit dem Guten.« Hierin gründe die Tugendethik von Edith Stein, die auch den intellektuellen Tugenden entscheidende Relevanz zuweist (413).

Was ist nun der Ertrag der Untersuchungen von Thomas Bahne zu den Impulsen einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein (414–423)? Der Mensch ist in seinem relationalen (d.h. auf Gott und die Mitmenschen bezogenen) Personsein bereits auf das Gute hin angelegt. Durch das Christusereignis wird diese Konnaturalität mit dem Wahren und Guten noch unmittelbarer, was sich in höchster Form auf Erden in der mystischen Vermählung der Seele mit Gott zeigt (von daher ergeben sich als zentrale tugendethische Kategorien das Mitleiden und die Hingabe, 415), aber auch für das gewöhnliche christliche Leben, ja für jeden Menschen von Bedeutung ist. Es geht bei der Erkenntnis von Gut und Böse um eine von Gott vermittelte Erkenntnis (so wie alle Wahrheitserkenntnis über Gott erfolgt, 414), weshalb im tugendethischen Konzept Edith Steins die Einsicht (»intellectus«) eine zentrale Rolle spielt. Zugleich ist ihre Tugendethik unter dem Einfluss des hl. Augustinus auf den Willen bezogen, wo dann die Demut als Leittugend fungiert und nicht mehr wie bei Thomas von Aquin das Maß und die Klugheit (416). »(E)igene Seinsvollendung, Ver-

einigung mit Gott und Wirken für die Vereinigung anderer mit Gott und ihre Seinsvollendung« gehören so »unlöslich zusammen.« (Edith Stein, 416). Im Mittelpunkt der Seele, wo sie Gott begegnet, lässt sich das Gewissen vernehmen (419). Letztlich tritt die personale »Hin-Gabe« im Kontext der Liebe zu Gott und den Menschen als »signifikante Kennzeichnung tugendethischen Denkens bei Edith Stein hervor« (420).

Im zusammenfassenden Ausblick (421–423) hält der Verfasser fest: Edith Stein greift die Idee der kinästhetischen Freiheit und des »Ich kann« von Edmund Husserl auf und entwickelt auf der Grundlage ihres dynamischen Personbegriffs einen genuine Ethikansatz. Die Einfühlung als normativer Akt konnaturalen Erkennens und dessen intersubjektivitätsstruktur sind angelegt auf die gnadenhafte Vollendung in der Hingabe. Die »Partizipation am Sein Gottes in einer personalen Kommunikation aus reziproker liebender Hingabe und Annahme« (421) ist für sie wesentlich.

Ein Anhang mit transskribierten Exzerpten Edith Steins vornehmlich zu Augustinus-Texten sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Personenregister sind ebenfalls enthalten. Mit dieser Studie liegt ein Werk vor, das auf intensivem Quellenstudium der Texte Edith Steins aufbaut und diese im zeitgenössischen philosophischen und theologischen Denken verortet und zugleich für die Zukunft fruchtbar zu machen versucht. Der Autor bezieht sich insbesondere auf das Feld der Tugendethik als bisher relativ unerschlossenen Bereich der Edith-Stein-Forschung und hat hier zu wichtigen Einsichten und Klärungen beigetragen, an denen weitere Studien nicht vorbeigehen können. *Josef Spindelböck*

Exegese

Otto Kaiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament. Das neu Bild der Vor- und Frühgeschichte und das Problem der Heilsgeschichte (neukirchenertheologie), Neukirchen-Vluyn 2014, 149 S., ISBN 978-3-7877-2871-7, Euro 24,99.

Nach G. von Rad (Theologie des Alten Testaments, erstmals 1958) ist die Geschichte Israels als ein fortgesetztes Eingreifen Gottes in das Schicksal seines Volkes zu verstehen. Somit ist sein Glaube theologiegeschichtlich gewachsen. G. von Rad und anderen Alttestamentlern im 20. Jh. (z.B. M. Noth) sind so manche divergierende Darstellungen aus der Geschichte Israels in den Büchern des AT nicht verborgen geblieben. Trotzdem hielten sie an ihrem Gesamtkonzept fest.

Neueren Studien zufolge schreibt das AT eine »rekonstruierte Geschichte« aus dem Glauben. Glaube

und Geschichte sind nicht deckungsgleich. »Der Alttestamentler liefert zur Lösung dieses Problems nur die Prolegomena« (S. 7). Dem Systematiker (Dogmatiker) bleibt die Lösung vorbehalten.

Das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels verwirft die Hypothese A. Alts vom »Gott der Väter«, der Abraham und seinen Nachkommen den Besitz Kanaans versprochen hätte. Die Fronarbeit der »Söhne Israels« in Ägypten und ihr Auszug aus diesem Land lassen sich historisch nicht verifizieren. Die Person des Mose (ägyptischer Name) verbirgt sich hinter dem Schleier seiner Wirkungsgeschichte. Gegen die Vorstellung, dass alle Israeliten aus dem Südosten stammten, spricht: a. das Hebräische ist ein kanaanäischer Dialekt; b. archäologisch besteht kein Bruch zwischen der späten Bronzezeit II B (1300–1250) und der Eisenzeit. Die Entvölkerung der Siedlungen Kanaans vollzog sich parallel mit der Einwanderung nomadischer Gruppen. Die Amphiktynie der zwölf Stämme in vorrichterlicher Zeit ist eine sekundäre literarische Kreation.

»Mit einer breiteren Schriftkultur ist im Nordreich zumal seit Jerobeam II. (787–747) zu rechnen... Im Südreich sprechen die zahlreichen *Imk* (»Für den König«)-Stempel aus dem letzten Drittel des 8. Jh. für den inneren Ausbau der Verwaltung des Landes, die eine Schriftkultur des Landes voraussetzt« (S. 18f). Im 8. Jh. entstehen die Werke der Propheten Amos und Hosea (Nordreich), Jesaja und Micha (Südreich) im späten 8. oder frühen 7. Jh.; ebenso Teile von Spr und das Bundesbuch Ex 20,24–23,12.

Vor der Entstehung der Schriftkultur wurden die Erzählungen über die Vor- und Frühgeschichte Israels mündlich überliefert. Für die mündliche Überlieferung gilt kulturgeschichtlich: »Das Erzählte ist vielmehr bereits nach vier Generationen hinter der Erzählung verschwunden...« (S. 13).

Die Studien zu den Büchern Gen-Num haben zu keinem Konsens unter den Fachleuten geführt. Die Tradition vom Gottesberg Sinai geht auf das 6. Jh. zurück. »Theologiegeschichtlich ist die Einsicht von grundsätzlicher Bedeutung, dass das Konzept des Gottesbundes mit Israel (...) aus der spätexilischen, wenn nicht erst der frühexilischen Zeit stammt« (S.34). Das Buch Dtn ist die Neuauflage des Bundesbuches während der Kulturreform unter König Josija im J. 621 (Kap. 26 ist eine literarische Fiktion); manche Autoren datieren es in der Zeit des Exils.

Zu 1 Sam – 2 Kön: Die Geschichten von Saul und David übersteigen die logistischen Möglichkeiten ihrer Zeit und weisen teilweise legendäre Züge auf. Trotzdem sind sie nicht total frei erfunden, denn große Persönlichkeiten haben eine nachhaltige Wirkung auf die Zukunft ausgeübt.

Es gilt, »dass die in Gen – 2 Kön dargestellte Heils-Unheilsgeschichte den Begründungsmythos des Vol-

kes Israel und des nachexilischen Judentums bildet« (S. 53). Im Gründungsmythos Israels sind auch die Grundregeln menschlichen Verhaltens (Dekalog) enthalten, die vom Christentum übernommen wurden. Die Benennung der Heilsgeschichte als Mythos soll diese nicht entwerten, sondern ihre Eigenart hervorheben, da sie in erzählender Weise die Beziehungen des Menschen zu Gott, den Mitmenschen und der Welt beschreibt und damit Gemeinschaft stiftet.

Im deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn bzw. 1 Sam – 2 Kön: Mitte 6. Jh. – Mitte 4. Jh.) wird die Geschichte Israels so dargestellt, dass Jahwe die Treue zu seinem Bund mit Erfolgen belohnt und die Untreue mit Niederlagen bestraft. Trotzdem empfindet der heutige Leser Unbehagen über das negative biblische Urteil über die Könige beider Reiche, die sich mit stärkeren Nachbarn arrangierten (anders Jer 27). Die Schilderung der Königszeit ist als Paränese in der schwierigen Exils- und Nachexilszeit erklärbar.

Ogleich wir heute nicht in einer mythischen Zeit leben, ist unsere Lebenssituation von der damaligen nicht grundverschieden. Die fundamentalen Fragen der menschlichen Existenz sind in allen Epochen die gleichen. Gott ist dem Menschen nah oder fern – je nach seinem Gottvertrauen oder Verzweiflung angesichts des Bösen in der Welt. »Die ihrem Charakter nach mythische Heilsgeschichte kann ihm dabei zum Symbol werden, dass Gott trotz des über den geschichtlichen Ereignissen liegenden Zwielfichts der Herr der Geschichte, oder bescheidener gesagt, der Herr unseres Lebens ist, zu dem unsere Seele im Tode zurückkehrt« (S. 112).

O. Kaiser hat einen klaren Überblick zur neueren Literatur über die Vor- und Frühgeschichte Israels geliefert. Er gibt die Meinungen der gegenwärtigen Hauptströmung wider, meistens ohne Begründung (diese war nicht beabsichtigt); abweichende Ansichten finden sich in den Fußnoten.

Bezüglich der mündlichen Überlieferung übernimmt der Verf. das »Vier-Generationen-Gesetz« (L. Lévi-Bruhl). Später behauptet er jedoch, dass die Familiengeschichte Davids nicht ganz frei erfunden sei. Könnte dies nicht auch für Mose, der für Israel eine größere Bedeutung als David hatte, gelten? Die Skepsis des Verf.s gegenüber mündlichen Traditionen ist überzogen. Die hinduistischen Veden und der buddhistische Pali-Kanon wurden jahrhundertlang mündlich überliefert, bevor sie niedergeschrieben worden sind. Trotzdem sprechen ihnen Religionshistoriker nicht jede Glaubwürdigkeit ab. Mein Professor für AT in Jerusalem erzählte von einem Beduinenjungen (Analphabeten), der seine männlichen Vorfahren bis zum 32. Grad nennen konnte!

Vorausgesetzt, dass das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels stimmt – wozu noch weitere Forschungen notwendig wären -, stellt sich das Problem der Heilsgeschichte als einer rekonstruierter Geschichte: Inwiefern ist diese als »Wort Gottes« aufzufassen? Dazu als *Prolegomenon* d. Rez.: Den alttestamentlichen Autoren war bewusst, dass sie eine *ideale Geschichte konstruierten*, um ihre Adressaten zur Gottestreue zu ermuntern.

Alexander Desecar, Netphen

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. Lothar Häberle, Lindenthal-Institut, Friedrich-Schmidt-Str. 20 a, 50935 Köln,
l.haerberle@lindenthal-institut.de

Dr. iur.can Matthias Ambros, Bismarckplatz 2, 93047 Regensburg,
ambros_matthias@gmx.de

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz,
johannes.nebel@daswerk-fso.org

Sr. Dr. M. Benedikta (Osanna Rickmann), Kloster Heilig Kreuz, Am Judenstein 10,
93047 Regensburg, verwaltung@heilig-kreuz.org

B 51765

31. Jahrgang Heft 2/2015

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

Nicolás Álvarez de las Asturias: <i>Das Konzil von Trient und die Unauflöslichkeit der Ehe: Hermeneutische Überlegungen zur Reichweite seiner Lehraussagen</i>	81
Osanna Rickmann: <i>Das sittliche Handeln der »Imago Trinitatis«</i>	102
Andreas Hirsch: <i>Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk</i>	118
Josef Kreiml: <i>Der Diakon</i>	134
Helmut Müller: <i>Evangelisierung damals und heute</i>	142
BUCHBESPRECHUNGEN	154
<i>Dogmatik – Mariologie</i>	

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, 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
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.
www.fokth.de

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

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

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

Das Konzil von Trient und die Unauflöslichkeit der Ehe: Hermeneutische Überlegungen zur Reichweite seiner Lehraussagen

The Council of Trent and indissolubility of marriage: hermeneutic reflections on the validity of its teaching

Von Nicolás Álvarez de las Asturias¹, Madrid

Zusammenfassung / Abstract

Das Konzil von Trient leistete einen wesentlichen Beitrag zur kirchenrechtlichen Lehre und Ordnung bezüglich des Ehesakraments. Unter anderem ragt dabei die Bestätigung der Unauflöslichkeit hervor. Der Werdegang des entsprechenden Kanons führte zu einigen sehr deutlichen und klaren Formulierungen, was Zweifel hinsichtlich seiner Gültigkeit als Lehr- und Glaubensentscheidung hervorgerufen hat. In diesem Artikel werden einige Kriterien der Hermeneutik aufgezeigt, mit deren Hilfe die nach wie vor bestehende Gültigkeit des *tridentinischen Kanons* begründet wird.

The Council of Trent made an essential contribution to the doctrine and discipline of marriage in Canon Law. Among other points, the confirmation of the indissolubility is very important. The preparation of the canon on this doctrine arrived at some very clear formulations. This fact has provoked doubts on its validity as decision on doctrine and faith. The present article shows some criteria of hermeneutics in order to prove the permanent validity of the Tridentine canon.

1. Einführung

Das Bild von Penelope, wie sie das Leichentuch für Laertes, des Vaters ihres Mannes Odysseus, tagsüber webt und die Fäden nachts wieder auflöst, um Odysseus treu zu sein und die Freier hinzuhalten, kann die mühsame Arbeit einer historischen Untersuchung treffend beschreiben. Keine Generation übernimmt ungeprüft

¹ Universidad Eclesiástica San Damaso, Facultad de Derecho Canonico, c/ Jerte, 10, E-28005 Madrid, nalvarez@sandamaso.es. Der Autor ist Professor für die Geschichte des Kirchenrechts.

Die vorliegende Arbeit wurde mit Hilfe des »Centro Español de Estudios Eclesiásticos« an der »Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat« in Rom im Rahmen der Forschungsprojekte des Studienkurses 2014–2015 verwirklicht. Das spanische Original befindet sich derzeit zur Veröffentlichung bei der *Revista Española de Teología*. Die deutsche Übersetzung besorgte Johannes Roggendorf.

Ereignisse oder Erzählungen ihrer Vorfahren, sondern unterzieht sie einer kritischen Untersuchung, wodurch neue Quellen und deren zutreffende Interpretation aufgedeckt werden. Ferner kann man sich in der Geschichte, die sich auf diese Weise als *Magistra Vitae* zeigt, Inspirationen für Lösungen gegenwärtiger Probleme holen.

Letzteres hat die vorliegende Arbeit motiviert, ermöglicht der Blick in die Rechtsgeschichte und die Berufung auf das Trienter Konzil doch eine Hilfe, der Lehre über die Ehe, insbesondere hinsichtlich ihrer Unauflöslichkeit, aus der aktuellen Krise zu verhelfen. Papst Franziskus hat dafür zwei Bischofssynoden einberufen, eine außerordentliche 2014 und eine ordentliche 2015, um diese Frage von pastoralen, dogmatischen sowie rechtlichen Gesichtspunkten her zu behandeln und nach Lösungen zu suchen.

Die Krise ist nicht neu, auch wenn sie sich unzweifelhaft auf alarmierende Weise in den letzten Jahrzehnten durch die veränderte Gesellschaft der heutigen Welt fast dramatisch verschärft hat. Die Ursachen der Krise sind durch Analysen von Spezialisten der verschiedensten Wissenschaftszweige hinreichend bekannt. Auch ist nicht neu, dass man um Lösungen bemüht ist, indem man eine Erneuerung der katholischen Lehre über Ehe und Familie anstrebt. Was aber versteht man unter »Erneuerung«? Noch spezifischer gefragt: Welche Aspekte der Ehelehre sind von Dauer und können nicht anders als bisher beurteilt werden, da sie zum innersten Glaubensgut der Kirche gehören? Welche sollten dank eines besseren Verständnisses des Glaubensschatzes und dank der notwendigen und begrüßenswerten Sorge um den Menschen entsprechend angeglichen und weiter entwickelt werden?

In diesem Zusammenhang warf das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Blickrichtung auf Ehe und Familie erneut die Frage auf, ob es Ausnahmen bezüglich der Unauflöslichkeit gibt. »Erneut« deswegen, weil diese Frage in der Geschichte schon mehrmals gestellt wurde, wie Blicke in die Rechtsgeschichte belegen. Denken wir an die Auflösung der Ehen »zu Gunsten des Glaubens, *in favorem fidei*« oder an die Auflösung der gültigen, aber nicht vollzogenen Ehen. Ferner wurde gefragt, ob nicht auch eine gültige und *vollzogene* Ehe aufgelöst werden könne. Diese Überlegungen machten es immer wieder notwendig, die Grenze der von der Kirche gegebenen Lehre über die Unauflöslichkeit zu erläutern. Ferner war zu fragen, ob der dogmatische, der disziplinäre Bereich oder beide Bereiche berührt wurden. Die Interpretation des Kanons 7 des Trienter Konzils war hierfür entscheidend².

Eine sachgerechte Interpretation erfordert die Anwendung klassischer Kriterien des Kirchenrechts: die Darstellung des Werdegangs und der Ausarbeitung des Kanons 7, die sorgfältige Analyse der Meinung der Konzilsväter und Theologen und damit

² »Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anathema sit«. CONCILIUM TRIENTINUM, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, 7 (G. ALBERIGO, Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [Bologna ³1973] 754–755 [= COD]].

die Klärung der *mens legislatoris*³. Dabei sind ferner der Kontext und die Rezeption in den folgenden Jahrhunderten durch die theologische, kirchenrechtliche und lehramtliche Literatur zu beachten. Die umfassende Promotionsarbeit von Luigi Bressan, veröffentlicht in Rom 1973⁴, sticht unter den Quellen hervor. Im vorliegenden Beitrag steht der redaktionelle Werdegang des Kanons im Mittelpunkt, während das Studium des Kontextes (vorausgehend und später) zunächst zurückgestellt wird. Weder Bressan noch andere haben diesen Schwerpunkt gewählt, was der Grund dafür sein kann, dass sie keine definitiven Nachweise über die Tragweite der Aussagen des Trienter Konzils beigebracht haben⁵.

Im hier vorliegenden Artikel werden keine zusätzlichen Argumente dargestellt als die von den schon genannten Autoren angebotenen. Ihnen gegenüber fühle ich mich verpflichtet. Allerdings wird man schon nach der Bedeutung der vorangehenden Tradition⁶ und der nachfolgenden Rezeption für die Interpretation der Lehre des Konzils von Trient fragen müssen. So ist es notwendig, die konkrete Art und Weise aufzuzeigen, wie die Konzilsväter auf das erhaltene Erbe Bezug nahmen und mit welchen Präzisierungen in der theologischen Kategorie der Rezeption gearbeitet wurde. Erst wenn auf diese Weise alle Informationen umfassend gegeben sind, kann man von einer adäquaten Interpretation des Kanons sprechen.

³ »Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum« *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Roma 1983) (= CIC'83) c. 17. Über die Interpretation der kanonischen Norm, vgl. J. OTADUY, »Interpretación de la ley«, in: J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (Hrsg.), *Diccionario General de Derecho Canónico* (Pamplona 2012) Bd. IV, 720–731 (= DGDC).

⁴ L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Rom 1973).

⁵ Vgl. Studien über den redaktionellen Werdegang des Kanons und über die Diskussionen der Theologen und Konzilsväter außer dem erwähnten Werk in der vorhergehenden Fußnote auch: A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Bd. II (Paris 1935) besonders 330–342. Auf Seite 324 werden die verschiedenen Meinungen über die Reichweite des Kanons bei den vorhergehenden Kanonisten bei der ersten Kodifizierung aufgezeigt. Vgl. auch eine vollkommene Studie der Konzilsakten in: H. JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br. 1957. *Historia del Concilio de Trento* (Pamplona 1975) 217–245; u. Bd. IV/2 (Pamplona 1981) 149–186 u. 239–242. Beide zeigen die Schwierigkeiten einer zutreffenden Interpretation der Reichweite des Kanons seit der Diskussion auf dem Konzil auf. Im Licht dieser Diskussion zeigten sich einige neuere Autoren als Gegner des dogmatischen Charakters von Kanon 7. Vgl. dazu P. FRANSEN, Das Thema »Ehescheidung nach Ehebruch« auf dem Konzil von Trient (1564), in: *Concilium* 5 (1970) 343–348; und auf der gleichen Linie V. J. POSPISHIL, *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching* (New York 1967). Örsy seinerseits meint, dass »canon seven is not answering the more abstract question, whether or not the church has the radical power to dissolve such marriages« L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions* (Delaware 1986) 33. Zuletzt, als dieser Artikel bereits zur Publikation geschickt war, veröffentlichte Giancarlo Pani einen Artikel, in dem er den Kanon folgendermaßen interpretiert »una pagina di misericordia evangelica per quei cristiani che vivono con sofferenza un rapporto coniugale fallito«. In den Konzilsakten allerdings findet man keine Referenz, dass dies die behandelte Problematik gewesen sei. G. Pani ignoriert einen Großteil der Bibliographie, die diesbezüglich erschienen ist, und bietet eine eigene Interpretation des Tridentinums an, auch wenn diese Interpretation ohne Zweifel getragen ist von der pastoralen Sorge der Gegenwart. Vgl. G. PANI, »Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento«, *La Civiltà Cattolica* 3943 (4/10/2014) 19–32.

⁶ Auch das kanonische Recht kennt zum besseren Verständnis der Reichweite seiner Normen die Bezugnahme auf die vorangehende Tradition, vgl. CIC 83, c. 6 § 2.

Damit zeigt sich außerdem der nicht allein rhetorische Charakter der ausdrücklichen Feststellung bei Johannes Paul II., mit der er die Unauflöslichkeit als definitiv für die gültige und vollzogene Ehe erklärte, und so auf das allgemeingültige und kontinuierliche *Sentire cum Ecclesia* verwiesen hat⁷.

2. Elemente und Fragen bezüglich der redaktionellen Abfassung des Kanon 7

Das Konzil beschäftigte sich mit dem Sakrament der Ehe zuerst bei den Sitzungen in der Zeit von Bologna (1547–1548) und abschließend in der Schlussperiode (1563). Bezüglich unserer Frage ging es darum, ob ein *Ehebruch Grund für die Auflösung des Ehebands* war, damit die Erlaubnis zu einer neuen Eheschließung gegeben werden kann.

Während der Diskussion zeigten sich die prinzipiellen Probleme, die gelöst werden mussten, und die daraus abgeleiteten Konsequenzen der verschiedenen Positionen.

Elemente, die man im Laufe der Konzilsdiskussion vor Augen hatte

Aus den Akten ergibt sich klar, dass das Kernproblem der Reifegrad der theologischen Reflexion war. Da die Konzilsväter jedoch der Meinung waren, diese Reife zu besitzen, hielten sie es für möglich, eine Aussage mit dogmatischem Charakter über die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und mit entsprechender Würde vollzogenen Ehe – den Ehebruch eingeschlossen – leisten zu können. Die Zweifel, dass dies so sei, kamen dabei nicht von der Theologie her, die ja die absolute Unauflöslichkeit der Ehe verteidigte, sondern aus dem Literalsinn der entsprechenden Passagen der Evangelien und der Aussagen einiger Kirchenväter und Konzilien der Frühzeit, die einer neuen Eheschließung im Fall des Ehebruchs anscheinend zustimmten⁸. Aufgrund der Unsicherheiten, wie die entsprechenden Stellen der Heilige Schrift zu

⁷ «Der Römische Pontifex hat in der Tat die »*sacra potestas*«, die Wahrheit des Evangeliums zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Kirche im Namen und mit der Vollmacht Christi pastoral zu leiten; doch schließt diese Gewalt keine Vollmacht über das natürliche oder positive göttliche Recht ein. Weder die Heilige Schrift noch die Überlieferung kennen eine Befugnis des Papstes zur Auflösung der gültigen und vollzogenen Ehe. Im Gegenteil ist die ständige Praxis der Kirche der Beweis für das sichere Bewusstsein der Überlieferung, dass eine solche Vollmacht nicht existiert. Die starken Aussagen der Päpste sind nur getreues Echo und authentische Darlegung der ständigen Überzeugung der Kirche.

Daraus geht klar hervor, dass die Nichtausdehnung der Vollmacht des Römischen Pontifex auf die gültigen und vollzogenen sakramentalen Ehen vom Lehramt der Kirche als definitiv anzusehende Lehre verkündet wird, auch wenn dies nicht in feierlicher Form durch einen definitorischen Akt erklärt wurde.« Johannes Paul II., *Ansprache an die Rota Romana* (21/01/2000) 8.

⁸ Über die fast bestehende Einstimmigkeit der katholischen Theologie, vgl. BRESSAN, *Il canone*, 7–29. Bezüglich der Schwierigkeiten, die sich bei der Definition einer Wahrheit ergeben, ist es absolut unumstößlich, auf den Wortsinn des Evangeliums und die Texte der Frühzeit zu schauen. Das Votum des Erzbischof von Rossano in der dritten und letzten Periode des Konzils ist dafür bezeichnend. Vgl. *Concilium Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum*: Hrsg. SOCIETAS GOERRESIANA (= CT) IX (Freiburg 1965), 645–646.

interpretieren seien und der patristischen Zeugnisse war auf dem Konzil von Trient Klugheit geboten.

Ferner war unklar, ob das Konzil eine Lehrentscheidung oder eine rein disziplinäre Konkretisierung erlassen sollte. Trotz möglicherweise fehlender Reife einer dogmatischen Erklärung hätte die Unauflöslichkeit der Ehe als Aspekt der katholischen Lehre betrachtet werden können, wobei der Grad der Gewissheit zu präzisieren gewesen wäre⁹. Die Betrachtung der Unauflöslichkeit unter rein disziplinären Gesichtspunkten wäre jedoch eine Erleichterung für die Rechtfertigung der orientalischen Kirchenpraxis und ferner eine Brücke zu manchen Behauptungen der Leitfiguren der katholischen Renaissance (Erasmus, Kardinal Cajetan) und selbstverständlich der Reformatoren gewesen¹⁰.

In dem Maße, in dem die Konzilsväter immer tiefer in die Sachfragen einstiegen, ergab sich notwendigerweise die Frage nach der Praxis in der Ostkirche, die, obwohl es nach dem Konzil von Florenz kurzfristig zu einer Wiedervereinigung kam, keineswegs erledigt war. Diese Angelegenheit überstieg die Frage des inneren kirchlichen Friedens, da dies auch Folgerungen für die politische und soziale Ordnung der Gesellschaft mit sich brachte, so wie es die Botschafter der Republik von Venedig zum Ausdruck brachten¹¹. Wenn wir uns an das Zeugnis der Herrscher der im östlichen Mittelmeerraum von Venedig kontrollierten Territorien halten, konnte man von einer gewissen Einheit mit Rom ausgehen, die aber trotz der lehramtlichen Formulierungen von Florenz die Kontinuität der Scheidungspraxis nicht verhinderte. Eine »gewisse Einheit« zeigte sich darin, dass die Christen der orientalischen Kirchen die von Venedig aus ernannten Hirten als ihre eigenen anerkannten und dennoch den eigenen Ritus bewahrten¹².

⁹Die Diskussion darüber zeigt sich viele Male in Beziehung mit der Frage des Anathems, die traditionelle Form der Verurteilung lehrmäßiger Irrtümer. Neben den Gründen wesentlicher Natur (die Beziehung mit der Unauflöslichkeit im Sakrament) hatten die lehrmäßigen Kanones ebenso ihren Einfluss, die die abgelehnten Wahrheiten von Seiten der Lutheraner betrafen. Das war der Fall bei der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe. Vgl. in diesem Sinn die Eingabe des Bischofs von Alicia während der Abhaltung des Konzils in Bologna (CT, VI/1, 471).

¹⁰Über die Lehre des Erasmus und Cayetan vgl. BRESSAN, *Il canone*, 30–40; über die Lehre von Luther und anderer Reformatoren *ibid.*, 51–63; vgl. auch J. WITTE, *Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation* (Cambridge 2002) 245–252. Zuletzt über die Betrachtungsweise von Seiten der Katholiken mit orientalischer Praxis vor dem Konzil von Trient, vgl. L. BRESSAN, *I divorzi nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna 1976) 51–94.

¹¹Eine wesentliche Interpretation des Konzils von Florenz mit den beiden Schlüsselbegriffen *unio* (dogmatisch) und *pax* (disziplinarisch) ist zu finden bei U. PROCH, »La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y del Concilio de Ferrara-Florenca-Roma (1438–1445)«, in: G. ALBERIGO (Hrsg.), *Historia de los Concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 237–267, hier 249–262. Der Autor betrachtet die Einheit im Jahr 1453 für endgültig gescheitert.

¹²Auch wenn man den schwachen Charakter der Einheit in allgemeiner Weise von Florenz bestätigen kann, ist es schwierig, das endgültige Ende zu datieren. Tatsächlich finden sich viele verschiedene Zeugnisse eines Weiterlebens der Einheit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, ja sogar noch Anfang des 16. Jahrhunderts. Vgl. dazu V. PERI, *Orientalis Varietas: Roma e la Chiesa d'Oriente – Storia e Diritto Canonico* (Roma 1994) 70–111, speziell was unseren Fall angeht, 81–102. Die beschriebene Situation der Botschafter von Venedig muss im Kontext der Unsicherheit bezüglich der weiteren Gültigkeit der Einheit oder, zumindest, des Zweifels über die Unumkehrbarkeit des Bruchs gesehen werden. Über die Intervention der Gesandtschaft aus Venedig vgl. BRESSAN, *Il canone*, 157–162 y L. BARBARO, »La *Petitio oratorum reipublicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii* al Concilio di Trento«, *Marcianum* 1 (2005) 121–141.

Mit diesen aus den Konzilsakten gewonnenen Elementen ergeben sich Hinweise darauf, wie Kanon 7 interpretiert werden kann. Seine dogmatische Natur ergibt sich aus der Tatsache, dass das Konzil die Ehe in Beziehung zum Sakrament setzte, offensichtlich eine dogmatische Frage. Die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ist in dem Zusammenhang mit dem Verweis auf den unauflöselichen Bund zwischen Gott und dem Volk Gottes nahezu evident. Der zweite Grund für die dogmatische Natur des Kanons liegt in der Formulierung eines Anathems am Schluss des Kanons. Auch hier ist die Begründung evident: Niemand kann aus der Kirche ausgeschlossen werden, wenn es sich nicht um eine unverrückbare Kernwahrheit des Glaubens handelt. Aus den Akten selbst ergibt sich außerdem, dass ein solches Anathem nur für Glaubensfragen reserviert war.

In gleicher Linie ist die Einbeziehung der Interpretation der biblischen »Ausnahme des Ehebruchs« richtungsweisend für den Charakter einer lehrmäßigen und dogmatischen Entscheidung. Bezogen sich die Konzilsväter am Anfang wohl nur allgemein auf die biblische Grundlage der Ehelehre der Kirche¹³, wurde im weiteren Verlauf der Debatte auch die ausdrückliche Erwähnung und Annahme der Unauflöslichkeit in der Schrift im Fall »des Ehebruchs« in die Erwägungen mit einbezogen. Das Konzil wollte also die Interpretation der Schriftstellen als entscheidendes Argument mit hinzunehmen¹⁴. Bressan meint allerdings, dass die Schlussredaktion des Kanons dem biblischen Zitat einen nur sehr begrenzten Wert gibt¹⁵. Auf jeden Fall muss man nach der Reichweite der schriftgemäßen Interpretation im Licht der anderen Konzilstexte fragen. Kanon 7 behauptete jedoch klar, dass sich die Kirche bei der Interpretation der Worte Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe nicht irren und deswegen keine neue Ehe wegen eines vorangegangenen Ehebruchs erlauben kann. Im Licht der Formulierungen des Konzils bezüglich der Interpretation der Schrift¹⁶ erhält der Kanon 7 lehrmäßig eine viel größere Bedeutung, als sich das die Teilnehmer an der Debatte gedacht hätten. Die Formulierung wollte dabei eine existierende Praxis nicht

¹³ Die Einführung der Referenz auf die Heilige Schrift verdanken wir Kardinal Guisa de Lorena im unmittelbar späteren Kontext der Intervention von Venedig. Nach seinen eigenen Worten nahm man zwar die Überlegungen auf, aber mit der klaren Absicht, das Biblische als Fundament der Lehre der Kirche zu bestätigen. So präzisiert Bressan: »Era pur vero, come si è appena accennato, che il canone non considerava questa frase come definizione diretta, e che non si parlava di identità fra insegnamento scritturistico, e insegnamento della Chiesa, ma di derivazione del secondo dal primo, per cui si poteva ancora sostenere per sé che la Chiesa era consequenziale alla Scrittura, benché vietasse il divorzio, in essa fosse tollerato per la durezza del cuore umano: la Chiesa avrebbe potuto, senza venir meno alla Parola di Dio, proibire ogni rimpudio, essendo mutate le circostanze ed essendo finalmente maturata una nuova coscienza cristiana. Ma se tale interpretazione del testo del Guisa era per sé possibile, il senso primo della proposta era quello di dire che tale verità, così come veniva insegnata dalla Chiesa, era contenuta nella Scrittura« BRESSAN, *Il canone*, 165–166.

¹⁴ Vgl. *Ibid.*, 172–173.

¹⁵ »(...) ma si vede anche come la dottrina che non si può sciogliere il vincolo coniugale nemmeno nel caso dell'adulterio non veniva affermata come dottrina evangelica, ma si asseriva che veniva insegnata, conformemente alla dottrina evangelica« *Ibid.*, 192.

¹⁶ »[Sacrosanctasynodus] (...) decernit, ut nemo, suaepudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum partum ipsam scripturam sacram interpretari audeat (...)« CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio IV, decretum secundum* (COD, 664).

direkt verurteilen, nämlich die der Ostkirche, deren Gegensatz zur allgemeinen Lehrauffassung bis dahin kaum formuliert war¹⁷.

Zwei Fragezeichen

Die Lektüre des Kanon und der Konzilsakten wirft einige Fragen auf, deren Lösung von der Interpretation des Kanon und der Reflexion der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe abhängt. Es handelt sich im Wesentlichen um zwei Fragen:

Die erste Frage bezieht sich auf die Methode, mit der die vorhergehende Tradition analysiert wird, wobei die Bestätigung der Sakramentalität der Ehe auf dem Konzil von Florenz¹⁸ zu beachten ist. Ferner müssen Texte der Frühzeit der Kirchengeschichte berücksichtigt werden, welche die Möglichkeit einer neuen Eheschließung im Fall des Ehebruchs zu bestätigen schienen.

Zunächst überrascht der geringe bindende Wert, der in der Debatte des Kanon 7 der mittelalterlichen Synthese zugesprochen wurde, die die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehen genau aus der sakramentalen Bedeutung ableitete¹⁹. Es ist wahr, dass der wesentliche Inhalt der genannten Synthese schon im Kern der Interpretation des Kanons von Florenz aufgegriffen wurde, so dass es eigentlich keiner weiteren Erwähnung mehr bedurfte; aber die Ursache für die Ausführlichkeit dürfte darin zu finden sein, dass die Aufteilung der Arbeiten dazu führten, auf der einen Seite die Sakramentalität zu behandeln und auf der anderen Seite die Eigenschaften der Ehe, so dass eine ausdrückliche Synthese der beiden Arbeitsgruppen nicht zustande kam bzw. nicht notwendig erschien²⁰.

¹⁷ In diesem Sinn erweist sich die Intervention des Bischofs von Kreta als erhellend bezüglich der Klugheitsgründe: das Konzil von Florenz verurteilte die Praxis nicht und eine jetzige Verurteilung würde die bereits bestehende geringe Einheit noch mehr schwächen. Vgl. die Zusammenfassung seiner Intervention in: CT, IX, 688. Der komplette Inhalt befindet sich in: BRESSAN, *Il canone*, 167 Fußn. 53. Die übrigen Konzilsväter führten die bereits bekannten patristischen Texte und Konzilien der Frühzeit an (vgl. 167–170).

¹⁸ »Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum apostolum dicentem: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia*. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contradictio est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit« CONCILIIUM FLORENTINUM, *Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum* (COD, 550).

¹⁹ Über die Reflexion des Mittelalters bezüglich der sakramentalen Zeichen der Ehe, vgl. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX–XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV–XVI* (Pamplona 1971); und vor kurzem M. AROZTEGI, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)* (Madrid 2012).

²⁰ »Die Tatsache, dass die Theologenkommision, die die wesentlichen Eigenschaften der Ehe *de facto esse* eine andere war als jene, die mit der Analyse der Sakramentalität beauftragt war, stellte ein Hindernis dar, um mit größerer Klarheit die sakramentale Wurzel und den großen Wert zu zeigen, die der Einheit und der Unauflöslichkeit der Ehe eigen sind: während die Kommission, die die Artikel der ersten Art studierte, sich nicht berufen sah, die Ordnung des ehelichen Lebens zu rechtfertigen, weil ihr eigenes Studium sich auf die Arbeit über die Sakramentalität der Eheschließung und die geheim vollzogenen Ehen bezog. Die zweite Kommission versuchte, die Eigenschaften der ehelichen Gemeinschaft zu begründen, und fühlte sich nicht verpflichtet, sie in Beziehung mit der Forderung des sakramentalen Zeichens zu setzen, weil dies Objekt des Studiums der ersten Kommission war« TEJERO, *El matrimonio*, 341–342.

Schon das Dekret von Gratian enthielt zweifelhafte Texte der Frühzeit, die in Betracht zu ziehen sind²¹. Sie waren als in einem bestimmten Sinn von Seiten der Calvinisten und Theologen im Mittelalter harmonisierte Texte bekannt. Bindender Wert wurde dieser Harmonisierung nicht zuerkannt.

Zum einen ist festzuhalten, dass das, was das Mittelalter lehramtlich hervorgebracht hat, über die Maßen bekannt war, so dass es nur noch darum ging, die möglichen Schwierigkeiten und Fragen mit Rücksicht auf den Umgang mit den Protestanten anzusprechen und gleichzeitig Fragen, wie sie in der ostkirchlichen Praxis gelöst waren, aufzuzeigen. Hier stehen wir vor einer typisch scholastischen Methodologie, wobei die Diskussion des Konzils die Stelle des *Sed contra* einnimmt, um in der Formulierung des Kanons zum *Respondeo* zu gelangen²². Auf diese Weise wird die Antwort, die das in der vorangehenden These Behauptete bestätigt und das Behauptete für eine korrekte Interpretation in einen begriffsmäßigen Rahmen übertragen.

Zum anderen könnte man denken, dass alles, was im Mittelalter gelehrt wurde, von Seiten des Konzils von Trient unter Vorbehalt stünde, d.h. dass dies nicht ohne weiteres als kirchliche Lehre akzeptiert war. In diesem »Vorbehalt« würden sich Humanisten und Reformatoren treffen können²³. Dafür habe ich allerdings weder in den Dokumenten der Kommissionen noch in den Sitzungen irgendein Anzeichen finden können. Deswegen meine ich, dass der Hinweis auf die scholastische Methode – siehe oben – vorzuziehen sei und deswegen der von Theologie und Kanonistik im Mittelalter vorgeschlagene Weg ein wichtiges Element für die zutreffende Hermeneutik des Kanons auf dem Konzil bietet.

Die zweite Frage bezieht sich auf die Dichotomie von Lehre und Praxis. Angenommen, dass Kanon 7 ein lehramtlicher Wert zugeschrieben werden sollte, was zur Folge hätte, dass derjenige, der die Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe für einen Irrtum des Konzils hielt, sogar mit einem Anathem, also einem Ausschluss aus der

²¹ Die erste Zusammenstellung der Lehraussagen zu Beginn der Diskussion in Bologna vgl. in: CT, VI/1, 409–413. Tatsächlich konzentrierte sich ein großer Teil der Diskussion auf die Interpretation, die man diesen Lehraussagen geben musste. Zehn ihrer Beiträge erwiesen sich als ablehnend. Als Beispiel eines Beitrags, der die Unauflöslichkeit favorisierte und der mittelalterlichen Interpretation folgt, vergleiche das Votum von Lippomani (CT, VI/2, 129–131). Für die Abschlussdiskussion in den letzten Konzilsfragen vgl. von neuem das Votum des Erzbischofs von Rossano, wo auch verschiedene Aussagen, in der Fragestellung der Nr. 7 der Causa 28 das Dekret des Canon 7 zitiert werden (CT, IX, 646). Die Hypothese von Jedin darf man nicht gering einschätzen, wonach die gegenteiligen Texte zur Unauflöslichkeit dem Einfluss von Catharino gegenüber Del Monte zu schulden sind, dem Hauptorganisator dieser Diskussion (vgl. Jedin, *Historia II*, 227). Über die Ehelehre des Catharino, vgl. BESSAN, *Il canone*, 40–48.

²² Das Schema des scholastischen Disputs ist im Grunde genommen in der theologischen Diskussion von Bologna wiederzufinden (vgl. JEDIN, *Historia II*, 225–226). Tatsächlich erklärt er damit das weitere Vorgehen während der dritten und abschließenden Konzilsperiode.

²³ Bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe ist die bibliographische Referenz schon in Fußnote 8 erwähnt. Um an den humanistischen Charakter des Konzils von Trient zu erinnern, reicht es aus, an etliche konkrete Personen die mit solchem Geist durchdrungen waren, zu denken. Aber zwei seien genannt: Marcelo Cervini (zukünftiger Marcellus II.) und Reginaldo Pole. Die *admonitio generalis* zum Konzil in seiner Eröffnung diente Stefan Kuttner dazu, um ein genaues Bild des Konzils von Trient zu zeichnen, und um den Charakter der Reform aufzuzeigen, vgl. S. KUTTNER, »The Reform of the Church and the Council of Trent«, *The Jurist* 22 (1962) 123–142.

Kirchengemeinschaft, belegt würde, stellt sich die Frage, wie mit diesem zu verfahren sei. Inwieweit ist es kohärent und möglich, keinen disziplinären Wandel anzunehmen, so wie es aber der Kanon ganz gewiss wollte? Kann man von der Erfüllung der Normen mit lehrmäßigem Charakter und Inhalt dispensieren oder den entsprechenden Wortlaut im Kanon 7 auflockern, obwohl er aus welchem Grund auch immer einen lehrmäßigen Inhalt besitzt²⁴? Diese Fragen sind im aktuellen Kontext von großer Bedeutung.

Wie sieht die Rezeption des Kanon 7 von Seiten der Gesamtkirche aus? Antworten auf Kanonrezeptionen liefern ganz allgemein Kriterien für die korrekte Bewertung interpretationsbedürftiger Passagen lehramtlicher Dokumente. War es so, dass die praktische Handhabung der Unauflöslichkeit der Ehe mit der orientalischen Praxis, die ja in bestimmten Fällen die Auflösung erlaubte, mit der katholischen Praxis kompatibel war?

2. Die empfangene Erbschaft

Hermeneutische Kriterien zur Geschichte der christlichen Auffassung der Ehe

Quellen insbesondere des ersten Jahrtausends beinhalten viele unterschiedliche Überlegungen. Die Kanonisten haben sich bemüht, die Vielfalt der Informationen miteinander in Einklang zu bringen, um einerseits einen roten Faden zu finden, andererseits aber die ursprüngliche Struktur und Absicht des jeweiligen Rechtsgefüges herauszustellen. Kanonisten wie Bernold von Konstanz, Alger von Lüttich, Ivo von Chartres und Gratian verdienen alle den Beinamen *Vater der Kanonistik*²⁵, auch wenn dies offiziell nur Gratian zugesprochen wurde. Das gleiche gilt für die Initiatoren der Scholastik wie die Schule von Laon, Anselm von Canterbury und Petrus Abelardus, um nur einige zu nennen²⁶.

Im Fall der Geschichte der kanonischen Ordnung der Ehe und der Debatte um den Kanon 7 finden sich manche Widersprüche. Um diese zu verstehen, muss die Besonderheit der Ehe, die theologische Reflexion und die kanonische Gesetzgebung bedacht werden.

Die Ehe ist eine Realität der Schöpfung und wurde später zum Sakrament des neuen Bundes erhoben. Sie verwirklicht sich im Rahmen unterschiedlicher Kulturen,

²⁴ Eine im Mittelalter umfassend behandelte kanonistische Frage ist die Möglichkeit eine Dispens von göttlichem Recht (vgl. E. BAURA, *La dispensa canonica della legge* [Mailand 1997] 8–33 u. 139–144). Ebenso wurde dies in der Theologie behandelt, vgl. zum Beispiel die Ausführungen des heiligen Thomas über eine eventuelle Dispens von Geboten des Naturrechts (THOMAS VON AQUIN, *S. Th.*, I–II, q. 94, a. 6).

²⁵ Über die Methode der Harmonisierung, vgl. die hervorragenden Reflexionen von S. KUTTNER, »Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law«, jetzt in: Id., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Variorum Reprints; London 1980) 1–16 (I.3).

²⁶ In diesem Fall muss man auf das klassische Werk von Grabmann verweisen (cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2. Bd. [Freiburg im Breisgau 1909]). Eine zusammenfassende Darstellung des Beitrags der ersten Harmonisierungsversuche der Theologie des kanonischen Rechtes, findet man in: R. W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the unification of Europe*, Bd.1: *foundations* (Oxford 1995).

welche die »Wahrheit über die Ehe«, wie sie in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist, mal mehr, mal weniger reflektieren²⁷. Ein rein humanes Verständnis der Ehe wird alle wichtigen Inhalte des Naturrechts, die zu bedenken sind, nicht ohne weiteres aufgreifen können. Es würde zwar den Ursprung von Kultureigenheiten aufzeigen können, aber das tiefe Verständnis der Wirklichkeit über die Ehe nicht erfassen. Der kirchliche Standpunkt ist aber sehr wichtig, lehrt uns die Kirche doch, dass das Naturrecht – in unserem Falle über die Ehe – gerade durch die göttliche Offenbarung besser verstanden werden kann²⁸. Deswegen versteht man, dass die Kirche von Anfang an die Ehe in den einzelnen Gesellschaftsformen, in denen sie sich entwickelte, zwar aufgriff, sie aber gleichzeitig »reinigete«: Durch die Erlösungstat Jesu Christi ergab sich die neue Transzendenz der Ehe als Institution des Neuen Bundes.

Man kann daher zu Recht von einem Entwicklungsprozess der »Christianisierung« der Ehe sprechen, bei dem einerseits die spezifischen Inhalte der Ehe vom Naturrecht her besser verstanden und andererseits die Erhebung zur Würde des Sakramentes deutlich wurde. In diesem Prozess spielen die biblischen Daten aus dem Buch Genesis sowie die Lehre Jesu Christi und der Apostel eine fundamentale Rolle. So konnte man sogar sagen, dass erst der Prozess der Christianisierung zur rechten Interpretation dieser Texte führte²⁹. Das alles brachte praktische Konsequenzen für das Leben der Menschen mit sich; unterschiedliche Ansichten schälten sich heraus und brachten auch Unsicherheiten mit sich, wie die Ehe zu sehen sei. Aufgrund dessen entstand im ersten Jahrtausend eine unterschiedliche Rezeption über Wesen und Inhalt der Ehe.

Im diesem Prozess des rechten Verständnisses der Ehe fanden unter der Führung des Heiligen Geistes Theologie und kirchliches Lehramt zusammen³⁰. Mit dem systematischen Studium der biblischen Texte, die mit den Überlegungen der Kirchenvä-

²⁷ Über die grundsätzlichen Modelle, mit denen sich die Kirche in den ersten Jahrhunderten konfrontiert sah, insbesondere den römischen und germanischen, vgl. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit* (Paris 1987) 23–42 y 95–97.

²⁸ »Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint« CONCILIIUM VATICANUM I, Dogm. Konst. *Dei Filius*, 2 (COD, 806); vgl. auch CONCILIIUM VATICANUM II, Dogm. Konst. *Dei Verbum*, 6 (COD, 973).

²⁹ »One of the striking features of the medieval theology of marriage is its reliance on a few short texts, whose meaning was the subject of endless reflection. The story of the Christianization of marriage is the story of how churchmen interpreted and applied these pregnant texts«, P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (Leiden 1994).

³⁰ »Das lebendige Lehramt der Kirche und die Theologie haben zwar unterschiedliche Gaben und Aufgaben, aber am Ende das gleiche Ziel: das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren und es damit zum »Licht der Völker« zu machen. Dieser Dienst an der Gemeinschaft der Kirche bringt Theologen und Lehramt in gegenseitige Beziehung. Das letztere legt authentisch die Lehre der Apostel vor und weist, indem es aus der theologischen Arbeit Vorteil zieht, die Einwürfe gegen den Glauben und dessen Verfälschungen zurück. Es legt ferner mit der von Jesus Christus empfangenen Autorität neue Vertiefungen, Verdeutlichungen und Anwendungen der geoffenbarten Lehre vor. Die Theologie gewinnt dagegen auf eine reflexive Weise ein immer tieferes Verständnis des in der Schrift enthaltenen und von der lebendigen Tradition der Kirche unter Führung des Lehramtes getreu überlieferten Wortes Gottes, sucht die Lehre der Offenbarung gegenüber den Ansprüchen der Vernunft zu klären und schenkt ihr schließlich eine organische und systematische Form, *Glaubenskongregation, Instructio de ecclesiali theologi vocatione* (24/05/1990) 21 [original lateinisch in: AAS 82 (1990) 1550–1570].

ter, der Theologen und Kanonisten des zwölften Jahrhunderts in Verbindung gebracht wurden, wurde eine Lehre ausgearbeitet, auf die sich die ersten lehramtlichen Erklärungen zur Ehe stützten. Darauf beziehen sich die beiden folgenden Abschnitte unserer Arbeit, wobei vornehmlich die rechtliche Dimension betrachtet wird; die lehramtliche Reflexion von Trient bezieht sich ebenfalls besonders auf kanonische Texte.

2. Die Unauflöslichkeit der Ehe in der Ausarbeitung der kanonischen Eheinstitution: das *Ius Novum* (1140–1545)

a) Das Dekret des Gratian

Bezüglich des Ehebandes und seines Zustandekommens ist das Dekret des Gratian der entscheidende Ausgangspunkt für kirchenrechtliche und theologische Überlegungen. Von Bedeutung sind einerseits der Zeitpunkt der Abfassung des Dekrets um 1140, aber auch die Entwicklungen bis Ende des ersten Jahrtausends. Aus den Quellen und der Komposition des Dekrets erhellen sich die Gedankengänge des Autors (*mens des Magister*³¹); der vorliegende Artikel konzentriert sich auf die von Trient bearbeiteten Texte bezüglich der Ehescheidung aufgrund eines Ehebruchs.

Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen diente Gratian die Suche nach den unterscheidenden Elementen zwischen natürlicher und der sakramentaler Ehe. Hieraus entstand der von Gratian verwendete Begriff einer gültig geschlossenen Ehe, dem *matrimonium ratum*, für die eine strengere Unauflöslichkeit gelten sollte. Aufgrund dieses Begriffes wird im Gegensatz dazu eine mögliche Auflösung der Ehen unter bestimmten Umständen bejaht, die nicht unter den Begriff des *matrimonium ratum* – so wie ihn Gratian verstanden hat – fallen (die nicht vollzogenen und die bei den unter Nichtchristen zu Gunsten des Glaubens geschlossenen). Im weiteren Verlauf des Dekrets wird die Terminologie präzisiert, indem der Begriff *matrimonium ratum* für die sakramentalen Ehen reserviert wird, die – einmal vollzogen – absolut unauflöslich sind. Diese Entwicklung findet man vornehmlich in der zweiten *Quaestio* der *Causa* 27 und in den beiden ersten *Quaestiones* der *Causa* 28³².

Für Gratian war die Unauflöslichkeit absolut, wenn das Eheband voll zustande gekommen war (also sakramental gültig geschlossen und vollzogen). In *Quaestio* 7 der *Causa* 32 wird diese Sichtweise deutlich. Gratian beschreibt dort die Wirkungen, die ein Ehebruch für das bereits bestehende Eheband bedeutete. Ferner bedachte er Situ-

³¹ Auch wenn neuere Bibliographie kaum vorhanden ist, genügt dafür J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, »Graciano«, in: DGDC IV, 239–246 und ID., »Decreto de Graciano«, *ibid.* II, 954–972. Trotz der Mängel seiner Ausgabe – in der gekennzeichneten Bibliographie werden die Texte von Gratian zitiert durch: *Corpus Iuris Canonici*: Hrsg. E. FRIEDBERG, Bd. 1 (Lipsiae 1879 = Graz 1955).

³² Ausführlich habe ich mich mit der Lehre des Gratian in beiden *Causae*, von ihren Ursprüngen her und ihrer Aktualität, beschäftigt: vgl. in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?«, *Ius Canonicum* 53 (2013) 621–654 e ID. — M. PARMA, »El *favor fidei* y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo«, *Ius Ecclesiae* 26 (2014) 311–333. Vgl. Ebenso J. GAUDEMET, »Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs«, in: ID., *Sociétés et mariage* (Straßburg 1980) 379–391.

ationen, die im Laufe der Ehe auftauchen und das Zusammenleben beeinflussen können (Impotenz oder Geisteskrankheiten)³³. Die Frage des Ehebruchs würde hier ebenfalls relevant werden können.

In der *Quaestio* sieht sich Gratian mit Texten konfrontiert, die anscheinend einer neuen Ehe nach dem Ehebruch zustimmten und in die Kanones 17–24 aufgenommen wurden; von den Konzilsvätern von Trient wurden sie ausdrücklich zitiert.

Wie bewertet Gratian diese Texte? Einmal könnte man die Texte, welche die neue Eheerlaubnis begünstigen (Kanones 17 und 18) als Fälschungen ansehen; sie sind auf jeden Fall den Lehren der Kirchenväter entgegengesetzt. Dabei wird im vorausgesetzten Fall einer *affinitas superveniens* der Tod des vom Inzest betroffenen Ehepartners als erforderlich angesehen, um eine zweite Ehe einzugehen (Kanones 19–24)³⁴. Die Schlussfolgerung der *Quaestio* im letzten *Dictum* bestätigt jedenfalls, dass keine Situation das bestehende Eheband zerbrechen kann. Lösungen können sich nur auf dem Weg der Trennung der Ehepartner auf tun, aber niemals in der Auflösung des Ehebands bestehen³⁵.

In ähnlicher Weise behandelt Gratian in weiteren Abschnitten des Dekrets Meinungen von Autoren, die einer neuen Ehe zustimmten, z. B. im Falle einer Gefangenschaft oder längerer Abwesenheit des Ehemannes. Gratian stimmt einer neuen Ehe nicht zu; er zitiert Leo und Innozenz sowie die Synode von Vermeria. Die Konzilsväter von Trient nehmen sehr wohl zur Kenntnis, dass Gratian diesen Rumpfkanon aufgenommen hat, der ursprünglich ein Zeugnis zu Gunsten einer neuen Eheschließung war³⁶. Die Texte, die eine Scheidung aufgrund der Unwissenheit über ein spezielles Dienstverhältnis einer der Ehegatten autorisierten, werden auf das Kapitel des *error conditionis* reduziert.

Die Gesamtlektüre des Dekrets führt deswegen zur Feststellung, dass das Rechtssystem der Ehe bei Gratian auf dem Kernprinzip der absoluten Unauflöslichkeit einer gültigen und vollzogenen Ehe fußt.

In gleicher Weise verstehen es die Dekretisten, denen wir eine einheitliche Rezeption des Dekrets im Laufe der weiteren Jahrhunderte und die Harmonisierung mit dem darauf folgenden päpstlichen Recht verdanken. Die diesbezüglichen Bemühungen der Kanonisten des 12. / 13. Jahrhunderts fließen in die *Glossa ordinaria* ein³⁷.

³³ Über die Einschätzung, die Gratian dem Einfluss der Geisteskrankheiten entweder bei der Konsensleistung oder bei späterem Auftreten gibt, vgl. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La capacità consensuale sposarsi nella storia del diritto canonico«, in: H. FRANCESCHI - M. A. ORTIZ (cur.), *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095* (Mailand 2013) 87–123, hier 90–94.

³⁴ Vgl. C. 32 q. 7 d. p. c. 18 y 24, auf jeden Fall die Bestätigung des außergewöhnlichen Charakters dieser *affinitas superveniens*.

³⁵ »Ut ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam vinculum coniugale, quod nec ipsa separatione dissolvitur«. C. 32 q. 7 d. p. c. 26.

³⁶ Vgl. C. 34 q. 1 y 2. Der Kanon der Synode von Vermeria (753), so wie er bei Gratian erscheint, findet sich auch im Dekret des Ivo von Chartres und in der ihm zugeschriebenen Panormia, die möglicherweise seine formale Quelle ist. In den vorhergehenden Kollektionen wie das Dekret von Burkhard steht am Schluss auch seine Zustimmung, dass er dem auswandernden Ehemann in seiner neuen Ehe zustimmt.

³⁷ Der einzige Text, der einer Auflösung des Ehebands zuzustimmen schien (aufgrund der Reduktion auf die Sklavenschaft eines oder der beiden Eheleute), c. 29. Q.2 c. 7, findet sich in einer Glosse, interpretiert im Licht des Prinzips der Unauflöslichkeit, vgl. A. ESMEIN, *Le Mariage en droit canonique*, Bd. II (Paris 1935) 93 nt. 3.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch die theologische Synthese von damals. Der hauptsächlichste Unterschied gegenüber Gratian lag im größeren Gewicht, das diese auf den Ehekonsens beim Zustandekommen des Ehebands legte³⁸. Deswegen hatte sie es nicht leicht Argumente dafür zu finden, warum nicht vollzogene Ehen aufgelöst werden konnten.

Das Verdienst der Theologie lag darin, dass sie die Ehe in ihrer sakramentalen Bedeutung herausstellte. Ihr gelang eine differenzierte sakramentale Betrachtung der gültigen sowie der gültigen und vollzogenen Ehe. Ferner wurde durch sie klar, dass der absolute Charakter der Unauflöslichkeit des *matrimonium ratum et consummatum* darin besteht, Zeichen der hypostatischen Union Jesu Christi zu sein (d.h. die Aufnahme der menschlichen Natur durch den Logos)³⁹.

b) Die päpstlichen Interventionen: von Unsicherheiten zur Konsolidierung

Auch wenn das Werk von Gratian unmittelbar sowohl *in scholis* als auch in der päpstlichen Kanzlei aufgenommen wurde, ist es dennoch niemals als offizielle Sammlung promulgiert worden und bewahrte so den Charakter eines privaten Werkes, wobei Entstehung und Inhalt des Dekrets stets Rechnung getragen wurden. So erklärt sich, warum die besondere Harmonisierung der Texte des ersten Jahrtausends durch Gratian nicht universal aufgenommen wurde. Die kirchliche Autorität führte die Texte schließlich auf andere Weise eingeführt.

Die Rezeption des Rechtssystems von Gratian war bezüglich der Bedeutung des Vollzugs der Ehe bei der Entstehung des Ehebands nicht unproblematisch. So wurden Fälle betrachtet, die von der Unauflöslichkeit ausgenommen wurden. In der kanonischen Rechtsgeschichte der Ehe in der Zeit des Werkes von Gratian (ca. 1140) und der Promulgation des *Liber extra* (1234) müssen diese Ausnahmen besonders betrachtet werden, denn in ihnen zeigen sich gewisse Schwankungen in den wesentlichen Aspekten der Ehelehre und der ehelichen Praxis⁴⁰.

Das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe, und zwar der *gültigen und vollzogenen* Ehe, wurde in einigen Dekretalen zur Diskussion gestellt, wobei das be-

³⁸ Esmein skizziert in dem zitierten Buch der vorhergehenden Fußnote den bestehenden Parallelismus zwischen Gratian und Petrus Lombardus in der Frage der Scheidung nach einem Ehebruch. Vgl. *Ibid.*, 88–94.

³⁹ Aber das oben Gesagte darf nicht im Sinn verstanden werden, dass jene Frau, bei der keine Erlaubnis zur Sexualität bestand, nicht die Ehe eingehen sollte; sondern im Sinne des »nicht die Ehe eingehen«, die die ausdrückliche Figur und die volle Einheit Christi mit der Kirche zum Ausdruck bringt. Sie bezeichnet nämlich jene Einheit Christi mit der Kirche, die sich in Liebe verwirklicht, aber nicht jene, die in der Konformität mit der Natur besteht. Deswegen gibt es in jener Einheit der Ehe einen Typ von Einheit zu Christus durch die Liebe, aber nur jener Liebe, durch die die Kirche sich mit Christus in der Liebe vereinigt und nicht jene, durch die die Mitglieder mit dem Haupt sich durch die Menschwerdung vereinigen«, PETRUS LOMBARDUS, IV Sent d 26 cap 6 (IV 660 b), zitiert und übersetzt in: M. AROZTEGI, »San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario IV Sent d 26 cap 26«, *Scripta Theologica* 43 (2011) 265–296, hier 273. Vgl. auch die Bibliographie in Fußnote 18.

⁴⁰ Die Rolle, die traditionellerweise Alexander III. in der Konsolidierung der Ehen zugesprochen wurden, ist vor kurzem mit Recht durch Anne Duggan angezweifelt worden. Vgl. eine unscheinbare Referenz in der Frage bei: ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, »La formación del vínculo«, 639–641.

kannteste wohl das *Laudabilem* (1193) von Coelestin III. gewesen ist. In ihm wurde eine neue Ehe bei dem Ehepartner, der in die Häresie oder Untreue gefallen war, durch die weit ausgelegte Anwendung des Privilegs *in favorem fidei* erlaubt. Das ergibt sich aus dem sakramentalen Charakter der Ehe, dessen Auflösung man betrachtet⁴¹. Der von Gratian festgelegte lehrmäßige Rahmen wurde dadurch zerstört. Allerdings verwarf Innozenz III. mit der Dekretalen *Quanto te magis* (1199) all das wieder, was von Coelestin III. erlaubt wurde⁴².

Die endgültige Konsolidierung des ehelichen Rechtssystems mit dem zentralen Aspekt der Unauflöslichkeit des durch Zustimmung der Getauften und dem späteren Vollzug der Ehe und deren Protokollierung entstandenen Ehebands wird schließlich mit der Promulgation des *Liber extra* realisiert⁴³.

Der breite Rahmen ist bekannt, den Gregor IX. Raimund von Peñafort gewährt hat, eine Sammlung auszuarbeiten, die universal, exklusiv und in keiner Weise widersprüchlich sein sollte⁴⁴. Dieser machte von der großen Freiheit Gebrauch, kürzte diejenigen Abschnitte weg, die aus der unmittelbar davor liegenden Periode eine mögliche Scheidung in den Dekretalen behaupteten und brachte sie so hinsichtlich der Lehre der Unauflöslichkeit zu einer »Konkordanz«⁴⁵.

3. Die lehramtliche Rezeption des Kanon 7 des Konzils von Trient

1. Die Rezeption als historische und theologische Kategorie

Die Rezeption⁴⁶ als historische und theologische Kategorie hat seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine bemerkenswerte Stellung erhalten, vor al-

⁴¹ Der Text wurde später aufgenommen in der so genannten *Secunda compilatio antiqua* (2 Comp. 3.20.2). Vgl. *Quinque Compilationes Antiquae*: Hrsg. de E. FRIEDBERG (Lipsiae 1882 = Graz 1956). Diese Ausgabe enthält komplett nur jene Dekretalen, die sich weder bei Gratian noch im *Liber Extra* finden. Ähnlich gilt dies auch für die Dekretale von Urban III., *De illa vero*, aufgenommen in: 1 Comp. 4.20.5. Über die vorangehenden Kollektionen aus dem *Liber Extra*, vgl. J. SEDANO, »Quinque Compilationes Antiquae«, DGDCVI, 675–680. Für andere Zeugnisse, vgl. ESMEIN, *Le Mariage*, 95–98 und jetzt F. MARTI, »Il favor fidei nello *iusnovum*. Analisi delle fonti normative«, *Ius Ecclesiae* 26 (2014) 359–378.

⁴² Aufgenommen in: 3 Comp. 4. 14. 1.

⁴³ Vgl. M. BERTRAM, »Decretales de Gregorio IX«, DGDC II, 916–923.

⁴⁴ Über die Arbeit des hl. Raimund bezüglich der Dekretalen, vgl. jetzt E. A. RENNO, *The Authoritative Text: Raymond of Penyafort's editing of the Decretals of Gregory IX (1234)* (Columbia University 2011).

⁴⁵ Der Text der Dekretalen von Coelestin III. und Urban III. finden sich in abgekürzter Form, um die Unauflöslichkeit aufzuzeigen, wieder in: X. 3. 33. 1 y X. 4. 19. 6. In der Ausgabe von Friedberg transskribiert man in kursiv den kompletten Inhalt, wodurch man das vom hl. Raimund Extrahierte (normaler Text) und dem unterlassenen (Text kursiv) zu unterscheiden weiß. Vgl. *Corpus Iuris Canonici*: Hrsg. E. FRIEDBERG, Bd. 2 (Lipsiae 1879 = Graz 1955). Zuletzt wird der Text von Innozenz III in: X. 4. 19. 7. kopiert.

⁴⁶ Eine weite Definition des Begriffs könnte sein: »il processo mediante il quale la comunità dei credenti riceve e assume, integrandola nella propria vita di fede, una decisione o una affermazione dell'autorità ecclesiastica«. S. VITELLO, »Ricezione«, in: G. CALABRESE – PH. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia* (Roma 2010) 1198–1202, hier 1199. Eine kritische Prüfung der Bibliographie der Rezeption und einige systematische Vorschläge werden aufgezeigt in: A. ANTÓN, »La recepción en la Iglesia y eclesiología (I)«, *Gregorianum* 77 (1996) 57–96. In allem, was folgt, berufe ich mich auf die methodologischen Prämissen von F. S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storico grafico dal 1965 al 1985* (Turin 2011) 23–51.

lem in der Konzilsgeschichte. Dafür musste sie sich im theologischen Bereich als mögliche Interpretation zugunsten einer »unbedingten Voraussetzung« für die Gültigkeit der lehramtlichen Akte überwinden, so wie es die Lehre der Konziliarismus in ihren verschiedenen Ausführungen vorgeschlagen hat, was allerdings das I. Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Definition über die Unfehlbarkeit des Papstes verurteilte⁴⁷.

Der Nutzen dieses Begriffs für historische Studien steht außerhalb jeder Diskussion. Er hat große Bedeutung für das Leben in der kirchlichen Gemeinschaft. Die Identifikation von mit ihm in Zusammenhang stehenden Elementen und deren Abgrenzung untereinander ist nur im Rückgriff auf Philosophie und Theologie möglich.

Dabei ist die enge Beziehung zwischen Interpretation und Rezeption bedeutsam, welche beim Studium der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils deutlich wird. Die Rezeption war zum großen Teil von der Interpretation abhängig, die man ihr geben wollte. Deswegen ist die korrekte Hermeneutik der Konzilstexte der beste Weg einer fruchtbaren Rezeption, wie Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. klar aufzeigte.

Die Handlungsträger der Rezeption (und der Interpretation) sind ebenfalls zu bedenken. Einmal ist damit die ganze kirchliche Gemeinschaft gemeint, dann auch Einzelne, die nicht alle das gleiche theologische Verständnis besitzen. Der Nachfolger Petri⁴⁸ hat unter ihnen eine entscheidende Bedeutung⁴⁹. Das päpstliche Lehramt ist für die Rezeption letztverantwortlich, interpretiert die Inhalte und zeigt einen sicheren Weg für die kirchliche Gemeinschaft auf.

⁴⁷ »(...) ideoque eius modi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensus ecclesiae et irreformabiles esse«. CONCILIIUM VATICANUM I, Dogm. Konst. I *De ecclesia Christi*, Kap. IV (COD, 816). Über den genauen Sinn dieser Behauptung vgl. Jetzt R. POLANCO F., »Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II«, *Teología y Vida* 54 (2013) 205–231, hier 215–216.

⁴⁸ Die Bedeutung der Rezeption von Seiten der Päpste zeigt sich auf evidente Weise in der Konzilsgeschichte und vor allem in der Beziehung mit der Anerkennung seiner Ökumene. vgl. J. GROHE, »Concilio ecumenico«, in: *Dizionario di Ecclesiologia*, 333–338; auch H. J. SIEBEN, »Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend«, *Annuario Historiae Conciliorum* 40 (2008) 7–46. Der juristische Charakter dieses Aktes der Rezeption unterscheidet sich von der Rezeption im weitesten Sinne, worauf sich dieser Abschnitt bezieht. Diese Rezeption im weiteren Sinn verhindert, dass ihr ein juristischer Akt zugeschrieben wird. Der Rolle des Nachfolgers des Petrus hat man mit einer dem Rest der handelnden Personen verschiedene Qualität zugemessen. Vgl. in diesem Sinn die ersten Zeugnisse der Theologie über den römischen Primat in: K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990) 19–30. Zuletzt darf man die juristischen Konsequenzen nicht vergessen, die das gewöhnliche Lehramt innehat, auch dann, wenn man sie nicht in der kanonischen Sprache formuliert. Vgl. S. JOHANNES PAUL II., *Discurso a la Rota Romana* (29/01/2005) 6, ausdrücklich zitiert von BENEDIKT XVI., *Discurso a la Rota Romana* (26/01/2008) 8.

⁴⁹ »Un'interpretazione autentica dei testi conciliari può essere fatta soltanto dallo stesso magistero della Chiesa. Perciò nel lavoro teologico d'interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrano presentare difficoltà, è innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi. Comunque, rimangono legittimi spazi di libertà teologica per spiegare in un modo o in un altro la non contraddizione con la tradizione di alcune formulazioni presenti nei testi conciliari e, perciò, di spiegare il significato stesso di alcune espressioni contenute in que I passi«. F. OCÁRIZ, »Sull'adesione al Concilio Vaticano II«, *L'Osservatore Romano* (2.12.2011) 6.

Für die genaue theologische Bestimmung der Inhalte der Konzilsaussagen⁵⁰ ist die unmittelbare Zeit nach seinem Abschluss von besonderem Interesse⁵¹, und zwar durch die Mittel, die man ausgewählt hat, um eine genaue Interpretation all dessen zu garantieren, was auf der Konzilsversammlung festgelegt wurde⁵². Zentral dafür ist nach meiner Auffassung die Zeit zwischen 1650 und 1660. In dieser Dekade sind historische Studien über das Tridentinum veröffentlicht worden, die einen entscheidenden Einfluss in seiner späteren Rezeption besaßen⁵³. Konkret durchbrechen sie die theologische und kanonistische Einheitlichkeit in der Betrachtung der dogmatischen Reichweite der Unauflöslichkeit⁵⁴. Dieser Bruch hatte aber keinen Einfluss auf die lehramtlichen Aussagen; im Gegenteil, die Rezeption von Trient ist durch eine absolute Kontinuität gekennzeichnet⁵⁵.

Die erste lehramtliche Rezeption des Kanon 7

Das Thema, das ich in diesem Abschnitt angehen möchte, kann durch die Analyse von vier Fragen beantwortet werden:

Die erste ist der Inhalt des Glaubensbekenntnisses – *professio fidei* – von Pius V.: ob dessen Inhalt nämlich als eine aktualisierte Formulierung des Glaubens der Kirche nach der Konzilsversammlung betrachtet werden kann. Die zweite ist die Frage nach der weiteren Entwicklung der Glaubensbekenntnisse im darauf folgenden Jahrhun-

⁵⁰ »Niemand außer der *Schola Theologorum* ist kompetent, um die Aussagekraft der päpstlichen und synodalen Verlautbarungen zu bestimmen; außerdem ist seine genaue Interpretation eine Sache der Zeit« BTO. J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk* (Madrid 1996) 30.

⁵¹ Die Unterscheidung zwischen einer *Frührezeption* und einer *Vollrezeption* wurde von Wieacker geprägt. Die erste wurde mit einer Periode des Verarbeitens bezeichnet. Vgl. die Referenz in: VENUTO, *La recezione*, 26–27. Eine ausgearbeitete Betrachtung der historischen und theologischen Fragen, die man vor Augen haben muss, zur Zeit der Etablierung einer Periode, vgl. in: G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Paris 1993) 71–114.

⁵² Über die von Pius V. getroffenen Maßnahmen, um die wörtliche Anwendung von Trient zu garantieren, vgl. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa* (Bologna 2011) 177 y 182. Deswegen sind die ausdrücklichen Vorsichtsmaßnahmen von J. Ratzinger über die ersten Jahre nach dem Konzil, die ihn sogar 1975 erklären ließen, dass die wirkliche Rezeption noch am Anfang stünde (siehe die Referenzen in: ROUTHIER, *La réception*, 78 und Note 34) nicht auf diesem Fall anwendbar. So berühren die verschiedenen Anfänge der Rezeption von Trient in den verschiedenen Ländern, durch die Frage des *exsequatur regio* nicht den Gegenstand dieser Untersuchung, die sich auf die Rezeption des Lehramtes konzentriert.

⁵³ So betrachtet es Metz in: *Istoria del Concilio di Trento* de Pietro Sforza Pallavicino in 1656–1657: »il donna lieu à réflexion aux théologiens et aux canonistes au sujet de la valeur dogmatique du canon du concile de Trente relatif à l'indissolubilité. En fait, il divisa les esprits: le caractère dogmatique admis pratiquement sans contestation jusque-là fut mis en question«. R. METZ, »Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II (1564–1959)«, *Revue de Droit Canonique* 38 (1988) 100–133, hier 112–113.

⁵⁴ Eine Analyse der abweichenden Positionen bei den verschiedenen Autoren in der unmittelbar darauf folgenden Zeit, vgl. in: BRESSAN, *Il canone*, 255–284.

⁵⁵ Eine Zusammenstellung der päpstlichen Dokumente in diesem Sinn findet sich bei METZ, »Dissolubilité«, 104–110. Vielleicht ist das bezeichnende Dokument dieser Kontinuität vielmehr als die in Betracht genommene Periode von Pius XI.: »Hier ist auch die feierliche Entscheidung des Trienter Konzils ins Gedächtnis zurufen, das unter Strafe des Bannes (dies Lehren) verwarf... Wenn aber die Kirche nicht geirrt hat und nicht irrt, indem sie dies lehrte und lehrt, und wenn es darum sicher ist, dass das Eheband nicht einmal wegen Ehebruchs gelöst werden kann, dann ist es offenkundig, dass die übrigen schwächeren Gründe, die man zugunsten der Ehescheidung vorzubringen pflegt, noch viel weniger Beweiskraft haben und übergangen werden können.« Pius XI., *Enz. Casticommubii* (31/12/1930) 33.

dert. Die dritte Frage ist die der verschiedenen durch die Päpste herausgearbeiteten Handhabungen zur Ehepraxis der Ostkirchen sowie, etwas genereller, sowohl der Interpretationen durch einzelne römische Kongregationen als auch der kurialen Praxis bezüglich der vom Konzil verabschiedeten Kanones. Zuletzt bleibt noch als vierte Frage die Darstellung des Ehesakraments, wie es im Römischen Katechismus an die Pfarrer durch Pius V. erfolgt ist. All diese Annäherungen können global im Studium der Rezeption von Seiten der höchsten Autorität der Kirche und mit ihnen als Ausübung ihrer lehramtlichen Funktion mit betrachtet werden. Für die kurze Darstellung werden wir einerseits kontextual auf die orientalische Kirchenpraxis und deren Problematik eingehen und andererseits die Glaubensvermittlung skizzieren.

a) die Kirche von Trient und die Praxis der Ostkirchen

Der Misserfolg der Einheit von Florenz unterbrach nicht alle Kontakte zwischen der katholischen und den orientalischen Kirchen, mit denen, wenn auch nicht eine totale Wiederherstellung der Einheit, so doch zumindest eine partielle Wiedervereinigung zustande kam. So entstanden einzelne orientalische Kirchen, die die Gemeinschaft mit Rom durch die Annahme einzelner »Einheitsformeln« wiedererlangt haben. Besagte Einheit forderte immer dazu auf, den Glauben der katholischen Kirche zu bekennen, so wie er war und so wie er formuliert dargestellt wurde, auch wenn man die eigenen Riten und Traditionen rein disziplinärer Art bewahren konnte.

Am Anfang hielt man sich für die *professio fidei* an die »Grundformel der Einheit«, d.h. den von Pius IV. benutzten Text am Ende des Konzils von Trient. Dieser wiederum wies nur auf die Ehe mit ihrem sakramentalen Charakter als siebtes Sakrament des neuen Bundes als einzige Referenz zur Ehe hin⁵⁶, um dann all das als Glaubensbekenntnis hinzuzufügen, was vom Tridentinum gelehrt wurde. Diese zusammengefasste Lehre über die Ehe dauerte in den ersten Glaubensbekenntnissen fort, um ausdrücklich die verschiedenen Formen der Einheit festzulegen⁵⁷. Der Grundtenor war dem der Eidesformel von Pius IV. sehr ähnlich.

Einen dennoch bemerkenswerten Wechsel geschah im Pontifikat von Urban VIII., der im Jahr 1633 die Abfassung einer neuen, kürzeren Formulierung des Glaubenseingefordert hat. Auf überraschender Weise hat die angestrebte Verkürzung nicht geschadet, sondern bewirkte gerade die Weiterentwicklung des Kapitels über das Sakrament der Ehe. Jetzt wurde nicht nur der Glaube an die Sakramentalität verlangt, sondern auch an die absolute Unauflöslichkeit, einschließlich der Fälle des Ehebruchs und der Häresie und allgemein der anderen Wesenseigenschaften⁵⁸. In den Randbemerkungen schloss man die Konzilien von Florenz und von Trient mit ein.

⁵⁶ »Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis: ...«; und am Ende: »cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac precipue a sacrosancta Tridentina Synodo, tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profiteor« in: H. DENZINGER - P. HÜNERMANN *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999) 1864 y 1869.

⁵⁷ Vgl. über sie alle, BRESSAN, *Il divorzio*, 127–141.

⁵⁸ »Item Sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim, aut alias causas inter coniuges thori et cohabitationis separatio fieri potest, non tamen illi aliud matrimonium contrahere fas esse«. a.a.O, in: *Ibid.*, 143 mit einer Modifikation, vgl. Nr. 73.

Die Ausdrücklichkeit der Ehelehre scheint dabei vollständig begründet sowohl durch die Zeugnisse von Missionaren bezüglich der von Seiten der orientalischen Kirchen verbreiteten Praxis einer Wiederheirat trotz Scheidung als auch durch die in Rom applizierte Praxis, auf keine Weise und in keinem Fall die Scheidung zu tolerieren.

Diese Praxis findet sich veröffentlicht in der Instruktion *Sanctissimus* von Papst Clemens VIII. aus dem Jahr 1595 wieder. Sie richtet sich an die italienischen Bischöfe, die man unter anderem darum bat, dass sie die Scheidung bei den griechischen Gläubigen nicht weiter duldeten und die nachfolgenden Eheschließungen für ungültig erklären. Die dafür angegebene Begründung war nichts anderes als die Anwendung der Lehre des Konzils von Trient⁵⁹.

Zuletzt zeigt die Praxis sowohl der für die orientalischen Kirchen zuständige Kongregation *Propaganda fide* als auch anderer Kongregationen (Heiliges Offizium, Konzilskongregation) deutlich die Unzulässigkeit einer aus welchem Grund auch immer neuen Eheschließung nach der Trennung⁶⁰.

Die vom Lehramt durch die Rezeption eingeschlagene Richtung könnte dennoch bedingt sein durch den Perspektivenwechsel in den Beziehungen zu den orientalischen Kirchen⁶¹. Durch eine Reihe von historischen Entwicklungen, die man mit aller Vorsicht Prozesse der »Konfessionalisierung« nennen könnte, unterschied die katholische Kirche immer weniger zwischen einer lehrmäßigen Einheit und einer disziplinären Verschiedenheit. Die teilweise Latinisierung der orientalischen Liturgie ist ein guter Hinweis dafür.

Dennoch scheint mir das nicht die beste Erklärung für die Rezeption der Lehre des Konzils von Trient zu sein. Vielmehr erscheint mir, dass gerade die geringe Bedeutung einer Sensibilität im Umgang mit den orientalischen Kirchen erlaubte, alles wörtlich anzuwenden, was das Konzil von Trient als Lehrfrage mit praktischen Konsequenzen betrachtete: die absolute Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe. In diesem Fall nämlich stehen wir nicht vor einem Mangel an Feinfühligkeit be-

⁵⁹ »Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quo vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si quia de facto processerunt, nulla, et irritadeclarent«. CLEMENS VIII., Instr. *Sanctissimus* (31/08/1595), in: P. GASPARRI - I. SERÉDI (eds.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Bd. 1 (Tipografia Vaticana, Roma 1926) 343–346, hier 345.

⁶⁰ Eine Darstellung mit entsprechenden Kommentaren in: BRESSAN, *Il divorzio*, 159–196. Die Interpretationen der S. C. des Konzils, einziges kompetentes Organ für solch eine Aufgabe bezüglich der Dokumente des Konzils von Trient, sind wiedergegeben in: *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, monumentales Werk, angefangen von Prospero Lambertini (zukünftiger Benedikt XIV.) im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. Über dieses Werk vgl. J. BOSCH CARRERA, »La Sagrada Congregación del Concilio y el *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*«, in: *Cuadernos Doctorales* 19 (2002) 15–79. eine Zusammenfassung von großer Bedeutung durch seine weit verbreiteten Gebrauch sind die *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesauro*: Hrsg. J. DE ANDREA (Nápoles 1859). Bezüglich des Kanon 7 über die Ehe sind auch einige Resolutionen über die Trennung (nicht Auflösung) aufgrund der Profefß von Gelübden (S. 289–290) bezeichnend, wenn man die übergroße, wiedergegebene Praxis der Auflösung gültiger und nicht vollzogener Ehe und die Anwendung des Privilegs *in favorem fidei* vor Augen hat (S. 280–289).

⁶¹ Vgl. PERI, *Orientalis varietas*, 111–141.

züglich der praktischen Konsequenzen, sondern vor einer Entscheidung, die notwendigen Inhalte für eine Einheit im Glauben auf dem Fundament der Wahrheit zu erreichen. Ich meine, dass diese Interpretation später sein Fundament in der konkreten Ausarbeitung von authentischen Texten für die Anwendung des Konzils von Trient findet.

b) Der römische Katechismus

Das Konzil von Trient hat durch seinen Reformcharakter eine besondere Bedeutung für die angemessene Bildung der Christen, Priester und Laien. Deswegen hat man von Anfang auf der ersten Sitzungsperiode des Konzils die Notwendigkeit gesehen, Hilfsmittel auszuarbeiten, die den Wunsch eines gut gebildeten christlichen Volkes praktisch möglich machen sollte. Entscheidende Frucht dieses Wunsches ist der *Katechismus Romanus* für die Pfarrer, veröffentlicht von Pius V. im Jahr 1566⁶².

Der Katechismus widmet dem Sakrament der Ehe das achte Kapitel des zweiten Teils, aufgeteilt in 34 Fragen. Für unser Studium sind einige Charakteristika seiner Ausführungen hilfreich.

An erster Stelle folgt er mit strikter Abhängigkeit der traditionellen Interpretation der biblischen Texte. So begründet das Buch Genesis den naturgegebenen Charakter der Ehe und seiner wesentlichen Eigenschaften. Unter diesen wird die Unauflöslichkeit der Ehe durch die Lehre Christi und im Fall der sakramentale Ehe besonders durch die Lehre des Paulus in seinem Brief an die Epheser verstärkt.

Hier finden wir die gleichen Eigenschaften der Naturehe sowie die der sakramental geschlossenen Ehe. Tatsächlich erlaubt die Menschwerdung Jesu Christi die wahrhaftige Ehe zu erkennen, die in den verschiedenen Modellen der Kulturen verdunkelt und auch im Alten Bund aufgrund der Herzenshärte des Menschen verschwommen war. Die Beziehung zwischen der Ehe als eine Einrichtung der Schöpfung und der durch Christus zum Sakrament erhobenen Ehe kann zugunsten einer intensiven Betrachtung seiner Wesenseigenschaften zusammen mit der spezifischen sakramentalen Gnade als Vervollkommnung interpretiert werden.

Wenn der Katechismus sich auf die Unauflöslichkeit bezieht, zitiert er ausdrücklich das Konzil von Trient⁶³ und nutzt dafür zwei prinzipielle Begründungen: das Verbot der Polygamie (der extensiven Polygamie der noch lebenden Ehegatten) und die Bedeutung der Einheit Christi mit der Kirche, die dem Sakrament eigen ist⁶⁴. In Bezug

⁶² Für die Genese, die Quellen und die Texttradition, vgl. P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona 1982). Die Ausgaben, die ich benutze ist: *Catecismo según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pio V*: ed. latina der S. C. DE PROPAGANDA FIDE (Roma 1886), Übersetzung und Fußnoten von A. MACHUCA DíEZ (Madrid 1972) (= *Catecismo romano*). In den Fußnoten werde ich das zitieren, was sich auf die Scheidung bezieht. Für den Rest sei auf die Textlektüre der Seiten 353–372 verwiesen.

⁶³ »Gott hat aber die Ehe nicht nur eingesetzt, sondern, wie die heilige Synode von Trient erklärt, ihr auch einen ewigen und unauflöselichen Knoten beigefügt; denn der Erlöser sagt: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen«, dt. Ausgabe, *Der römische Katechismus*, (Kirchen/Sieg 1972) II. 8. 11. (S. 254).

⁶⁴ Vgl. *Catecismo romano* II. 8. 19. (S. 258–259) und II. 8. 25 (S. 261).

auf das erste Argument wird folgerichtig die Scheidung aufgrund eines Ehebruchs explizit ausgeschlossen⁶⁵.

Zuletzt macht der Katechismus sich zum Echo einer eventuellen Kritik wegen der Schwierigkeiten, die ein solch geführtes Leben (keine weitere Eheschließung) in sich bergen kann, und bemüht sich, die Vorteile für das eigene Leben aufzuzeigen, wenn die Eheleute das eigene Leben in Einheit mit der Lehre der Kirche gestalten.

Schlussfolgerung

Es ist der Wunsch jedes Historikers, seine Arbeit nicht nur im Licht des Bildes von Penelope, sondern auch in dem von Theseus und Minotaurus zu erklären: Mit seiner Untersuchungen sucht er einen entsprechenden Weg durch das Labyrinth der vergangenen Ereignisse zu finden, um zumindest etwas besser jene Fragen zu verstehen, wenn nicht sogar definitiv zu klären, die uns in der Gegenwart berühren.

Das hier vorgelegte Studium beleuchtet die Lehren des Konzils von Trient bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe, wobei sein lehramtlicher Sinn und die Kontinuität mit der vorausgehenden Reflexion betrachtet wurden. Das wurde vor allem im Rahmen der Festlegung des Ehebands und seiner sakramentalen Bedeutung getan, in dem Sinne, dass dem Eheband eine absolute Unauflöslichkeit zugemessen wurde. Deswegen konnte kein auftretender Umstand, so schwer er auch sein sollte, nach dem Zustandekommen des sakramentalen Ehebands die Eigenschaft der Unauflöslichkeit beeinträchtigen.

Die Präzisierung der Ehelehre vollzog sich prinzipiell durch die Reflexion über das Spezifische der sakramentalen Ehe im Verhältnis zur Ehe als Institution der Schöpfung, und durch die Rolle des Vollzugs der Ehe bei der Entstehung des ehelichen Bandes. Die Differenz zwischen beiden Ehen verstand man (auch wenn nicht alleine) in der Stärkung der Unauflöslichkeit und in der Festlegung der Fundamente des Privilegs in *favorem fidei*. Bezüglich dessen, was sich auf die Entstehung des Ehebands bezieht, hinderte die reine Bestätigung des Konsensualismus nicht die Betrachtung einiger juristischer Wirkungen des Ehevollzugs. Auf diese Weise konnte man die Praxis der Auflösung der gültigen und nicht vollzogenen Ehen rechtfertigen. Eine vollständige Festlegung der Ehelehre der Kirche kann man mit der Veröffentlichung des *Liber extra* von Gregor IX. auf das Jahr 1234 datieren.

Von allen Aspekten, die die traditionelle Lehre beinhaltet, hat man auf dem Konzil von Trient die absolute Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe nur in einigen Fällen zur Diskussion gestellt (tatsächlich fast exklusiv für den Fall des Ehebruchs). Den ursprünglichen Grund dafür findet man im entsprechenden Vorwurf durch die protestantischen Reformatoren, zu dem man später die unterschiedliche Praxis diesbezüglich von Seiten der orientalischen Kirchen hinzufügen kann, dessen kurze Wiedervereinigung nach dem Konzil von Florenz in einigen wenigen weiterhin zu katholi-

⁶⁵ Vgl. *ibid.* II. 8. 19. (S. 258–259). *Ibid.* II. 8. 20. (S. 365): »Es kann also offenbar das Eheband durch nichts als durch den Tod zerrissen werden.«

schen Ländern gehörenden Territorien schlecht und recht überleben konnte. Die Lehre der Kirche hinsichtlich des Privilegs *in favorem fidei* unter Auflösungen der gültigen und vollzogenen Ehen war nicht das Objekt einer besonderen Reflexion von Seiten des Tridentinums, das sich damit begnügte, die vorhergehende Lehre aufzugreifen. Wohl hat es dagegen mit aller Kraft die Legitimität der Auflösung der nur gültigen, aber nicht vollzogenen Ehe durch die Ablegung der feierlicher Gelübde bei der Profess bestätigt und gestärkt.

Im Laufe der Diskussion zeigten sich sowohl die Schwierigkeiten der biblischen Texte als auch die verschiedenen Annäherungen der Kirchenväter sowie vor allem disziplinären Aspekte. Auch Klugheitsgründe führten zu einer sorgsam Formulierung der Lehre der Kirche.

Die konkrete Formulierung des Kanon 7 ist daher sehr genau ausgedrückt. Sie bestätigt die Lösung, die bereits im Mittelalter eine Synthese der schwierigen Textvorlagen bedeutete, und fügte sich in die übrigen Aussagen von Trient ein. Mit der ausdrücklichen Referenz zum biblischen Fundament seiner Lehre hatte das Konzil auf indirekte Weise eine Bestätigung der kirchlichen Interpretation des schwierigen biblischen Textes zu Gunsten der Unauflöslichkeit verabschiedet.

Der lehramtliche Charakter des Kanon 7 erklärt seine Rezeption. Konkret ging es um die Einschließung der Unauflöslichkeit der Ehe im absoluten Sinne in einer *professio fidei* und einer Fortsetzung in der Folgezeit und ohne Ausnahme, dass eine entgegengesetzte Praxis der orientalischen Kirchen in Gemeinschaft mit Rom nicht gestattet wird. Damit zeigt die Untersuchung die Schwierigkeiten jeder Hypothese in der Zukunft auf, wollte sie bei der Suche von historischen Vorgängern die Klarheit der Lehre über einen gewissen Aspekt des christlichen Lebens und eine entgegenstehende Praxis zu kombinieren versuchen.

Zuletzt drückt sich die größere lehrmäßige Klarheit bezüglich der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe als eine in seiner Qualifizierung als Wahrheit *de fide tenenda* aus. Es handelt sich um eine Qualifizierung, die die Reife der vernunftmäßigen Einsicht des Glaubens bezüglich dieser Wahrheit zeigt, auch als Frucht eines Prozesses, der hier dargestellt wurde. So erscheint die Unauflöslichkeit der Ehe als ein integrierender Bestandteil eines »Evangeliums der Familie« und mit seiner angemessenen Präsentation bedeutet sie ein hoffnungsvoller Ausgangspunkt, damit unsere jetzige Generation die Herausforderung entsprechend angehen kann.

Das sittliche Handeln der »Imago Trinitatis«¹

The moral acting of the »Imago Trinitatis«

Von Osanna Rickmann* (Sr. M. Benedikta OP), Regensburg

Zusammenfassung / Abstract

Thomas von Aquin benutzt in seiner Anthropologie und Moraltheologie verschiedene trinitätstheologische Begriffe, darunter auch »Hervorgang des Wortes« und »Hervorgang der Liebe«. In Gott sind diese beiden immanenten Hervorgänge (immanente Akte) die sinn- und formgebende Ursache (»causa et ratio«) seines Handelns »ad extra«. In seiner Moraltheologie geht der Aquinate davon aus, dass der subjektimmanente Ursprung jeder sittlichen Handlung in zwei immanenten Hervorgängen liegt. Man kann diese Analogie ausweiten und im »Imago Trinitatis« eine Ähnlichkeit sowohl mit dem trinitarischen Handeln »ad extra«, als auch mit der sogenannten »immanenten« Trinität annehmen. Die Gnade gestaltet die immanenten Hervorgänge des Wortes und der Liebe neu nach dem Vorbild der immanenten Hervorgänge in Gott, und befähigt die menschliche Person dadurch, im Einklang mit Gottes eigenen Handlungsprinzipien zu handeln. In diesem Handeln (»meritus«) wirkt die menschliche Person aktiv mit an der Neuschöpfung ihrer selbst durch die Kraft der ewigen Wahrheit des Wortes Gottes.

In anthropology as well as in moral theology, Aquinas uses certain technical terms from trinitarian theology, such as »procession of the word« and »procession of love«. In God, these two immanent processions are cause and reason His acting »ad extra". In moral theology, Aquinas holds that two immanent processions in the agent give origin to each human act. One could extend this analogy and identify in the Image of the Trinity both a similarity to the Trinity acting »ad extra«, and to the so-called »immanent« Trinity. By grace, the »procession of the word« and the »procession of love« are transformed into a proper similarity of divine immanent processions, and this enables the human person to act in accordance with God's own principles of acting »ad extra«. By this way of acting (»meritus«), the human person cooperates actively in the re-creation of herself, through the power of the eternal truth of the divine Word.

»Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.«² Ganz ähnlich wie Benedikt XVI. weist auch Thomas der Ethik ihren Platz zu. Das sittliche Handeln ist nicht das Wichtigste am christlichen Leben. In der Lehre von der trinitarischen Gottebenbildlichkeit wird dies besonders deutlich: Nicht die sittliche Hand-

* Sr. Dr. theol. Benedikta ist Dominikanerin im Dominikanerkonvent in Regensburg.

¹ Dieser Artikel versteht sich als Fortsetzung von RICKMANN, O., »Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen. Ein neuer Zugang zum Thema »Gnade und Freiheit«; in der letzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*.

² BENEDIKT XVI., Enzyklika »*Deus Caritas est*«, 25. Dez 2005, n. 1.

lungsfreiheit (das »liberum arbitrium«) ist das, was den Menschen zu der Imago Trinitatis macht, sondern die auf Gott bezogene Freiheit.³

Im Rahmen einer kreativen Thomasexegese könnte man aber sagen, dass in der Imago so etwas wie eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Immanenz und mit Gottes Handeln »ad extra« vorliegt. Der Rückgriff auf die Trinitätstheologie ist jedenfalls nützlich, um die Struktur der Imago zu erklären: Wie verhält sich die sittliche Handlungsfreiheit zur kontemplativen Dimension der Imago; wo sind Gnade und Freiheit im sittlichen Handeln anzusiedeln, und wie kann die Imago zugleich zu Gott und zur Welt in Beziehung stehen?

Die Imago ist wesentlich Abbild der göttlichen Immanenz. In diesem Artikel wird davon ausgegangen, dass die gnadenhaft vollendete Ähnlichkeit mit der göttlichen Immanenz auch die vollumfängliche Freiheit der Imago enthält, nämlich Eigenaktivität als Abbild der innergöttlichen Hervorgänge, wobei die Ausübung dieser Eigenaktivität gnadenhaft an die innergöttlichen Beziehungsweisen des Sohnes und des Heiligen Geistes angepasst ist.⁴ Mit dieser Freiheit steht der Mensch in Beziehung zu Gott und zu allem anderen. Das sittliche Handeln ist eine sekundäre und doch unabdingbare Erscheinungsweise der Imago. Das »liberum arbitrium«, das ontologisch als Grundlage des sittlichen Handelns dient, ist im Vergleich zum Abbild der göttlichen Immanenz sekundär, besteht aber aus denselben Seelenpotenzen, nämlich aus Verstand und Wille. Es unterscheidet sich nur durch den Objektbezug dieser beiden Potenzen. Verstand und Wille üben bezüglich eines besonderen Objekts, nämlich der Taten des Menschen, die Verfügungsgewalt aus, die man traditionellerweise eben als »liberum arbitrium« bezeichnet.⁵ Anders gesagt: Das »liberum arbitrium« ist eine Fähigkeit, die die Imago der »immanenten« Trinität in Bezug auf seine eigenen Werke ausübt.⁶ Es ist Beziehung der Imago zu den »operabilia humana«, den Dingen, die der Mensch tun kann. Die eigentliche, wesentliche Imago geht dem »liberum arbitrium« voraus, begleitet sie und folgt ihm.⁷ Die Imago ist immer mehr als das »liberum arbitrium«, die Person mehr als ihr Handeln. Die »operabilia humana« kommen und gehen⁸, Gott

³ »Quae ad liberum arbitrium pertinent, etiam ad voluntatem pertinent quae est pars imaginis.« *Responsio ad Fr. Johannem Vercellensem*, q. 107. »Homo inquantum homo, est imago Dei.« *Super Psal.* 4, n. 2. Als eigentliches Imago nimmt Thomas die auf Gott bezogenen Seelenpotenzen an, vgl. *STh I-II*, 3, 5; *1 Sent.* d. 3, q. 3, art. 1; KRÄMER, K., *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg [u.a.] 2000, 91; RICKMANN, O., *La struttura trinitaria della morale di S. Tommaso*, Vaduz 2005, 85–91.

⁴ Vgl. RICKMANN, »Die menschliche Gottesbeziehung«, in der letzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*.

⁵ Siehe *STh I*, 83, 3–4; BAUER, E. J., »Das Personverständnis nach Thomas v. Aquin, dargestellt am Problem von intellectus und ratio«, in: Neidl, W. M. / Hartl F. (Hrsg.), *Person und Funktion*, Regensburg 1998, 121–146; 135.

⁶ »Liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur.« *2 Sent.* d. 24, q. 1, a. 2 sol. Im Anschluss an Petrus Lombardus nennt Thomas das »liberum arbitrium« auch »facultas voluntatis et rationis« (vgl. *STh I*, 83, 2 arg 2; *STh I-II*, 1, 2). Es ist eine Fähigkeit, die aus Wille und Verstand resultiert, ohne diese beiden jedoch vollständig auszuschöpfen. Denn sie bezieht sich nur auf die Taten, die unter die »electio« fallen, und die Thomas auch als Weg zum Ziel (»ea quae sunt ad finem«) bezeichnet, vgl. *STh I*, 83; *STh II-I*, 13, 3; *STh II-II*, 24, 1 ad 3; *Verit.* 24, 12.

⁷ Falls sich das eigentliche Imago im Stand der Gnade befindet, haben wir hier eine anthropologische Formulierung der Lehre von der zuvorkommenden, begleitenden und nachfolgenden Gnade.

⁸ Sie sind kontingent, vgl. *STh I*, 83, 1.

bleibt. Daher kann nur die auf Gott bezogene Imago den Menschen dauerhaft als Imago konstituieren. Die durch die Gnade geschenkte Freiheit dieser auf Gott bezogenen Imago ist wesentlich mehr als das »liberum arbitrium«; die guten Werke der Erlösten offenbaren die persönliche Güte und Wahrheit, die Gott in ihnen gewirkt hat zur Verherrlichung seiner ewigen Liebe und Wahrheit. Und doch darf man das Sittliche nicht in den Bereich des völlig sekundären und letztendlich Beliebigen abschieben: Wer seine Ebenbildlichkeit mit der »immanenten« Trinität authentisch leben will, muss sein Handeln im Einklang mit Gott vollziehen. Man kann nicht »ad extra« Dinge tun, die nicht gut sind, und gleichzeitig innerlich in Wahrheit und Liebe auf Gott ausgerichtet sein.

1. Immanente Hervorgänge als Ursache des Wirkens »ad extra«

Eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Schöpfer ist überall dort gegeben, wo ein Geschöpf zu guten Veränderungen in der geschöpflichen Welt beiträgt.⁹ Beim sittlichen Handeln geschieht dies auf besondere Weise, nämlich durch eine freie, von Vernunft und Willen getragene Entscheidung. Thomas schreibt das »liberum arbitrium« sowohl Gott als auch dem Menschen zu, wobei die Ähnlichkeit darin besteht, dass auch der Mensch »Ursprung« und »Herr« seiner Taten ist, und der Mensch dabei explizit als Abbild Gottes.¹⁰

Man kann hier noch einen Schritt weiter gehen. Sowohl in Gott als auch im Menschen bezeichnet Thomas die immanenten Hervorgänge als »causa et ratio« des Wirkens nach aussen.¹¹ Zwei immanente Bewegungen werden zum Ursprung einer Wir-

⁹ »Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est alius causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem.« *STh I*, 103, 4 c. Siehe auch *III CG*, cp 21; cp 65; cp 75; *De divin. Nom.* 4, 1 (MAR n. 280).

¹⁰ »Imitatur autem deum liberum arbitrium, in quantum est primum principium suorum operum non potens cogi.« *I Sent.* d. 3, q. 3, art. 1 ad 2. »Homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium.« *IV Sent.* d. 15, q. 1, art. 2 ad 2. Siehe auch *STh I*, 19, 10; *STh I-II*, Prolog; *ICG*, cp 88 und 93. Derselbe Gedanke findet sich etwas freier formuliert im Psalmenkommentar: »Mala opera dicuntur filii malorum, sicut bona opera filii bonorum.« *Super Psal.* 16, n. 5.

¹¹ »Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit, in IX Met [8, 8, 9: BK 1050a]: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exterioriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constuitur, ut calefacere, secare et aedificare. Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum: Quod quidem in rebus humanis manifeste apparet: consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis.« *II CG*, cp 1. »Processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, [...]. Processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut in quantum est ratio exeundi a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, [...]. Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime coniungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 sol. Siehe auch *In I Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1; *STh I*, 45, 6; SCHMIDBAUR, H. C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995, 35f; 488–497; 641f; EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995; 392f; 524; 529–557; SCHEFFZCYK, L./ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Band 2, Aachen 1996, 385. Die wohl pointierteste Aussage bezüglich der Trinität findet sich in der Summa: »Persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum.« *STh I*, 33, 3 ad 1.

kung nach aussen. Daher arbeitet die Moraltheologie des Aquinaten mit einem auffallend »trinitarischen« Wortschatz: »Principium – potestas – procedens (cfr. I–II, 6, 4 c): Genau diese Begriffe gebraucht Thomas im ersten Teil der Summa, um von den innergöttlichen Hervorgängen zu sprechen, und von der Schöpfung, die er als »processio creaturarum« bezeichnet. Weil Thomas seine Terminologie sehr bewusst wählt, lässt diese begriffliche Nähe auf eine Parallele schliessen zwischen dem Handeln des Urbildes und des Abbildes. (...) Gott und Mensch gleichen einander im Sein und im Handeln.«¹²

Thomas spricht in der Trinitätstheologie und in der Anthropologie vom Wollen, das aus dem innerlich empfangenen Wort hervorgeht.¹³ Weil das sittliche Handeln in seiner Ganzheit gleichzeitig von diesen beiden immanenten Hervorgängen abhängt,¹⁴ ist die Moraltheologie des Aquinaten weder rationalistisch noch voluntaristisch.¹⁵ Der Prolog des zweiten Teils der »Summa Theologiae« legt einen trinitätstheologisch begründeten Vergleich des vernünftig wollenden Menschen mit seinem vernünftig wollenden Schöpfer nahe. Die »beatitudo« (die Thomas gleich im Anschluss an den Prolog sozusagen als Eröffnung seiner Moraltheologie behandelt) ist das Gewollte schlechthin, das, was Gott für den Menschen will; der Mensch muss lernen, sie zu erkennen und zu wollen, indem er sein natürliches Verlangen

¹² MONGILLO, D., »La concezione dell'uomo nel prologo della I^a-II^{ae}«, in: *De Homine. Studia Hodiernae Anthropologiae II*, Rom 1972, 227–231; 229. Ganz im Einklang damit schreibt Thomas das »liberum arbitrium« nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott zu, vgl. *STh I*, 19, 10; *I CG*, cp 88; *Verit.* 24, 3. Weitere moraltheologische Texte mit besonders stark trinitätstheologisch geprägtem Vokabular sind *STh I*, 93, 7–8; *II CG*, cp 1 und 48.

¹³ »Nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere nisi praeintelligatur procedisse ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est obiectum voluntatis.« *De Pot.*, q. 10, a. 2. »Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque [...], in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae.« *STh I*, 93, 6. Die »electio« als handlungsauslösender Willensakt geht aus dem im Verstand abgeschlossenen »consilium« hervor, vgl. *STh II–II*, 104, 1 ad 1. Für die immanenten Bewegungen des Willens und Verstandes als Ursprung der Handlung, siehe auch *STh I*, 93, 7; *Verit.* 10, 3; *STh I–II*, 8, 1; *STh I–II*, 17, 1 ad 2.

¹⁴ »Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.« *STh I–II*, 17, 1 ad 2. »Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.« *STh I–II*, 18, 5. »Actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii.« *STh I–II*, 18, 6. »Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis.« *STh I–II*, 19, 2. »Bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit.« *STh I–II*, 34, 4. »Causa et radix humani boni est ratio.« *STh I–II*, 66, 1. Siehe auch FRANKE, C. A., *Actus humanus, actus hominis und das Prinzip des doppelten Effekts. Selbstbestimmung und die Idee moralischer Verantwortung nach Thomas von Aquins Handlungstheorie*, München 2012, 155–192.

¹⁵ Siehe SERTILLANGES, A.-G., *Der Heilige Thomas von Aquin*, Dresden 1928, 688–743. Für die Unhaltbarkeit der voluntaristischen und rationalistischen Thomasdeutung, siehe GARRIGUES, J.-M., »La personne humaine dans sa réalité intégrale«, in: *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence 2003, 99–111 ; 101f ; 109–111 ; PINCKAERS, S., »À propos du volontarisme dans le jugement moral«, in: *Revue Thomiste* 85 (1985) 508–11. Hervorragende Kommentare zum Traktat über den »actus humanus« (*STh I–II*, 18–20) finden sich bei: de BEAUFORT, J.-M., *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2007, S. 42–70; PERRENX, J.-P., *Théologie morale fondamentale*, Bd.2: *Les actes humains*, Paris 2008; FRANKE, *Actus humanus*, 99–154.

(das »desiderium naturale beatitudinis«) zur persönlichen, bewussten Suche nach Gott und dem Guten werden lässt. So ist Sittlichkeit an sich eine Sache des Wollens,¹⁶ eine Beziehung zum Gottgewollten, und doch ist Sittlichkeit auch ganz und gar vom Verstand abhängig, weil der Mensch das von Gott Gewollte suchen, finden und erlernen muss. Die Vernunft ist dabei das »principium activum«¹⁷, in dessen Licht die sittliche Qualität der Handlung aufscheint. Thomas führt des öfteren aus, dass die Vernunft dabei nicht die oberste Instanz ist, sondern durch das Gewissen und die Kenntnis des Gesetzes zum »Mitsehen« und »Mitwissen« mit Gott befähigt ist.¹⁸ Das moralische Gesetz in unserer Vernunft ist Abbild des ewigen Gesetzes in Gottes Vernunft, vom göttlichen Glanz erleuchtetes Licht.¹⁹ Die Vernunft kann die sittliche Qualität von Handlungen messen, aber nur im Einklang mit Gottes ewigem Gesetz.²⁰ Durch das Gewissen hat der Mensch Einsicht in die ewige, schöpferische Wahrheit, er kann seine Taten an ihr messen, und wenn er nach ihr handelt, kann er etwas vom Licht der »beatitudo« in seinen Taten »einfangen«.

Übrigens stehen bei Thomas auch Glaube und Liebe in einem genauso ausgewogenen Verhältnis wie Verstand und Wille. Beide sind für die Einwohnung der Trinität im Menschen unabdingbar.²¹ Die Einheit von Wille und Verstand ist im Schöpfungsplan Gottes letztendlich auf die Einheit der göttlichen Personen bezogen, die im Menschen Wohnung nehmen wollen.

Eine der beiden für das sittliche Handeln relevanten immanenten Bewegungen ist also der innere Hervorgang eines Wortes. Bevor man mit der Willenskraft alle zur Verwirklichung einer Tat nötigen Fähigkeiten in Bewegung setzt, richtet man den Willen in einem inneren Akt auf die im »verbum interius« erkannte Tat aus. Die Tat muss – zumindest aufgrund eines guten Teilaspektes – als etwas Gutes erfasst worden

¹⁶ »Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent.« *STh I*, 48, 1 ad 2.

¹⁷ Siehe *STh I-II*, 18, 5.

¹⁸ Für die Theologie des Gewissens bei Thomas, siehe MELINA, L., »Gewissen, Freiheit und Lehramt«, in: *Forum katholische Theologie* 9 (1993) 241–259; ZIEGENAUS, A., »Das Gewissen in der Lehre des Thomas von Aquin«, in: *Forum katholische Theologie* 19 (2003) 285–295; DELHAYE, P., *La conscience morale du Chrétien*, Tournai 1964; RICKMANN, O., *Sünde, Vergebung und Heilung*, Augsburg 2011, 13–24; SOMME, L. T., »The infallibility, impeccability and indestructibility of synderesis«, in: *Studies in Christian Ethics* 19/3 (2006) 403–416; BAUER, »Das Personverständnis«, 145f; FRANKE, *Actus humanus*, 158–170.

¹⁹ »Lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum.« *STh I-II*, 19, 4. »Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliquantulum vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago.« *STh I-II*, 19, 4 ad 3.

²⁰ »Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. [...] multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana.« *STh I-II*, 19, 4.

²¹ »Sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. [...]. Una non potest esse sine alia [...], nec una Persona separatur ab alia.« *STh I*, 43, 5 ad 3. »una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.« *1 Sent.* d. 15, q. 4, a. 2 sol. »Cognitio sine dilectione non sufficit ad inhabitationem Dei.« *Super 1 ad Cor.* cp 3. lc 3 (MAR n. 173). »Non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.« *STh II-II*, 4, 7 ad 5.

sein. Das »bonum apprehensum« oder die »conceptio boni«²² ist in einem inneren Wort erfasst: Der Handelnde hat sie sich zu eigen gemacht.²³ Wie Gott alles durch sein in ihm hervorgehendes Wort erschafft, so kann der Mensch durch sein inneres Wort seine Umwelt und seine Taten gestalten. Damit rückt Thomas ganz explizit das sittliche Handeln des Menschen in die Nähe zur Aussage des Johannesprologs (Joh 1,3), dass Gott alles »durch das Wort« erschaffen hat.²⁴ Diese angedeutete Ähnlichkeit beschränkt sich allerdings auf einen einzigen Aspekt, nämlich dass die Gestalt des Werkes (*ratio operis*) »durch das Wort« in das Werk hineingelangt.²⁵

Anders als das göttliche Wort weist das innere Wort des Menschen eine doppelte Bindung auf: Es ist nicht nur relativ zum Erkennenden, sondern auch zur äusseren Wirklichkeit.²⁶ »Im gleichen Augenblick, da der Erkenntnisakt abgeschlossen ist, wird etwas Neues ins Sein gerufen, das aus Subjekt und Objekt erstellt ist.«²⁷ Es muss somit auch eine doppelte Wahrheit in sich vereinen: die Wahrheit über die Handlung (inkl. ihre Gestalt, ihre Umstände, ihren sittlichen Wert, ihre Hinordnung zu Zielen bis hin zur »beatitudo«, usw.), und die Wahrheit über die Persönlichkeit, Natur und Berufung des Handelnden, der sich als Ebenbild Gottes nur verwirklichen kann, wenn er im Einklang mit Gottes ewiger Wahrheit handelt. Das »verbum interius« ist im Fall des sittlichen Handelns ein inneres Wort der praktischen Vernunft²⁸: Sie ist

²² »bonum apprehensum« (z. B. *STh I-II*, 8, 1; *STh I-II*, 27, 2 ad 3; *Verit* 24, 14); »conceptio boni.« (*STh I-II*, 17, 1 ad 2); »Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione concepta« (*STh I-II*, 18, 10 c.); »actio prout est a ratione concepta« (*STh I-II*, 19, 1); »bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis« (*STh I-II*, 20, 1); »Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni.« (*I CG*, cp 81, n. 3).

²³ Das Licht des Gewissens bewirkt, dass schlechte Taten niemals als ganzheitlich gut erfasst werden können. Dem »bonum apprehensum«, das zu einer schlechten Tat gehört, haftet daher ein schaler Geschmack an, dessen sich der Handelnde zumindest unterschwellig bewusst ist.

²⁴ »Omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur [...]. Verbum autem Dei Filius est: ideo fides catholica confitetur de Filio, quod per eum omnia facta sunt.« *Comp. Theol.*, Pars I, cp 96. »Omne per intellectum agens, per conceptionem sui intellectus, quam dicimus verbum, operatur.« *De rationibus fidei*, cp 5. »Similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum.« *STh I-II*, 3, 5 ad 1. Weitere einschlägige Texte sind: *De Pot.*, 9, 9; *STh I*, 37, 1 ad 2.; *II CG*, cp 1 und 48. Siehe auch RICKMANN, O., »La créativité dans l'acte humain«, in: *Revue Thomiste* 109 (2009) 179–193.

²⁵ »Sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula.« *STh II-II*, q. 57, art. 1 ad 2. »est igitur sciendum quod in omnibus quae agunt per intellectum et voluntatem, ex scientia agentis derivatur ratio operis / et ordo actionis.« *Autographa Deleta*, G3, PG35B: Roberto Bosa, Index Thomisticus (elektronische Daten) lin 6–7.

²⁶ »Conceptio intellectus ordinatur ad rem sicut ad finem: propter hoc enim conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.« *De Pot.* 8, 1. Das innere Wort ist »le fruit d'une production ou d'une conception intérieure, l'expression de la réalité connue dans notre esprit [...]. Ce verbe est donc entièrement relatif. Il est relatif à l'esprit qui le forme et à la chose connue qui se manifeste à notre esprit lorsque ce dernier la conçoit.« EMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004, 222. Für eine ausführliche Darlegung der doppelten Relativität des inneren Wortes, vgl. FLOUCAT, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence: Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2001, 153–165. Die doppelte Relativität bindet das innere Wort des Menschen auch an die äussere Wirklichkeit, anders als beim ewigen Wort Gottes, das die äussere Wirklichkeit an Gott bindet.

²⁷ BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie*, Heidelberg [u. a.] 1957, 99f.

²⁸ Siehe MELINA, »Gewissen, Freiheit und Lehramt«, 251.

nicht rein theoretisch–sachgebunden, sondern sagt – gleichzeitig mit dem unmittelbar bevorstehenden Schritt des Weges – auch den Menschen in seiner Beziehung zum Weg und zum Ziel aus. Das, was der Mensch sich verstandesmäßig zu eigen gemacht und als seinen eigenen Weg ausgedacht hat, wird nun sein eigener Weg, der aber nur dann zum Ziel führt, wenn dies objektiv möglich ist.

Die Freiheit des Wollens ist gerade durch diese Rückbindung an das innere Wort möglich: Ein aus dem inneren Wort hervorgehendes Wollen ist nicht Reaktion auf Stimuli von aussen, sondern es gestaltet sich in Bezug auf ein persönliches Konzept.²⁹ Und bei der Hervorbringung dieses Konzeptes ist der Mensch frei. Die Wahrheit über die Sachlage und die konkreten Handlungsmöglichkeiten muss zwar darin enthalten sein, aber auch der Handelnde selbst ist als Teil der Handlung darin enthalten, und zwar mitsamt der Ausrichtung, die er seinem Leben geben will.³⁰ Damit er durch sein Konzept und das daraus hervorgehende Wollen aber auch wirklich zum wahren Ziel gelangt, muss er mit Verstand und Willen aus sich herausgehen: Mit dem Verstand, um die Wahrheit zu empfangen, und mit dem Willen, um ihr entsprechen zu wollen. Falls das »*verbum interius*« nicht wahr ist, kann der Wille nichts Gutes tun.³¹ Das aus einem wahren »*verbum interius*« hervorgehende Wollen kann hingegen so gut werden, dass man es Abbild des göttlichen Willens nennen darf.³²

Aus dem inneren Wort geht ein immanenter, von der Vernunft geprägter Willensakt hervor, den Thomas »*appetitus rationalis*« nennt.³³ Er ist nicht nur zum inneren Wort relativ, sondern auch zur äusseren Wirklichkeit der angestrebten Handlung und all je-

²⁹ »*Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem.*« *STh I–II*, 19, 3, siehe auch *STh I–II*, 19, 5 c. und *STh I–II*, 27, 2 ad 3. Damit leugnet Thomas nicht den Einfluss, den Stimuli von aussen auf unseren Willen und Verstand haben können: Solche Stimuli lösen Affekte (»*passiones*«) aus, und der Verstand steht in »Dialog« mit den Affekten (siehe *STh I–II*, 10, 3; *STh I–II*, 9, 2; RICKMANN, *Sünde, Vergebung und Heilung*, 47–50). Wenn der Wille sich direkt durch die Sinnlichkeit bewegen lässt (siehe *STh I–II*, 9, 2 und 10, 3), kann die Person in dieser Bewegung ihre tiefere Freiheit nicht mehr entfalten.

³⁰ Die sogenannte »Fundamentaloption« ist nicht eine Ausrichtung, durch die alle Taten automatisch gut werden, sondern eine grundsätzliche Ausrichtung der Person, die als ein wichtiger Faktor in moralische Entscheidungen mit einfließt, durch moralische Entscheidungen aber auch modifiziert wird, und sich in den »*habitus*« verfestigt. »*Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione.*« *STh I–II*, 89, 6 ad 3. Siehe auch JOHANNES PAUL II., Enzyklika »*Veritatis Splendor*«, 6. Aug. 1993, n. 65–70; PERREX, *Théologie morale*, 484–503. Als grundsätzlicher Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz ist die »Fundamentaloption« für Thomas im Glaubensgehorsam und in der Hoffnung verankert, vgl. *STh II–II*, 16, 1 und 22, 1. Wo die richtige Fundamentaloption durchgehalten wird, erhält das Leben einen ganzheitlichen Charakter von Wahrheit und Ausrichtung auf Gott: »*Veritas vitae est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut etiam quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet.*« *STh II–II*, 109, 2 ad 3. »*Voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est.*« *III CG*, cp. 139.

³¹ »*In voluntariis agentibus [...] potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitas et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi 4,3: ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? Sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitae nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus.*« *STh I*, 17, 1 c. Siehe auch *STh I–II*, 19, art. 5–6.

³² Vgl. *STh I–II*, 19, art. 9–10.

³³ »*Voluntas est rationalis appetitus.*« *STh I–II*, 6 prol.

ner Objekte, mit denen sie den Handelnden in Berührung bringt.³⁴ Der Wille wird durch diese doppelte Beziehung nicht aufgespalten, weil das innere Wort selber auch zur äusseren Wirklichkeit der Handlung relativ ist, sie abzubilden hat und dadurch sozusagen für den Willen ihr Stellvertreter sein kann. Die Dynamik des Wollens schreitet vom inneren Wort zu den darin ausgesagten Dingen.³⁵ So vollzieht man mit dem Willen zwei Akte: man nimmt zum »verbum interius« Stellung, und man setzt sich in Bewegung, um es zu verwirklichen.³⁶ Der sittliche Wert der verwirklichten Handlung entspricht formal dem sittlichen Wert, den der zustimmende Wille aus dem »verbum interius« angenommen hat,³⁷ das Wollen transportiert ihn vom »verbum interius« in die Wirklichkeit der gelebten Geschichte.³⁸

Weil die Handlung zwei immanente Akte (des Verstandes und des Willens) zum Ursprung hat, bringt sie etwas vom Inneren der Person nach »ausen«, und zum Ausdruck. Thomas sieht hierin eine gewisse Ähnlichkeit des sittlich Handelnden mit dem Schöpfer.³⁹ Ein Werk des Schöpfers ist mehr als das Produkt des Zufalls, und ein sittlicher Akt ist mehr als ein materielles Ereignis. Er sagt mehr aus als irgendein Vorgang: er drückt das persönliche »verbum interius« des Handelnden mit seinen persönlichen Zielen aus.⁴⁰ Er ist aber auch weniger als ein materielles Ereignis, denn all

³⁴ »Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est.« *IV CG*, cp 19.

³⁵ »Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.« *STh I-II*, 2 ad 2. »Caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem: sic enim non esset eadem in via et in patria.« *STh I-II*, 67, 6 ad 2. Siehe auch *STh I-II*, 20, 4.

³⁶ »Voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat.« *De Malo* 2, 2 ad 1. Siehe auch *STh I-II*, 16, 4 und 17, 3 ad 1, wo Thomas erklärt, dass der auf die innere Vorstellung von der Tat ausgerichtete Willensakt in der »electio« zum Abschluss kommt, worauf dann eine zweite »habitus« des Willens folgt, nämlich dass er nun die anderen Fähigkeiten des Menschens zur Verwirklichung der Tat hinbewegt.

³⁷ »bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est.« *STh I-II*, 19, 1 ad 3. Siehe auch *STh I-II*, 19, art. 1–3. Dabei ist die sittliche Qualität des Willens in seiner Ausrichtung auf eine bestimmte Handlung niemals unabhängig von seiner gleichzeitigen Ausrichtung auf die Ziele, die der Handelnde in seiner Handlung erkennt, vgl. *STh I-II*, 19, art. 7–8.

³⁸ »bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus.« *STh I-II*, 20, 1 ad 3.

³⁹ »Conformatur [...] actio hominis actioni divinae, in quantum est agenti conveniens.« *STh I-II*, 19, 9 ad 1. Siehe auch COTTIER, G., »La rectitude et la vérité«, in: *Nova & Vetera* 72/1 (1997) 19–34, 33.

⁴⁰ »ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.« *STh I-II*, 18, 6 ad 2. »Quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii.« *STh I-II*, 18, 6. »Sicut Augustinus dicit, *Arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam*. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus.« *STh I*, 49, 1 ad 1. Siehe auch *STh I-II*, 20, 1. Der Wille transportiert nicht nur die im »verbum interius« erfasste sittliche Qualität in die materielle Wirklichkeit der Handlung hinein, sondern zusätzlich auch noch jene von übergeordneten Zielen, falls die Handlung diesen Zielen entspricht, vgl. *STh I-II*, 20, art. 2–3.

jene eventuellen Folgen, die im »verbum interius« trotz aller Ehrlichkeit, Bemühung um Sachgemässheit und Wahrheit nicht vorhersehbar waren, gehören nicht zu seinem sittlichen Wert dazu.⁴¹ Auch Risiken und Nebenwirkungen, von denen der Handelnde die materielle Ausführung einer Tat nicht befreien kann, stehen ausserhalb der sittlichen Gestalt dieser Tat.⁴²

Den ganz eigenen Charakter sittlicher Werte im Vergleich zu materiellen Werten betrachtet Thomas ausgehend von bestimmten Eigenschaften, die wir nur sittlichen Handlungen zuschreiben: Aufrichtigkeit oder Sündhaftigkeit, Lobenswürdigkeit oder Tadelbarkeit, Verdienst oder Schuldhaftigkeit (siehe *STh I–II*, 21). Im Tun des Guten macht der Mensch sich selber zum Lobpreis auf den Schöpfer: Wenn unsere Werke gut sind, loben wir damit den, der alle Werke vollbringt.⁴³ Aber so sehr die menschliche Schaffenskraft auch ein gewisses Abbild des dreifaltigen Schöpfers sein mag: ihre Ausübung und ihre Produkte sind nicht das höchste Ziel des Menschen, sondern nur ein Zwischenziel, in dem sich unsere Beziehungen, und gerade auch die Beziehung zu Gott, vertiefen sollen.⁴⁴ Gute Taten sind Schritte auf dem Weg zu ihm.⁴⁵

2. Das »schöpferische« Element im sittlichen Handeln

Beim sittlichen Handeln entsteht etwas Neues, dessen zeitlicher Ursprung im Menschen liegt, und zwar in den immanenten Hervorgängen des »verbum interius« und des Willensaktes. Theologen, die keineswegs eine autonome Moral vertreten, sprechen dennoch von »Schöpfungen«⁴⁶ im Bereich des Guten, von »Urheber-

⁴¹ vgl. *STh I–II*, 20, 5.

⁴² In einer etwas gewagten Gegenüberstellung von zwei Thomaszitenen könnte man sogar eine gewisse Parallele ziehen zwischen der in Gottes Schöpfung zugelassenen Möglichkeit, dass der Mensch sündigt, und den viel-diskutierten Effekten »praeter intentionem«, von denen Thomas unter anderem im Zusammenhang mit der gerechten Selbstverteidigung spricht. Im Kontext der Schöpfungslehre nennt Thomas das Übel »praeter intentionem providentiae« *1 Sent.* d. 39, q. 2, art. 2 sol. Für den Begriff »praeter intentionem« in der Ethik, siehe *STh I–II*, 72, 1 ; *STh II–II*, 43, 3 ; *STh I–II*, 64, 7c; FRANKE, *Actus humanus*, 309–367; REICHBERG, G. M., »Aquinas on Defensive Killing. A Case of Double Effect?«, in: *The Thomist* 69 (2005) 341–370; FLANNERY, K. L., »The field of moral action according to Thomas Aquinas«, in: *The Thomist* 69 (2005) 1–30.

⁴³ »Devotio in duobus consistit: scilicet in interioribus cordis, et exterioribus operibus. [...] debemus revereri etiam in nostris effectibus, [...] unde dicit, *dum extollo manus meas ad templum sanctum tuum*. [...] Vel, *dum manus meas*, idest opera mea, *extollo ad templum*, idest dirigo ad Deum. Psal. 140: *dirigatur oratio mea*, idest opera mea, *sicut incensum* et cetera.« *Super Psal.* 27, n. 2.

⁴⁴ Siehe *1 Sent.* d. 3, q. 3, a. 1 ad 2; *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 1, sol. III; KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 91; *STh I–II*, 3, 5 ad 1 und ad 2.

⁴⁵ »Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum, qui merita dicuntur.« *STh I–II*, 5, 7 c. »finis ad [...] quem pervenit homo, scilicet beatitudo, quam homo consequitur per multas operationes; ...« *De Caelo et Mundo* II, cp 18 (MAR n. 461). Siehe auch *STh I*, 83, 1.

⁴⁶ »Die Freiheit findet den grossen schöpferischen Raum ja erst im Bereich des Guten. Die Liebe ist schöpferisch, die Wahrheit ist schöpferisch – erst in diesem Bereich gehen mir die Augen auf, da erkenne ich so vieles. Wenn wir das Leben der grossen Menschen, der Heiligen, betrachten, sehen wir, wie sie im Lauf der Geschichte schöpferisch ganz neue Möglichkeiten des Menschen zum Vorschein bringen... Die Freiheit kommt zu ihrer wirklichen Wirkung, wenn sie das Unentdeckte und Entdeckbare in dem grossen Bereich des Guten entfaltet und damit die Möglichkeiten der Schöpfungen erweitert.« RATZINGER, J., *Gott und die Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 2000, 82.

schaft⁴⁷ und Schöpfertum⁴⁸ des Menschen bezüglich des sittlich Guten oder Bösen, oder von einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Schöpfertum Gottes.⁴⁹ Auch zeitgenössische Thomasforscher äussern ähnliche Gedanken.⁵⁰ Gemeint sind damit auf jeden Fall gute Taten, denn in schlechten Taten erschafft der Mensch nichts.⁵¹ Und der Mensch ist dabei kein eigenmächtiger »Schöpfer«. Thomas betont die Abhängigkeit jeder menschlichen Eigenaktivität von Gott als Erstursache.⁵² Und weil das sittliche Handeln keine »creatio ex nihilo« ist, setzt es vorgegebene Dinge und Sachverhalte voraus, die zu seiner »materia ex qua«⁵³ werden. Die Abhängigkeit des Handelnden von Gott vertieft sich beim Tun des Guten: Je besser

⁴⁷ »Und darauf reduziert sich in seinem Kern der praktische Charakter der ethischen Werte in der christlichen Lehre, dass die menschliche Person, indem sie handelt, selbst Urheber dieser Werte ist. Das Gute und das Übel trägt in sich das Merkmal der Urheberschaft der Person.« WOJTYLA, K., »Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen«, in: STROYNOWSKI, J. (Hg.), *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart 1980, 114.

⁴⁸ »Die Moral selbst ist das Leben und ein Gebiet des Lebens, sie ist mit dem Wirken des Menschen verbunden. Durch sein Wirken wird also der Mensch zum Schöpfer der Moral. Er schafft sie und wird zu ihrem Mitschöpfer unter anderem dadurch, dass er auf die Taten anderer Menschen Einfluss nimmt.« WOJTYLA, K., *Erziehung zur Liebe*, Stuttgart-Degerloch 1979, 64f.

⁴⁹ Es gibt »schwache Spuren des Schöpfertums des dreifaltigen Gottes. Beim Menschen ist es die subsistente Form seiner Seele mit Erkenntnis und Freiheit, die ein wirkliches Bild des dreifaltigen Gottes darstellt. In ihren Grundvollzügen repräsentiert die Seele das trinitarische Schöpfertum Gottes, und darum ist sie auch disponiert für die Begegnung mit der heilsgeschichtlichen Selbsterschliessung des dreifaltigen Gottes« MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. B. [u. a.], 1995, 200.

⁵⁰ »Die natürliche Neigung zur Wahrheit und zum Guten ist Werk Gottes, der den Menschen als Ebenbild seiner Weisheit und Güte schafft. Gleich einem inneren Lehrmeister beruft er den Menschen, tiefer an seiner schöpferischen Freiheit teilzuhaben.« PINCKAERS, S., *Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik*, Göttingen 2004, 62. Siehe auch Id., »Notes explicatives pour *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 18, a. 1«, in: *Somme théologique. Les Actes Humaines II*, Paris 1997, 164; COTTIER, G., »La rectitude et la vérité«, in: *Nova & Vetera* 72/1 (1997) 19–34, 33; MARITAIN, J., *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris 1947, 81; PERRENX, *Théologie morale*, 253; SERTILLANGES, *Der Heilige Thomas*, 725.

⁵¹ »Ecce enim Dominus hic dicit, quod sine ipso non solum magna, sed nec minima, immo nihil facere possumus. Nec mirum quia nec Deus sine ipso aliquid facit; supra, 1,3: *Sine ipso factum est nihil.*« *Super Ioan.* cp. 15, lc. 1 (MAR n. 1993).

⁵² Vgl. *STh I-II*, 49, prol. »Non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum.« *STh I-II*, 6, 1 ad 1. Für eine genaue Darlegung des ursächlichen Zusammenwirkens Gottes mit der menschlichen Freiheit, siehe BRENNAN, *Thomistische Psychologie*, 188–190; MONGILLO, D., »Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott«, in: *Christlich glauben und handeln*, Demmer, K. / Schüller, B. (Hrsg.), Düsseldorf 1977, 55–77; MOREROD, C., *Oecuménisme et philosophie*, Parole et Silence 2004.

⁵³ »Est duplex materia: ex qua, vel in qua, et materia circa quam: et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine: sed secundo modo est idem cum fine: quia objectum finis actus est.« *II Sent.* d. 36, q. 1, a. 5 ad 4. Die »materia ex qua« ist die äussere Wirklichkeit, insofern sie in die Handlung einfließt, zu ihrer Gestalt beiträgt, aber alleine nicht ausreicht, um einer Handlung ihre sittlich relevante Gestalt (materia circa quam) zu geben. »Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem.« *STh I-II*, 18, 2, ad 2. »Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui.« *STh I-II*, 72, 3, ad 2. »Actus aliquis est malus ex genere ex eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis.« *STh II-II*, 100, 1 c.

und »schöpferischer« der Mensch handelt, umso tiefer ist er von Gott abhängig, von Gott geprägt. Das Tun des wahren Guten lebt von der ewigen und schöpferischen Wahrheit Gottes und bringt aus ihr heraus Frucht.⁵⁴ Es ist ein Handeln »durch Gott«.⁵⁵

Somit ist die Imago der »ad extra« wirkenden Trinität von ihrer Struktur her auf Gott angewiesen, ganz ähnlich wie die Imago der göttlichen Immanenz, die sich ohne eine Beziehung zu Gott nicht selbst verwirklichen kann.⁵⁶ In der Trinitätslehre geht Thomas davon aus, dass die innergöttlichen Hervorgänge und die Beziehungseigenschaften der göttlichen Personen prägend sind für alles, was Gott nach aussen hin bewirkt.⁵⁷ Als Abbild des »nach aussen« wirkenden dreifaltigen Gottes handeln, heisst, im Handeln ebenfalls von den innergöttlichen Hervorgängen und Beziehungsweisen geprägt zu sein. Der Mensch kann in der reinen Selbstimmanenz seine Ebenbildlichkeit mit der »immanenten« Trinität nicht ausleben, und ebensowenig kann er seine Ebenbildlichkeit mit der »ökonomischen« Trinität in der reinen Spontanität und Ursprünglichkeit leben. Beide Dimensionen der Imago finden nur dann zu ihrer wahren Verwirklichung, wenn der Mensch sich Gott öffnet, wenn seine Willens- und Verstandesaktivität von den Inhalten erfüllt sind, die Gott schenkt.

3. Schöpfung und Neuschöpfung

Die Schöpfung an sich ist mit der Sabbatruhe des Schöpfers am siebten Tag abgeschlossen und geheiligt. Man kann sich also zu Recht fragen, was bei der »schöpferischen« Tätigkeit des Menschen eigentlich noch entstehen soll. Es handelt sich dabei auf keinen Fall um sittliche Normen oder Wertesysteme.⁵⁸ Die schöpferische Kraft des sittlichen Handelns muss die Welt verbessern, nicht sittliche Normen schaffen! Weil jede sittliche Handlung als formgebende Triebkraft zwei immanente Akte der Imago Trinitatis enthält, wird beim sittlichen Handeln aber nicht nur die Welt verändert, sondern der Handelnde verändert sich dabei auch

⁵⁴ »Dicit ergo primo: Dico, quod non solum necessaria est hominis mansio in me ut fructificet, sed etiam est efficax; quia *qui manet in me*, credendo, obediendo, perseverando, *et ego in eo*, illuminando, subveniendo, perseverantiam dando, *hic*, et non alius, *fert multum fructum*. Fert, inquam, triplicem fructum in vita ista. Primus est abstinere a peccatis [...], secundus est vacare operibus sanctitatis [...], tertius fructus est vacare aedificationi aliorum [...]. Fert etiam quartum fructum in vita aeterna.« *Super Ioan.* cp. 15, lc. 1 (MAR n. 1992).

⁵⁵ »Sciendum est autem, quod Deus habet habitudinem ad nos, quia est fortitudo nostra ad complendum omnia bona quae per eum facimus.« *Super Psal.* 30, 3.

⁵⁶ Vgl. *Verit.* 10, 7 c; *III CG*, cp 25; *De Pot.* 9, 9; *STh I*, 93, 9 ad 1; *I Sent.* d. 3, q. 4, a. 4 sol; *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 2 sol; KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 296–303; 326–329.

⁵⁷ Vgl. *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1; *STh I*, 33, 3 ad 1; EMERY, *La théologie trinitaire*, 299–425; Id., *La Trinité créatrice*, 249–516.

⁵⁸ Eine »autonome« Moral, die den Menschen als Urheber seiner eigenen sittlichen Werte oder Normen sieht, kann sich nicht auf Thomas berufen, siehe LAUN, A., *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Tyrolia, 1984, 37–41 und 72–88.

selbst.⁵⁹ Der Mensch formt sich durch die Gestalt, die er seinen Taten gibt. Diesen Gedanken hat Karol WOJTYLA im Rahmen seiner kreativen Thomasexegese meisterhaft ausgebaut: »Der Mensch, der sich in diesem Akt [Willensakt] auf den gegebenen Wert ausrichtet, bestimmt nämlich nicht nur über diese Ausrichtung, sondern er bestimmt darin zugleich sich selbst. (...). Die Intentionalität [des Wollens] weist sozusagen nach aussen, auf ein Objekt, das einen Wert vertritt und den Willen an sich zieht. Die Selbstbestimmung dagegen weist gewissermassen nach innen, auf das Subjekt, das in seinem Wollen eines bestimmten Wertes zugleich sich selbst als Wert bestimmt, indem es nämlich »gut« oder »schlecht« wird.«⁶⁰ Durch das Hervorbringen sittlicher Werte wirkt der Mensch also mit an seiner persönlichen Entwicklung. Ohne die Gnade verläuft diese Entwicklung negativ, der Handelnde verliert durch Entscheidungen für sittlich Schlechtes einen Teil des Guten, das der Schöpfer in ihn hineingelegt hat. Im Tun des Guten hingegen wirkt der Handelnde dank der Gnade mit an der Neuschöpfung seiner selbst. Gott hat uns ohne uns erschaffen, aber er erlöst uns nicht ohne uns: Die Neuschöpfung verlangt dieses Mitwirken des Menschen mit der Schöpferkraft Gottes.⁶¹ Der Mensch wirkt mit als Abbild des Schöpfers, wenn er durch die Gnade in eine neue Beziehung zu Gott hineingeboren wurde und durch das Gewissen seine Taten nach der ewigen, schöpferischen Wahrheit Gottes ausrichtet.⁶² Etwas freier ausgedrückt könnte man sagen: Er wirkt als Abbild des Schöpfers, wenn er Kind seines Vaters im Himmel wird. So wirkt er mit an der göttlichen Vorsehung für ihn, und an der Ausführung des göttlichen Heils-

⁵⁹ »Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit, in III Physicorum, quod *motus est actus mobilis a movente*. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tales actus sunt omnes actus morales.« *STh I-II*, 74, 1 c. »Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huius enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem.« *I CG*, cp. 100. »Cum ex actibus generentur habitus, actus vestigia relinquuntur in voluntate.« *Super Psal.* 16, n. 1. Siehe auch *STh I*, 14, 2; *STh I*, 37, 1 ad 2; HENRI-ROUSSEAU, »Être et agir III«, in: *Revue Thomiste* 55 (1955) 85–118, 117; RICKMANN, *Sünde, Vergebung und Heilung*, 32–34.

⁶⁰ *Was ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, München, Pneuma-Verlag, 2011, 18f. Siehe auch WOJTYLA, K., *Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart-Degerloch, 1981, 94–98; WOJTYLA, K., »Auf der Suche nach den Grundlagen des Perfektionismus in der Ethik«, in: STROYNOWSKI (Hrsg.), *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart-Degerloch 1980, 311–326, 316; JOHANNES PAUL II., Enzyklika »*Veritatis Splendor*«, 6. Aug. 1993, n. 39 und 71.

⁶¹ »Deus [...] movet nos ad opus [...] nobis ipsis mediantibus.« *Super ad Hb.* cp 1, lc 3 (MAR n. 58). »Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum.« *Super ad Rm.* cp 2, lc 3 (MAR n. 217). Siehe auch SCHEFFCZYK, Leo, »'Ungeschaffene' und 'geschaffene' Gnade«, in: *Forum katholische Theologie* 15 (1999) 81–97, 91.

⁶² Vgl. dazu das Thema der »*veritas vitae*«: »Operatio virtuosa veritas vitae nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Ioan. III: *qui facit veritatem, venit ad lucem*.« *STh I*, 17, 1 c. Siehe auch *STh II-II*, 109, 2 ad 3. »Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectus natura. Vita ergo Verbi quae est lux hominum, est vita perfecta.« *Super Ioan*, cp 1, lc 3 (MAR n. 99).

plans.⁶³ »Der Mensch als Ebenbild Gottes soll also – das lehrt wiederum der heilige Thomas – in gewisser Weise Vorsehung sein. Aber nach dem Mass seines Lebens. Mit allen Geschöpfen ist er unterwegs zum Ziel, nämlich zur Vollendung der Schöpfung. Er soll – um es noch nachdrücklicher in der Sprache des Glaubens zu sagen – am göttlichen Heilsplan teilnehmen.«⁶⁴ Thomas verdeutlicht dies auch durch den Vergleich des sittlichen Handelns mit der Nahrungsaufnahme.⁶⁵ »Den Willen des Vaters zu tun« ist die Speise des Sohnes.⁶⁶ Wenn Er uns diese Speise gibt, können wir uns ebenfalls davon ernähren und so als Kinder Gottes leben. Im Johanneskommentar spricht Thomas sogar vom »moralischen Festmahl« der Jünger mit dem Auferstandenen.⁶⁷

Bei all dem wird deutlich, dass beim sittlichen Handeln viel mehr im Spiel ist als ein Handlungsobjekt mit eventuellen Folgen: Es geht um die authentische Verwirklichung der Ähnlichkeit mit dem Schöpfergott, durch den Gehorsam gegenüber seinem schöpferischen Wort. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit ist sowohl der Punkt, an dem die Erschaffung der Welt vollendet ist⁶⁸, als auch das, woran die Neuschöpfung anknüpft.⁶⁹ »In der Beziehung Urbild-Abbild sieht man bereits ... durch welche Art von »reditus« der Mensch zu Gott gelangt ..., nämlich durch die Freiheit des Abbildes, das sich öffnet, sich bekehrt und sich dem Urbild angleicht.«⁷⁰

4. Die Untrennbarkeit des Wirkens »ad extra« von der göttlichen Immanenz

Gottes Handeln »ad extra« ist von seiner inneren Wirklichkeit bestimmt. In den innergöttlichen Hervorgängen ist ein sekundärer Bezug zur Schöpfung enthal-

⁶³ Im Einklang mit Sir 15,14–15 sieht Thomas das sittliche Gesetz als Licht, das zur Teilhabe an Gottes Vorsehung befähigt: »Rationalis creatura [...] sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.« *III CG*, cp 114. »Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita.« *III CG*, cp 115. Siehe auch JOHANNES PAUL II., Enzyklika »*Veritatis Splendor*«, 6. Aug. 1993, nn. 38–41; 43. Dasselbe gilt auch für die Ausführung des göttlichen Heilsplans, die »gubernatio« Gottes: »Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.« *STh I–II*, 91, 1; siehe auch ad 1. »Creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.« *STh I*, 103, 5 ad 3.

⁶⁴ JOHANNES PAUL II., *Ansprache bei der Generalaudienz*, 25. Okt 1978.

⁶⁵ Vgl. *STh I–II*, 18, 2, ad 3; *De Malo*, 7, 1.

⁶⁶ Im Johannesevangelium bezeichnet Jesus zweimal das Tun des Guten als »Nahrung«: »*Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen.*« (Joh 4, 34); und »*Tut die Speise, die für das ewige Leben bleibt.*« (Joh 6, 27 in wörtlicher Übersetzung des griechischen Originaltextes: »εργάζεσθε την βρωσιν«).

⁶⁷ Vgl. *Super Ioan.*, cp 21, lc 2 (MAR n. 2602).

⁶⁸ »terminus creationis«: Vgl. *STh I*, 93, prolog. Kommentar bei KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 281f.

⁶⁹ »Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.« *STh I–II*, Prolog.

⁷⁰ MONGILLO, »La concezione dell'uomo«, 229 (eigene Übersetzung).

ten.⁷¹ Auch dieser sekundäre Bezug ist in der Imago gewissermassen abgebildet. Die auf Gott bezogenen Erkenntnis- und Liebesakte enthalten einen sekundären Bezug zum sittlich Guten.⁷²

Umgekehrt gilt, dass eine wirkliche Ähnlichkeit mit Gottes Handeln »ad extra« nur dann zustandekommt, wenn der Handelnde dabei auf Gott ausgerichtet bleibt.⁷³ Damit eine Handlung im vollen Sinne gut ist, muss der Wille des Handelnden auf Gott ausgerichtet sein.⁷⁴ Gute Taten sind von ihrer Gestalt her offen für die Ausrichtung auf Gott als höchstes Ziel.⁷⁵ In der Gestalt, die der Wille dann aus der guten Tat und dem höchsten Ziel annimmt, verschmilzt das Gute von Beidem.⁷⁶ Die aus der Wahrheit hervorgehende Gottesliebe wird zur Form jeder sittlich guten Tat.⁷⁷ Diese »übernatürliche« Form erklärt die Fruchtbarkeit guter Taten: Dank dem göttlichen

⁷¹ Vgl. *STh I*, 34, 3; 37, 2 ad 3; 45, 6; *De divin. Nom.* cp 2, lc. 3 (MAR n. 159); *Verit.* 4, 4; *Super ad Col.* cp 1, lc. 4 (MAR n. 35); *Super ad Hb.* cp 11, lc. 2 (MAR n. 564). Zahlreiche weitere Thomasstellen mit Kommentar findet man bei: EMERY, *La Trinité créatrice*, 280–282; 315; 425–429; 470; 529–557; Id., *La théologie trinitaire*, 290–293; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 367f; 412.

⁷² »Ille enim qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare.« *STh II–II*, 45, 1. »Homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas.« *STh II–II*, 60, 1 ad 2. »Fides non solum est speculativa sed etiam practica, in quantum per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. 5, 6, ideo etiam dissentire a recta fide, est contrarium charitati.« *Super ad Rm.* cp 12, lc 3 (MAR n. 1005). »caritas ... extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii.« *STh II–II*, 23, 4 ad 2. »Dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in satu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia: et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo.« *STh II–II*, 27, 4. »Dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.« *STh II–II*, 27, 4 ad 2. »Cognitio contemplativa aeternorum aliquando pertinet ad activam vitam, non quod sit de essentia eius, sed quia praeexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione aeternorum sumuntur. Sicut enim intellectus est rationis et principium et terminus, ita et vita contemplativa respectu activae.« *III Sent.* d. 35, q. 1, a. 3, q. 2.

⁷³ »Mystice autem per decachordum Psalterium signatur lex Dei, quae in decem praeceptis consistit, et oportet quod tangatur manu, idest bona operatione, et a superiori, quia praecepta sunt implenda propter spem aeternorum, alias tangeretur ex inferiori.« *Super Psal.*, 2, n. 1.

⁷⁴ Vgl. *STh I–II*, 19, 7. Für die zugrundeliegende Definition der Fülle bzw. Ganzheitlichkeit des Guten, vgl. *STh I–II*, 18, 1. Diese beständige Ausrichtung ist eine lebendige Verbindung, aus der die Freude fließt: »Duo sunt necessaria homini: scilicet recta operatio, et hoc facit iustitia, et recta intentio, et hoc facit laetitia. [...] Phil. 4: *gaudete in domino, iterum dico gaudete.*« *Super Psal.*, 31, n. 11.

⁷⁵ »Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent: nam fides per dilectionem operatur, ut Apostolus dicit, ad Gal. 5,6.« *STh II–II*, 8, 3 c. »Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni.« *STh I–II*, 18, 4 ad 2. »Nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem.« *STh I–II*, 21, 1 ad 2.

⁷⁶ »Unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem.« *STh I–II*, 8, 3 c. »Necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in ratinem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione. ... Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.« *STh II–II*, 25, 1. »Finis, in quantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed in quantum est ratio volendi ea quae sunt ad finem, est unum et idem obiectum.« *STh I–II*, 12, 4 ad 2. So hat eine sittliche Handlung immer nur eine einzige sittliche Qualität, vgl. *STh I–II*, 18, 7.

⁷⁷ »Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum.« *STh II–II*, 23, 8. »Voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta.« *III CG*, cp 139.

Einfluss kann der Mensch mit seinem kleinen »*liberum arbitrium*« mitwirken an der Neuschöpfung seiner selbst.⁷⁸

An dieser engen Verknüpfung der beiden Dimensionen der Imago sieht man, wie nahe Alltagserfahrung und Mystik zueinander sind. Zahlreiche Mystiker sprechen von verschiedenen Räumen der Seele, von denen der innerste und geheimste als Ort der Gottesbegegnung dient. Das Zweite Vatikanum hat denselben Ort als Quelle des sittlichen Handelns bestimmt: »*Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist*« (GS 16). Der innerste Raum der Seele ist also »multifunktional«. Genau das sagt auch Thomas mit seiner Lehre von den verschiedenen Objektbezügen der imagobildenden Seelenpotenzen. Die aus Verstand und Wille gebildete Imago Trinitatis ist für Thomas gleichzeitig die Grundlage des kontemplativen und des sittlichen Selbstvollzugs der Imago.⁷⁹

5. Ausblick auf das Verhältnis von Gnade und Freiheit

Neben der Ähnlichkeit mit der sogenannten »immanenten« und mit der »ökonomischen« Trinität gibt es in der Imago auch noch eine gewisse Abbildung der innergöttlichen Hervorgänge und der innertrinitarischen Beziehungsweisen des Sohnes und des Heiligen Geistes.⁸⁰ Die Verhältnisbestimmung aller vier Dimensionen der Imago ist auch eine Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit. Sobald die Unterscheidung der »immanenten« und »ökonomischen« Dimensionen als tatsächliche Trennung verstanden wird, würden Gnade und Freiheit in getrennten Lebensbereichen angesiedelt, also etwa die Gnade nur in einer subjektivistisch und intimistisch verstandenen Gottesbeziehung, und die Freiheit in der Beziehung zur Welt und im sittlichen Handeln. Eine derart weltfremde Religiosität und religionslose Weltlichkeit werden vom Zweiten Vatikanum ausdrücklich nicht gewünscht. Nimmt man in der Imago sowohl der »immanenten« als auch der »ökonomischen« Trinität jeweils zwei Dimensionen an, nämlich ein inneres Ursprungsprinzip der Eigenaktivität (als Abbild der innergöttlichen Hervorgänge), und eine von Gott aus Gnade geschenkte grundlegende Gestaltung dieser Aktivität (als Abbildung der innertrinitarischen Beziehungsweisen), dann wird klar, dass sowohl das Abbild der »immanenten« Trinität als auch jenes der »ökonomischen« Trinität von Gnade und Freiheit durchdrungen ist. Sowohl in Beziehung zu Gott als auch in Beziehung zu den eigenen Taten lebt der Mensch eine Eigenaktivität, deren Ursprung er zwar selber ist, die aber nur dann zu seiner authentischen Selbstverwirklichung als Imago beitragen kann, wenn Gott ihre Gestalt seiner eigenen Wirklichkeit angleicht. Diese beiden Dimensionen dürfen genauso-

⁷⁸ »Operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent.« *STh II-II*, 8, 3, ad 1.

⁷⁹ Vgl. *STh II-II*, 179, 2.

⁸⁰ Siehe RICKMANN, »Die menschliche Gottesbeziehung«, in der letzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*.

wenig voneinander getrennt werden, wie in der Trinitätstheologie die immanenten Hervorgänge von den subsistierenden Beziehungsweisen. Falls die Gnade fehlt, sind diese beiden Dimensionen ein sehr mangelhaftes, sozusagen verstümmeltes Abbild der innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungsweisen;⁸¹ durch die Gnade werden beide Dimensionen zu einem klaren Abbild und ermöglichen es, dass der Mensch sowohl in seiner Beziehung zu Gott als auch in seiner Beziehung zur Welt eine freie Eigenaktivität lebt, die gerade deswegen frei ist, weil sie durch Glaube und »caritas« den innergöttlichen Beziehungsweisen angeglichen ist.

Die – beide Dimensionen umfassende – Imago der »ökonomischen« Trinität ist dem Abbild der »immanenten« Trinität nachgeordnet.⁸² Das sittliche Handeln muss es im Einklang stehen mit der in Glaube und Liebe gelebten Gottesbeziehung, die in demselben innersten Raum der Seele stattfindet, in dem auch das Gewissen spricht. Das sittliche Handeln ist dann von der Gottesbeziehung durchdrungen, und so wird die Beziehung zu Mitmenschen und zur Welt zu einem Ort der gelebten Gottesbeziehung.

Die vier Dimensionen der Imago sind also eng miteinander verbunden, und ihre Verbindung ist nicht bis ins Letzte erklärbar, weil sie Ähnlichkeit mit dem innertrinitarischen Mysterium ist. Was HOUSSET über die menschliche Person als Imago Trinitatis sagt, gilt analog auch für das Verhältnis von Gnade und Freiheit im Leben des Menschen: »Die theologische Definition der menschlichen Person als ein Seiendes nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes ... ist eine paradoxe Definition: einerseits handelt es sich hier zwar um eine Definition, die nicht negativ ist, andererseits bleibt die menschliche Person gleichwohl – sofern sie ein Abbild der undefinierbaren göttlichen Person ist – undefinierbar. Das weist darauf hin, dass sich die Person nicht nach der Spezies oder nach der Gattung definieren lässt, dass also der Definitionstyp für Sachen nicht für sie passt. Man kann sogar behaupten, dass es gerade diese undefinierbare, die Vorstellungskraft übersteigende Eigenschaft der menschlichen Person ist, die sie radikal von allen Sachen der Welt unterscheidet. (...). Gegenüber dem unbegreiflichen Gott versteht sich der Mensch als Person zuerst dadurch, dass er seine eigene Unbegreiflichkeit wiederfindet.«⁸³

⁸¹ Der Katechismus lehrt, dass jeder Mensch Abbild Gottes ist. Die Ebenbildlichkeit wird durch die Sünde entstellt, aber nicht ganz ausgelöscht: Vgl. KKK 1701–1702 und 2566. Dieselbe Lehre findet man auch schon bei Thomas: »Ratio, idest proportio harmoniae et commensurationis quae est secundum naturam, debilitatur per aliquam defectum ordinis, ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantum manet. Ista autem infirmitas, qua debilitatur talis proportio, non est perfecta, quia si esset perfecta destrueret ipsum subiectum et per consequens corruptionem quae est in subiecto et sic talis corruptio corrumpit seipsam.« *De divin. Nom.* 4, 19 (MAR n. 530). »In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformat sit, imago tamen Dei permanet.« *I Sent.* d 3, q 5, a 1 ex. Siehe auch *De divin. Nom.* 4, 22 (MAR n. 585); *STh I*, 93, 8 ad 3.

⁸² »Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario autem in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas.« *STh I-II*, 3, 5 c.

⁸³ HOUSSET, E., »Die undefinierbare Person: Boethius und Thomas von Aquin«, in: Putallaz, F.-X. / Schumacher, B. N. (Hrsg.), *Der Mensch und die Person*, Darmstadt 2008, 97–108; 98.

Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk

The concept of the systematic teaching of essence and properties within the dogmatics of Johann Auer and Leo Scheffczyk

Von *Andreas Hirsch**

Zusammenfassung / Abstract

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde in der Gottes- und Trinitätslehre der katholischen deutschsprachigen Handbuchliteratur die Wesens- und Eigenschaftslehre immer mehr vernachlässigt. Es existieren aber auch Ausnahmen. Johann Auer und Leo Scheffczyk behandeln diese Thematik ausführlich und zusammenhängend sowohl in biblischer als auch in systematischer Hinsicht. Sie beschreiben damit Gott wie er ist und wie er in der Heilsgeschichte handelt.

Since the II. Vatican Council, the teachings regarding the being and the properties of God were increasingly neglected in German catholic textbooks on God and the Trinity. Johann Auer and Leo Scheffczyk are an exception. They describe coherently and in detail, both from a biblical and from a systematic point of view, how God himself is and how God acts in the history of salvation.

1. Einleitung

Sieht man sich manche katholische deutschsprachige Lehrbücher¹ über die Gotteslehre im neuen Jahrtausend an, so fällt auf, dass die göttlichen Attribute kaum umfassend und kompakt berücksichtigt werden². Die Werke von Jürgen Wer-

* Dr. phil. Andreas Hirsch promovierte in Flensburg mit einer umfangreichen Dissertation über Gottes- und Trinitätslehre: *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 2014.

¹ Vgl. G. Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos 1 Mainz* 2001; A. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 2 Teilbände, Hamburg 2014, 729–781; A. Stock, *Poetische Dogmatik 1. Gotteslehre* in 3 Teilbänden, Paderborn 2004–2007; H.-J. Sander, *Gotteslehre*, Darmstadt 2006; O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung 1/2*, Ostfildern 2008, 580–597; K.-H. Ruhstorfer, *Gotteslehre*, in: K.-H. Ruhstorfer (Hg.), *Gegenwärtig Glauben denken 2*, Paderborn 2010; K.-H. Ruhstorfer *Gotteslehre: Modul 7*, Paderborn 2014.

² Vgl. J. Stöhr, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung der Systematik*, in: *Theologisches* 43 (2013) 177–198, hier 191 und 197. Th. Schärtl, *Trinitätslehre*, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 59–130, hier 70 schreibt, dass »die klassischen Gottesprädikate [...] zum ungeliebten Epilog geworden sind [...] um die sich [...] nahezu ausschließlich die analytische Religionsphilosophie kümmert«.

bick³ und Wolfgang Beinert/Ulrich Kühn⁴ gehören zu den Ausnahmen. Dieser Trend begann mit dem *Mysterium Salutis* (1967) und erreichte in den Trinitätslehren von Franz Courth⁵ und Gisbert Greshake⁶ einen Höhepunkt⁷. Im *Mysterium Salutis* gab es allerdings noch eine eigene ausführliche biblische Eigenschaftslehre sowie eine knappe systematische Zusammenfassung derjenigen aus der *Summa theologiae* und der Neuscholastik⁸. Das göttliche Wissen und Wollen wurde aber kaum besprochen⁹. Michael Schmaus dagegen behandelt in *Der Glaube der Kirche* (1969/²1979)¹⁰ noch die Attribute Gottes, legt den Schwerpunkt aber auch auf bibeltheologische Ausführungen und fasst sich bei den spekulativen Elementen kurz, was sich schon in seiner *Katholischen Dogmatik* angedeutet hatte¹¹. Später erschienene Lehrbücher¹² orientierten sich am *Mysterium Salutis*¹³.

Jürgen Werbick¹⁴ sieht die Notwendigkeit einer Eigenschaftslehre in der Beschreibung der Wesensvollkommenheiten (Merkmale) Gottes als dem Sein selbst und der vollkommenen Liebe. Gott habe sich durch sein Heilshandeln offenbart und gewähre

³ Vgl. J. Werbick, *Gott verbindlich*, Freiburg 2007.

⁴ Vgl. Beinert/U. Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig 2013, 153–180.

⁵ Vgl. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik/Scholastik/Von der Reformation bis zur Gegenwart*, HDG II 1a/1b/1c, Freiburg 1988/1985/1996 (Trinitätslehre); F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (AMATECA VI), Paderborn 1993. Auf den Seiten 75, 82–96, 108 findet sich eine fragmentarische biblische Eigenschaftslehre.

⁶ Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997/⁴2001. Die Seiten 214–216 bieten eine trinitarische Sicht der göttlichen Eigenschaften.

⁷ Vgl. M. Hauke, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in: J. Morales u. a. (Hg.), *Christo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 537–546, hier 537f.

⁸ Vgl. A. Deißler, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: J. Feiner/M. Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 2. Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln 1967* (= *MySal 2 1967*), 226–271; J. Pfammatter, *Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament*, in: *MySal 2 1967*, 272–290; M. Löhner, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, in: *MySal 2 1967*, 291–315; A. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 434–447.

⁹ Vgl. M. Löhner, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, in: *MySal 2 1967*, 291–315, hier 297f sowie verstreute Bemerkungen in der Gnadenlehre. Vgl. etwa M. Löhner, *Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen*, in: *MySal 4/2 1973*, 773–830, hier 783, 787f; P. Fransen, *Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre*, in: *MySal 4/2 1973*, 631–765, hier 670, 737–743, 746.

¹⁰ Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche 1*, München ¹1969; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche 2*, St. Ottilien ²1979.

¹¹ Vgl. C. Tölg, *Grundzüge der Gotteslehre bei Michael Schmaus*, Rom 1997, 100–102, 117–124; A. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 318–334.

¹² Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ¹1982/³1995 (= WKGS 4); H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre (Leitfaden Theologie 3)*, Düsseldorf ¹1985/⁴2002; D. Sattler/Th. Schneider, *Gotteslehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik 1*, Düsseldorf 1992, 51–119; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg ¹1995, 232–243/⁸2010; W. Breuning, *Gotteslehre*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik 1*, Paderborn 1995, 199–356.

¹³ Vgl. A. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 533–727.

¹⁴ Vgl. J. Werbick, *Eigenschaften Gottes*, in: *LThK*³ 3 (1995) 528–530. So auch M. Hauke, *Le proprietà essenziali di Dio* [Anm. 7] 540, 544–546, der zusätzlich auf die Erwähnung der Attribute des dreipersonalen Gottes auf dem IV. Laterankonzil (DH 800) und dem I: Vatikanum (DH 3001) verweist sowie deren Bedeutung für den interreligiösen Dialog hervorhebt.

den sündigen Menschen Anteil an seiner Natur, was der Ansatzpunkt für eine ontologische Reflexion sei.

Die Lehrbücher von Johann Auer¹⁵ und Leo Scheffczyk¹⁶ bieten neben einer biblischen¹⁷ auch eine umfassende systematische¹⁸ Wesens- und Eigenschaftslehre. Dieser Artikel beschränkt sich auf die Methodik sowie den Aufbau der letzteren und betrachtet einige Abschnitte zur genaueren Illustration. Zuvor soll ein kurzer Blick auf die Zielsetzung sowie die Gliederung der Gottes- und Trinitätslehre der jeweiligen Dogmatik geworfen werden.

Prinzipien¹⁹ der *Kleinen Katholischen Dogmatik* (= KKD) von Johann Auer und Joseph Ratzinger sind nach deren eigenen Worten die Orientierung an der Hl. Schrift, der Dogmengeschichte, der kirchlichen Lehre²⁰ und deren »inneren Systematik«²¹ sowie einer *christlichen Philosophie*²². Diese klassifiziert Auer in den von Augustinus weiterentwickelten Platonismus, die an die Stoa angelehnten Ausführungen bei Ambrosius sowie den modifizierten Aristotelismus von Albert und Thomas. Besonders in die johanneischen Schriften sind philosophische Elemente eingegangen²³. Ausgangspunkt und Ziel ist der dreifaltige Gott und sein Heilshandeln²⁴.

Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus wollen in ihrer Dogmatik²⁵ den Glauben der Kirche organisch aus der Hl. Schrift vor dem Hintergrund gegenwärtiger Probleme entwickeln. Im Zentrum der Heilsgeschichte stehe der vom Vater gesandte Sohn Jesus

¹⁵ Johann Auer beendete 1940 bei Michael Schmaus in Münster seine bei Martin Grabmann begonnene Dissertation, da die Nationalsozialisten die theologische Fakultät in München schlossen. Vgl. J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta, I. Teil: Das Wesen der Gnade (Diss. FrThSt 62), Freiburg 1942. 1947 habilitierte er sich bei Grabmann. Vgl. J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, II. Teil: Das Wirken der Gnade (Habil.; FrThSt 64), Freiburg 1951. Schon 1936 promovierte er bei Joseph Geysler, der die aristotelisch-thomistische Neuscholastik durch eine Konfrontation mit modernen empirischen Forschungsergebnissen weiterentwickelte. Vgl. J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus (Diss.), München 1938; U. Lehner, Auer, in: BBKL XX (2002) 74–79, hier 74; F.-J. v. Rintelen, Joseph Geysler zum Gedächtnis, in: Philosophisches Jahrbuch 58 (1948) 307–311; A. Scholz, Geysler, Joseph, in: LThK² 4 (1960) 877; F.-J. v. Rintelen, Geysler Joseph, in: NDB VI (1964) 363f.

¹⁶ Scheffczyk promovierte 1950 bei Franz Xaver Seppelt und habilitierte sich 1957 bei dem Grabmann-Schüler Schmaus. Vgl. P.-H. Görg, Scheffczyk, in: BBKL XXX (2009) 1215–1290; M. Eder, Schmaus, in: BBKL IX (1995) 322–327, hier 322; L. Scheffczyk, Friedrich Leopold zu Stolbergs »Geschichte der Religion Christi«. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik, München 1952; L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959.

¹⁷ Vgl. J. Auer/J. Ratzinger, KKD II. Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978, 133–179; L. Scheffczyk, Katholische Dogmatik II. Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre, 109–172.

¹⁸ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 356–580; L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 419–507.

¹⁹ Vgl. U. Lehner, Auer, in: BBKL XX (2002) 74–79; A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 481f.

²⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 17f.

²¹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 17.

²² Vgl. J. Auer, KKD IV/1. Jesus Christus – Gottes und Mariä ‚Sohn‘, Regensburg 1986, 16.

²³ Vgl. J. Auer, Jesus [Anm. 22] 16. So auch F. Richert, Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments, Darmstadt 2011, 54–122.

²⁴ Vgl. L. Scheffczyk, Auer, Johann: Gott – Der Eine und Dreieine – Regensburg: Pustet (1978), in: ThRv 76 (1980) 396–398, hier 398; Ulrich Lehner, Auer, in: BBKL XX (2002) 74–79.

²⁵ Vgl. L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik I–VIII, Aachen 1996–2003.

Christus, dessen Heilshandeln in der Kirche durch den Hl. Geist fortgeführt werde, weshalb die Dogmengeschichte besonders zu berücksichtigen sei. Eine personal orientierte Metaphysik soll unter der Führung der Offenbarung dieselbe denkerisch vertiefen²⁶.

Die Trinitäts- und Gotteslehre von Auer hat folgenden Aufbau²⁷:

(1) Werk- und Wortoffenbarung, (2) positive Trinitätslehre (Schrift, Theologiegeschichte), (3) lehramtliche und spekulative Trinitätstheologie, (4) Wesens- und Eigenschaftslehre.

Scheffczyk²⁸ wählt eine ähnliche Gliederung. Nach seinen philosophisch-theologischen Ausführungen über die menschliche Gotteserkenntnis, der thematisch in etwa dem ersten Teil von Auer entspricht, fasst er die drei anderen Teile unter der Überschrift »Der Gott der Offenbarung als Dreieiner« mit der Untergliederung Schrift, Dogmengeschichte und Systematik²⁹ zusammen.

2. Wesens- und Eigenschaftslehre Gottes

In diesem Abschnitt soll der Ansatz von Auer³⁰ und Scheffczyk³¹ anhand der systematischen Lehre über das göttliche Wesen und einiger Eigenschaften (Unveränderlichkeit, Seligkeit/Bedürfnislosigkeit und Liebe) verdeutlicht werden. Diese Attribute wurden gewählt, da sie entweder in ihrer Interpretation umstritten sind wie die Unwandelbarkeit oder kaum beachtet werden wie die Seligkeit sowie von zentraler Bedeutung sind wie die Liebe Gottes. Im Ergebniskapitel wird der Erkenntnisgewinn zu einer ausschließlich bibeltheologischen Behandlung reflektiert, wozu sich die ausgewählten Vollkommenheiten gut eignen. Der Schwerpunkt wird auf dem Lehrbuch von Auer liegen, einige wesentliche Unterschiede bei Scheffczyk werden erwähnt.

2.1 Das Wesen Gottes und seine Eigenschaften

Die von ihm realisierte Vorordnung der Trinitätslehre³² begründet Auer³³ zu Beginn seiner Wesens- und Eigenschaftslehre mit dem Missionsbefehl (Mt 28,19f), der die

²⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 11f; A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 517.

²⁷ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 7–11; A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 485.

²⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 1–9; A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 519.

²⁹ Vgl. *Optatam totius* 16: AAS 58 (1966) 713–727, hier 723f.

³⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 358–580. Auer verwendet fast 40% der Seiten für die Wesens- und Eigenschaftslehre.

³¹ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 419–507. Scheffczyk reserviert etwas weniger als 20% seines Werkes der Wesens- und Attributenlehre.

³² M. Hauke, *Le proprietà essenziali di Dio* [Anm. 7] 539 spricht sich gemäß dem Axiom von Anselm (DH 1330), dass in Gott alles eins sei, außer die gegenläufigen Beziehungen, für eine Vorordnung der Eigenschaftslehre aus. Stöhr pflichtet ihm aus offenbarungstheologischen und didaktischen Gründen bei, da man anhand des göttlichen Erkennens und Wollens die trinitarischen Hervorgänge von Sohn und Geist besser erläutern könne. Vgl. J. Stöhr, *Zur Zeit ziemlich zerzaust? – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen*, in: *Theologisches* 39 (2009) 119–130, hier 126f; J. Stöhr, *Die Lehre von Gott* [Anm. 2] 192, 194 mit Verweis auf J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1985, 78.

³³ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 356.

trinitarische Selbstoffenbarung Gottes im Neuen Bund ausgehend vom alttestamentlichen Monotheismus zusammenfasst. Deshalb will der Autor die Einheit des göttlichen Wesens trinitarisch vermitteln. Jede Rede von dem dreifaltigen Gott und seinen Attributen sei analog und im Alten Testament auch anthropomorph, so dass man eine Vermenschlichung Gottes zu meiden habe.

Auer beschreibt zunächst das göttliche Wesen, in einem zweiten Schritt die aus diesem abgeleiteten Attribute sowie anschließend die Eigenschaften des göttlichen Lebens und Handelns³⁴. Diese Reihenfolge rechtfertigt er mit der menschlichen Frage nach der letzten Wirklichkeit, die aufgrund philosophischer Überlegungen und der Offenbarung *Gott* genannt wird, dessen Eigenschaften mithilfe analoger Aussagen beschrieben werden können³⁵. Scheffczyk³⁶ bevorzugt – auch unter Vorordnung der Trinitätslehre – das umgekehrte Vorgehen (Eigenschaften des göttlichen Lebens und Seins, göttliches Wesen) und führt dafür gnoseologische und heilsgeschichtliche Gründe an: Der Mensch könne das göttliche Wesen nicht umfassend erkennen. Die Eigenschaften Gottes werden über den »dreifachen Weg (negationis – causalitatis – eminentiae)«³⁷ beschrieben und erhellen dadurch auch etwas das Geheimnis des göttlichen Wesens. Über die in der Hl. Schrift offenbarten Vollkommenheiten Gottes lasse sich unter dienender Zuhilfenahme notwendiger metaphysischer Begriffe auf analoge Weise dessen Wesen erschließen³⁸, wobei allerdings »jeder Erkenntnis einer operativen Eigenschaft bereits ein Verständnis des eigentümlichen Seins Gottes voranleuchtet, ohne daß dieses schon thematisch erfaßt sein müßte«³⁹. Stöhr dagegen ist der Auffassung, die »Eigenschaften Gottes setzen den Begriff des (in drei Personen identischen) Wesens, der Fülle des Seins selbst (*ipsum esse subsistens*), voraus (Ex 3,14)«⁴⁰, was Scheffczyk etwas polemisch als »gläubig getönte Metaphysik«⁴¹ abtut. Vorgrimler⁴² nennt die griechische Übersetzung des Gottesnamens JHWH in der Septuaginta als Grundlage der metaphysischen Interpretation von Ex 3,14. Fischer⁴³ verweist auf die Ableitung des Tetragramms JHWH vom hebräischen Verb *sein* (hjh), was theologisch als Gottes Unverfügbarkeit, Freiheit, helfendes und ewiges Dasein interpretiert werde. Die heilsgeschichtliche und die metaphysische Deutung von Ex 3,14 erweisen sich durchaus als komplementär. Benoit⁴⁴ unterstreicht mit Beispielen, dass auch im Neuen Testament bei wichtigen Glaubensaussagen aus

³⁴ Vgl. J. Auer, *Gott* [Anm. 17] 357.

³⁵ Vgl. J. Auer, *Gott* [Anm. 17] 358.

³⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Gotteslehre* [Anm. 17] 420f.

³⁷ L. Scheffczyk, *Gotteslehre* [Anm. 17] 421. Vgl. ebd. 437.

³⁸ Vgl. L. Scheffczyk, *Gotteslehre* [Anm. 17] 438f.

³⁹ L. Scheffczyk, *Gotteslehre* [Anm. 17] 439.

⁴⁰ J. Stöhr, *Die Lehre von Gott* [Anm. 2] 197.

⁴¹ L. Scheffczyk, *Gotteslehre* [Anm. 17] 210.

⁴² Vgl. H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf¹ 1985, 116.

⁴³ Vgl. G. Fischer, *Tetragramm*, in: *LThK*³ 9 (2000) 1358.

⁴⁴ Vgl. P. Benoit, *Ist die Septuaginta inspiriert?*, in: P. Benoit, *Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf¹ 1965, 15–23, hier 18–21. Auch erschienen in: N. Adler (Hg.), *Wort des Lebens. FS für M. Meinerz*, Münster 1951, 41–49. Vgl. dazu auch J. Ratzinger, *Das erste Konzil von Konstantinopel 381. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung*: *IKaZ* 10 (1981) 555–563, hier 556 und 561 und O. B. Knoch/K. Scholtissek, VIII. *Bibelübersetzungen*, in: *LThK*³ 2 (1994) 382–385, hier 382.

der Septuaginta und nicht aus dem hebräischen Urtext zitiert werde (vgl. etwa Jes 7,14; Mt 1,23), was die theologische Bedeutung dieser Bibelübersetzung unterstreicht.

2.2 Das metaphysische Wesen Gottes

Auer⁴⁵ setzt bei der Erläuterung des göttlichen Wesens bei der Kontingenz der Schöpfung sowie dem sich offenbarenden allmächtigen Schöpfergott an und kombiniert damit die philosophische mit der theologischen Methode. Die Stufenleiter des Seins führe zu einem ersten Sein (Aristoteles) und vollkommenen Geist (Stoa)⁴⁶. Entscheidend sei die Unbegreiflichkeit und Ungezeugtheit des Schöpfergottes, der alles ins Dasein ruft. Die Apologeten⁴⁷ bekennen dessen Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, Vollkommenheit und Ewigkeit Gottes. Anselm von Canterbury beschreibe Gottes Wesen im Hinblick auf die Schöpfung im Monologium (c. 5–7)⁴⁸ als *ens ex se et per se*. Diese Formulierung werde durch Scotus⁴⁹ durch das *ens a se* (Aseität) ersetzt und in der Barock- und Neuscholastik von der Mehrheit der Theologen übernommen. Auer erläutert die Aseität⁵⁰ Gottes als die Identität von ihm selbst mit seinem Wesen, Sein und Dasein⁵¹, was die Väter durch Ex 3,14 zu belegen suchen. Diese Stelle ist nach Auffassung Auers allerdings keine Wesensaussage⁵².

Thomas beschreibe das Wesen Gottes weiterhin als *actus purus*, da es in Gott keine Potentialität gebe⁵³. Die Wesenheit Gottes werde noch als reine Intellektualität (Thomas), höchstes Gut (Augustinus, Albert) und radikale Unendlichkeit (Scotus) aufgefasst⁵⁴. Über die Realidentität der durch die Hervorgänge und Relationen konstituierten göttlichen Personen mit dem göttlichen Wesen⁵⁵ verknüpft Auer⁵⁶ sein Konzept der Aseität mit der Trinitätslehre. Dies wiederholt er bei der Beschreibung der göttlichen Geistnatur, die mit seinem Wesen, Erkennen und Wollen identisch ist, wobei Auer dafür nicht Joh 4,24 (»Gott ist Geist«) als Wesensaussage gelten lassen will, sondern sich auf Thomas beruft⁵⁷. Von der einfachen Geistnatur Gottes gelange man durch philosophische Überlegungen zu seiner Unsterblichkeit und Personalität⁵⁸, was durch die Offenbarung bestätigt werde. Neuzeitliche Philosophen wie Kant⁵⁹

⁴⁵ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 359–361.

⁴⁶ J. Auer, Gott [Anm. 17] 360 gibt hier keine Quellen an.

⁴⁷ Vgl. etwa Athenagoras, Apol. 10; J. Auer, Gott [Anm. 17] 360.

⁴⁸ Zitiert nach J. Auer, Gott [Anm. 17] 361.

⁴⁹ Vgl. Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hg. von W. Kluxen, Darmstadt 1974, 42f (De primo principio 3 conclusio 5); J. Auer, Gott [Anm. 17] 361.

⁵⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 361–363.

⁵¹ Vgl. Augustinus, De civ. Dei XI 10; Anselm, Monologium, c. 15 und 17; Thomas von Aquin, STh I q. 3 a. 3; J. Auer, Gott [Anm. 17] 362.

⁵² Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 365.

⁵³ Vgl. Thomas von Aquin, STh I q. 3 a. 2; ScG I 16 und II 16; J. Auer, Gott [Anm. 17] 362.

⁵⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 363.

⁵⁵ Vgl. Thomas von Aquin, STh I q. 28 a. 2; J. Auer, Gott [Anm. 17] 364.

⁵⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 363f.

⁵⁷ Vgl. Thomas von Aquin, STh I q. 14 a. 4; J. Auer, Gott [Anm. 17] 364f.

⁵⁸ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 366f.

⁵⁹ Kritik der reinen Vernunft, 395B. Zitiert nach J. Auer, Gott [Anm. 17] 366.

könnten dieses schließende Verfahren nicht akzeptieren, aber als einen denkerischen Hinweis für die Worte Jesu über das ewige Leben bei Gott ansehen. Augustinus⁶⁰ will das göttliche Wesen nicht Person nennen, da er diesen Begriff den drei göttlichen Personen reserviert. Auer vermittelt dahingehend, dass diese »als ein Gott subsistieren, identisch im personalen Wesen, dreifach in der in den innergöttlichen Lebensvorgängen begründeten existentiellen Relationen«⁶¹ sind.

In seinen spirituellen Überlegungen zur Aseitität kommt der Autor⁶² auf seinen Ansatz, das Verhältnis des Schöpfers zu seinen menschlichen Geschöpfen, zurück. Die Menschen sind als Ebenbilder Gottes geschaffen und bedürfen zur Vollendung wegen der Erbsünde der göttlichen Gnade. Gott, der aus sich seiende reine personale Geist (Aseitität) lasse die Menschen dadurch an dieser seiner göttlichen Natur teilhaben (2 Petr 1,4). Nur diese personale Beziehung könne alle Menschen wegen ihrer unendlichen Vollkommenheit letztlich erfüllen. Die Hl. Schrift schreibe in diesem Zusammenhang nicht von einem göttlichen Wesen, sondern von den helfenden Taten Gottes⁶³. Neben den Vätern in ihrer Interpretation zu Ex 3,14 findet der Autor⁶⁴ auch bei heidnischen Philosophen wie etwa Plutarch (46–120 v. Chr.) und Plotin (204–269) Bestätigungen für ein aus der Aseitität resultierendes frommes Gottesverhältnis. In seinen materialreichen Ausführungen über die Aseitität verschmilzt Auer die Ansätze von Scotus, Thomas, der Patristik und griechischer Philosophen mit der Hl. Schrift sowie trinitarischen und spirituellen Anmerkungen. Es dominiert bei diesem Thema die Metaphysik, ohne dass die theologischen Quellen vernachlässigt werden, was auch anhand der Literaturangaben⁶⁵ deutlich wird. In einem späteren Paragraphen ergänzt Auer⁶⁶ diese Ausführungen mit derselben Methodik. Gott ist das ursprungslose, notwendige und unabhängige Sein⁶⁷ sowie das Leben (Joh 5,26) selbst. Der ontologische Gottesbeweis bestätige nachträglich den Gottesbegriff des Glaubens.

Scheffczyk⁶⁸ folgt konsequent seinem heilsgeschichtlich-dreipersonalen Duktus und stellt den Abschnitt über das (metaphysische) Wesen Gottes⁶⁹, das die Hl. Schrift als Liebe (1 Joh 4,8,16), Geist (Joh 4,24; 2 Kor 3,17) und Licht (1 Joh 1,5) offenbare, an den Schluss seiner Ausführungen. Der Autor schreibt der Lehre vom metaphysischen Wesen Gottes keine »systembildende Relevanz«⁷⁰ zu. Er betrachtet sie als theologische Denkhilfe, um ein alle Eigenschaften Gottes (physische Wesen) umfassendes »oberstes« Merkmal« (metaphysische Wesen) zu haben, was durch das Lehramt⁷¹

⁶⁰ Vgl. De Trinitate VII 6; J. Auer, Gott [Anm. 17] 366.

⁶¹ J. Auer, Gott [Anm. 17] 366.

⁶² Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 367–370.

⁶³ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 369.

⁶⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 369f.

⁶⁵ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 358f.

⁶⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 377–379.

⁶⁷ Interpretation von Ex 3,14 nach Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hg. von W. Kluxen, Darmstadt 1974, 42f (De primo principio 3 conclusio 5: Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 379.

⁶⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 419–421.

⁶⁹ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 503–507.

⁷⁰ L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 504.

⁷¹ Vgl. DH 800, 3001.

und im weiteren Sinn durch die Schrift⁷² gestützt werde. Bei diesen Gedankenoperationen sei auf den virtuellen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Eigenschaften, die alle real identisch sind, zu achten⁷³. Unter dem metaphysischen Wesen Gottes⁷⁴ verstehen viele Scotisten, Suárez sowie manche Thomisten seine Unendlichkeit und Thomas⁷⁵ das *ipsum esse subsistens*. Scheffczyk nennt die Aseitität (*ens a se*) als die gängigste Lösung, die allerdings weniger aussagekräftig als die Offenbarung der göttliche Liebe ist⁷⁶. Sogar der der Philosophie kritisch gegenüberstehende Bernhard von Clairvaux (+ 1153) sehe im Seinsbegriff alle Attribute Gottes enthalten⁷⁷. Dieser Begriff von dem einen Sein und Wesen Gottes ist nach Scheffczyk gemäß der Offenbarung in »höchster, unendlicher Personalität«⁷⁸ des dreifaltigen göttlichen Seins zu denken.

2.3 Eigenschaften des dreifaltigen Gottes

Vor der Behandlung der einzelnen Attribute Gottes reflektiert Auer⁷⁹ seine Methode biblisch-historisch, begrifflich sowie systematisch-theologisch. Da Gott durch Offenbarungsmittler zu den Menschen spreche, sei die Rede von ihm durch Anthropomorphismen geprägt, die sein Sein und Handeln beschreiben und analoge Schlüsse anhand der Geschöpfe erlauben (vgl. Weish 13,5)⁸⁰. Trotz der Skepsis vieler zeitgenössischer Theologen will Auer⁸¹ die reiche biblische Lehre der Eigenschaften Gottes behandeln und mithilfe metaphysischer und theologischer Denkprinzipien ordnen. Er verweist auch auf Beispiele bei Juden, Moslems (99 Namen Gottes), in der mittelalterlichen und nachtridentinischen Theologie⁸². Auer⁸³ betont dabei folgende Regeln: Jede Aussage über die Eigenschaften und das Wesen Gottes ist analog zu verstehen⁸⁴ und über den dreifachen Weg der Bejahung, der Verneinung jeder Unzulänglichkeit sowie der Steigerung ins Unendliche möglich⁸⁵. Gott ist identisch mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften, obwohl diese es in unseren menschlichen Vorstellungen nicht sind.

⁷² L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 504 nennt die eben angegebenen Stellen.

⁷³ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 433, 504f.

⁷⁴ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 505.

⁷⁵ Vgl. STh I q. 12 a. 4.

⁷⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 430.

⁷⁷ Vgl. De consideratione V 6; L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 506; A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 529.

⁷⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 507.

⁷⁹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 370–376. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 419–432 referiert ähnliche Gedanken, legt allerdings seinen Schwerpunkt auf die Heilsgeschichte und hat einen stärker narrativ geprägten Stil.

⁸⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 371; L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 422f.

⁸¹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 376f.

⁸² Vgl. Anselm von Canterbury, Monologium; Thomas von Aquin, STh I qq 3–26; J. Auer, Gott [Anm. 17] 372.

⁸³ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 372–374 gestützt u. a. auf Augustinus, De civ. Dei XI 1.

⁸⁴ Vgl. dazu auch DH 806.

⁸⁵ Vgl. auch L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 421, 437.

Auer⁸⁶ stellt verschiedene Einteilungsschemata vor und folgt ähnlich wie Thomas in der *Summa theologiae* der Ordnung⁸⁷ in (1) Wesenseigenschaften⁸⁸, die er aus der Aseität, den Transzendentalien (affirmativ) und den Prädikamenten (Verhältnis Schöpfer zur Schöpfung: Negation des Geschöpflichen) ableitet sowie (2) Lebenseigenschaften. Dort behandelt er die Attribute des Erkennens (Wissen), des Wollens⁸⁹ sowie das personale Handeln und Sein. Der Autor erläutert die Attribute Gottes geschichtlich, biblisch, begrifflich, theologisch, trinitarisch und spirituell⁹⁰, wobei er diese Reihenfolge nicht streng einhält.

2.3.1 Unveränderlichkeit Gottes

Bei der Unveränderlichkeit Gottes nimmt Auer⁹¹ die von dem Lehramt⁹², den meisten Vätern und Scholastikern⁹³ vertretene Position ein, führt dazu auch Schriftstellen⁹⁴ an, berücksichtigt kritische Stimmen⁹⁵ und beleuchtet das Thema nach allen Seiten. Eine angebliche Hellenisierung des Christentums durch die Väter als Grund für die Unwandelbarkeit Gottes weist der Autor⁹⁶ zurück, da die griechische Philosophie schon in der Hl. Schrift rezipiert (Weisheitsliteratur, Paulus) und von den Vätern als Auslegungshilfe übernommen wurde, allerdings nicht ohne Änderungen und unter Führung des Glaubens. Die der Unveränderlichkeit Gottes scheinbar widersprechende Schriftstellen wie etwa eine Reue Gottes (Gen 6,5–7) sind Anthropomorphismen⁹⁷, da es gegenteilige Stellen gebe (Num 23,19). Weder bei seiner Menschwerdung noch bei der Schöp-

⁸⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 374–376. Zur Einteilung der Attribute Gottes siehe L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 432–437.

⁸⁷ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 9–11.

⁸⁸ Unendlichkeit; das Wahre, das Gute, das Schöne, Gottes Würde, Majestät, Herrlichkeit und Heiligkeit; Einheit, Einzigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit.

⁸⁹ Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue, Heiligkeit (moralische Attribute).

⁹⁰ Vgl. A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 510; Th. Schärtl, Trinitätslehre [Anm. 2] 125 Anm. 262. J. Stöhr, Zur Zeit ziemlich zerzaust? [Anm. 33] 124 weist auf Bezüge zur Spiritualität in der Eigenschaftslehre von L. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV*, Paris 1909 hin (liber 13: *De justitia et ira Dei*).

⁹¹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 447–458; L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 492–500; Vgl. H. Pfeil, Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes: MThZ 31 (1980) 1–23 bei Scheffczyk, a. a. O., 476.

⁹² Vgl. DH 112, 125f, 285, 297, 401, 432, 501, 569, 683, 800, 3001. So auch KKK 212 mit Verweis auf Ps 102,25–28 und Jak 1,17.

⁹³ Vgl. etwa Augustinus, *De Trinitate* V,2; 16,17; VII,3,5; Thomas von Aquin, *STh* I q. 9.

⁹⁴ Vgl. etwa Ps 102,25–28; Mal 3,6; Hebr 6,17; 13,8; Jak 1,17; J. Auer, Gott [Anm. 17] 454.

⁹⁵ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 447f. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, München 1974; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969; R. Schulte, *Unveränderlichkeit Gottes*, in: *LThK*² 10 (1965) 536f.

⁹⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 448f gestützt auf A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 423–458, 528–553.

⁹⁷ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 455. So auch L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 423, der die dienende Hilfe der Philosophie bei der Systematisierung der mit Bildern, Metaphern und Anthropomorphismen operierenden biblischen Eigenschaftslehre bejaht.

fung⁹⁸ ändere sich Gott, sondern die Geschöpfe, da in der Ewigkeit Gottes Sein und Handeln identisch sind und bei gemischten Relationen sich nur das eine Relat (eben das Geschöpf) bei einer Veränderung wandeln müsse⁹⁹.

Scheffczyk¹⁰⁰ kombiniert die Dogmen der Unveränderlichkeit und der Ewigkeit Gottes. Gott ändere sich nicht, jedoch der Mensch¹⁰¹, was auch für die Menschheit Christi zutrefte, so dass die Formulierung von Rahner¹⁰², der von einer *Veränderung Gottes am anderen seiner selbst* schreibe, doppeldeutig sei¹⁰³. In der Definition des Boethius »aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio«¹⁰⁴ sei sowohl dessen Unveränderlichkeit als auch dessen Ewigkeit ausgesagt¹⁰⁵. Die Zeitlichkeit der Schöpfung in Verbindung mit der Ewigkeit Gottes drückt Scheffczyk so aus: »Die Dinge koexistieren zwar in ihrer zeitlichen Dauer der ganzen Ewigkeit Gottes, aber nicht in ihrem physischen, sondern nur in ihrem intentionalen Sinn, d. h. im Wissen und im Willen Gottes«¹⁰⁶. Gott umgreife alles von Ewigkeit her in seinem Wissen und Wollen¹⁰⁷.

2.3.2 Seligkeit des Dreieinigen Gottes

Auer widmet der Seligkeit des Dreieinigen Gottes einen eigenen Paragraphen¹⁰⁸, was nicht oft vorkommt. Die Seligkeit Gottes wird im Weltkatechismus mit unendlichem Glück umschrieben wird (KKK 1). Diese Eigenschaft geriet aufgrund von Gedichten über Götter aus der idealistischen Klassik in Misskredit. Als Referenz für seine Abhandlungen gibt der Autor Thomas von Aquin¹⁰⁹, Scheeben¹¹⁰

⁹⁸ Vgl. dazu H. C. Schmidbaur, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung (MThSt II/63), St. Ottilien 2003, 519f, 523 mit Anm. 234.571: Der Vater erkennt und erschafft durch den Sohn im Hl. Geist, so dass die Schöpfung als präformierte Idee schon vorhanden ist, aber nicht alle Ideen realisiert werden. Als personales Prinzip ist der Vater Ursache des Sohnes und zusammen mit ihm auch des Hl. Geistes sowie der Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung: Der Vater handelt durch den Sohn im Hl. Geist, wobei die Sendungen eine Verlängerung der Prozessionen in der Zeit sind. Vgl. STh I q. 15 a. 2f; q. 43 a. 2 ad 3.

⁹⁹ J. Auer, Gott [Anm. 17] 456f. Vgl. dazu H. C. Schmidbaur, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung, St. Ottilien 2003, 468–477. Schmidbaur erläutert mithilfe des Aquinaten die Unveränderlichkeit Gottes über die Teilhabe der Geschöpfe an dem innertrinitarischen Leben der Dreifaltigkeit. Die Sendungen schließen als Verlängerung der Hervorgänge diese mit ein und fügen eine zeitliche Wirkung hinzu. Gott ändere sich dabei nicht, wohl aber die Geschöpfe.

¹⁰⁰ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 492–500. Siehe auch A. Hirsch, Gottes- und Trinitätslehre II [Anm. 1] 529f.

¹⁰¹ So auch der Exeget S. Hahn, Das Mahl des Lammes. Die Messe als Himmel auf Erden, Augsburg 2003, 149.
¹⁰² Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften IV, Einsiedeln ¹1960/⁴1964, 137–155, bes. 146–148 und 147 Anm. 3.

¹⁰³ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 495. Siehe bei J. Auer, Gott [Anm. 17] 467–477, besonders 470–474.

¹⁰⁴ De consolatione philosophiae V 6 (PL 63,858).

¹⁰⁵ Nach Thomas von Aquin STh I q. 10 a. 1 ad 6.

¹⁰⁶ L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 499.

¹⁰⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 496.

¹⁰⁸ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 556–564. Vgl. dazu nur die kurze Anm. bei L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 453.

¹⁰⁹ Vgl. S. c. G. I c. 100–102; S. th. I q. 26.

¹¹⁰ Vgl. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I § 105, Freiburg 1873. Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 561.

und eine Dissertation über die Patristik¹¹¹ an. Die Seligkeit des Dreieinigen Gottes erläutert Auer anhand philosophischer Aussagen¹¹², die seine Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit, Geistigkeit und Freigebigkeit hervorheben. Allerdings warnt er auch vor einer unkritischen Übertragung der stoischen Idee einer stolzen Selbstgenügsamkeit auf Gott. Durch Aristoteles und Plotin wurden diese stoischen Gedanken weiterentwickelt zu einer aus der Tugend und dem Verstand resultierenden Glückseligkeit, was bei Gott in vollkommener Weise gegeben sei. Plotin beschreibe den einen unveränderlichen Gott als den Seienden und das vollkommene Gute, der dafür nichts nötig habe. Das I. Vatikanum¹¹³ erklärt die Schöpfung als Offenbarung der Seligkeit Gottes, die derselben nichts hinzufüge. Die Hl. Schrift¹¹⁴ offenbare die Bedürfnislosigkeit (Ps 50,2; 2 Makk 14,35f; Apg 17,25) und Seligkeit (1 Tim 6,14) Gottes durch verschiedene Texte, die von Auer zitiert und durch Ausführungen der frühen Väter¹¹⁵ illustriert werden. Irenäus von Lyon¹¹⁶ und Klemens von Alexandrien¹¹⁷ betrachteten die Bedürfnislosigkeit und Freigebigkeit Gottes im Zusammenhang mit seiner Schöpfung. Gott beschenke die Menschen und wünsche deren Gehorsam und Liebe (Hos 6,6; Mt 9,13; 12,7) zu ihrem eigenen Glück, wozu ihnen das Opfer Christi und die anderen Gaben Gottes dienen. Weder bei Augustinus und Johannes von Damaskus, noch bei Anselm von Canterbury konnte Auer etwas zu dem vorliegenden Thema finden. Thomas von Aquin behandle die Seligkeit Gottes auf Basis der aristotelischen Glückseligkeitslehre und 1 Tim 6,15.

Eine systematische Anwendung¹¹⁸ und Vertiefung der Gedanken Platons und Aristoteles' auf das christliche Leben findet Auer in den Auslegungen der Seligpreisungen (Mt 5,1–12) und in der Kreuzestheologie. Die Glückseligkeit als das Ziel der Menschen ist im Wesen des Dreieinigen Gottes vollkommen vorhanden, der immerwährende Ruhe (Gen 2,2) und Tätigsein (Joh 5,17) miteinander verbinde, da alles aus ihm geworden sei und er dessen nicht bedürfe¹¹⁹. Auer¹²⁰ bezeichnet in Analogie zur menschlichen Gemeinschaft als das größte Geheimnis der göttlichen Glückseligkeit sein dreipersonales Wesen der Liebe in vollkommener Einheit, denn »der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott«¹²¹. Der Autor¹²² sieht in der

¹¹¹ Vgl. W. Hoffmann, *Ὁ Θεὸς ἀποσοδεύς*. Gottes Bedürfnislosigkeit in den Schriften der frühen Väterzeit, Bonn 1966.

¹¹² Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 557–559.

¹¹³ Vgl. DH 3002; J. Auer, Gott [Anm. 17] 559.

¹¹⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 560f.

¹¹⁵ Vgl. Philon, Kerygma Petrou, Klemens von Alexandrien, Justin der Märtyrer, Aristides, Tatian, Athenagoras mit Stellenangaben bei J. Auer, Gott [Anm. 17] 560.

¹¹⁶ Vgl. Adv. haer. IV 14,1f; 15,2; 16,4; 17; 18; J. Auer, Gott [Anm. 17] 560f.

¹¹⁷ Vgl. Strom. II 28,3; J. Auer, Gott [Anm. 17] 561.

¹¹⁸ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 561–563.

¹¹⁹ Vgl. Augustinus, De gen. ad lit IV 15,26 und 17,29; J. Auer, Gott [Anm. 17] 562f.

¹²⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 563.

¹²¹ J. Auer, Gott [Anm. 17] 563.

¹²² Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 564.

Glückseligkeit Gottes seine Liebe fundiert, die auch die Menschen zur Liebe und ihrem Glück befähige¹²³.

2.3.3 Gott ist die Liebe

Auch dem geoffenbarten Glaubensgeheimnis der Liebe Gottes¹²⁴ kann man sich nach Auer nur auf analoge Weise nähern. Diese Methode liege jeder Aussage über Gott zugrunde und erhelle Unbegreifliches im Glauben und in christlicher Hoffnung. Der Dogmatiker unterteilt die Thematik in einen philosophischen und theologischen Teil, er behandelt die Theodizeefrage und eine Phänomenologie der göttlichen Liebe. Seine Literaturangaben enthalten Autoren aus dem Mittelalter und der Neuzeit¹²⁵.

Wegen der mannigfachen Belastungen des Wortes *Liebe* bemüht sich Auer um einige philosophische Klärungen¹²⁶. Der intellektuellen Deutung des Wohlgefallens und des Angezogeneins auf der Ebene der Erkenntnis sowie dem Willen nach Besitz und Wohlwollen attestiert er eine fehlende personale Dimension, die er versucht, durch eine Erläuterung der Begriffe *Sexus*, *Eros* und *Agape* einzuholen. Unter *Sexus* verstehe man die durch *Sympathie* hervorgerufene begehrende Liebe auf der leiblichen Ebene, die auf Besitz sowie Erfüllung hingeordnet sei und durch die Tugend der Keuschheit beherrscht werden müsse. Wohlgefallen und Bewunderung kennzeichneten den *Eros* auf einer leiblich-geistigen Ebene, die bei Platon auf das rein Geistige idealisiert wurde. Der *Eros* habe gegenseitiges Wohlwollen sowie Selbsterfüllung zum Ziel. Die im Neuen Testament beschriebene *Agape* sei reine personale Liebe, die nicht sich selbst suche, sondern das Glück des anderen. Diese absolut selbstlose Liebe ist ein Geschenk Gottes und werde im Pilgerstand von keinem Menschen vollständig realisiert oder eingefordert¹²⁷, wohl aber das Bemühen darum wie etwa durch die evangelischen Räte. Die Liebe als »das Höchste im Menschen«¹²⁸ ist abhängig von dessen Lebensumständen und bedarf der göttlichen Gnade sowie der menschlichen Mitwirkung.

Diese schon theologisch gefärbten philosophischen Vorbemerkungen entfaltet Auer¹²⁹ anhand der Hl. Schrift sowie bekannter Theologen und verortet sie trinitarisch. Mithilfe der wörtlichen Zitation von 1 Joh 4,7–16 beschreibt er die Liebe Gottes. Auers Ziel besteht darin, das über die im Alten Testament geoffenbarte Güte und Barmherzigkeit Gottes (Dtn 32,11) Hinausgehende zu beschreiben. Gott liebt die Menschen zuerst und sendet seinen Sohn, das ewige Wort Gottes, zur Sühne für deren

¹²³ Bei Luther sei eine vom Glücksgedanken her zu entwickelnde Eschatologie nicht möglich, da er einen Verzicht auf das Glück befürworte, falls dies der Wille Gottes sei, und die Theologie der Glückseligkeit ablehne. Vgl. WA 56, 388ff zitiert nach O. H. Pesch, Glück. II. Mittelalter, in: HWPh III, 691–696, hier 696, den Auer, a. a. O., 564 erwähnt.

¹²⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 565–580.

¹²⁵ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 565; Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor, Franz von Sales, Rahner, Ratzinger, Schnackenburg, Balthasar, Pieper, Hildebrand.

¹²⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 565–568.

¹²⁷ Vgl. DH 2351–2374 (gegen Fénelon); J. Auer, Gott [Anm. 17] 567, 576.

¹²⁸ J. Auer, Gott [Anm. 17] 568.

¹²⁹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 568–573.

Sünden (Joh 3,16; 1 Joh 4,10; Röm 8,32). Die gläubige Annahme dieses Heilswerks der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Jesu sowie die daraus folgende Gottes- und Nächstenliebe ermögliche die Teilhabe der Gläubigen an der Liebe Gottes. Das sich verschenkende Heilshandeln Gottes des Vaters in den Sendungen von Sohn und Geist offenbare das innerste Wesen Gottes, die mit ihm identische Liebe und die Hineinnahme der Menschen in dieselbe (Joh 17; Röm 5,5; 1 Joh 3,14; 4,17). Auer¹³⁰ verweist auf die in der Trinitätslehre beschriebene Verbindung der innergöttlichen Hervorgänge von Sohn und Geist sowie die Sendungen als deren Verlängerung. Richard von St. Viktor¹³¹ erläutere dieses Geschehen durch die Liebe: Der Vater zeugt in liebender Erkenntnis den Sohn, »um ihn als sein wesensgleiches Du mit der Liebe, die selbst als Person der Heilige Geist ist, lieben zu können«¹³². Die Schöpfung, Erlösung und »Einwohnung des Heiligen Geistes und des Dreieinigen Gottes«¹³³ sind Ausdruck seiner Liebe und werden dem Vater (Schöpfung), dem Sohn (Erlösung) und dem Hl. Geist (Einwohnung) appropriiert und von Auer in Analogie zu der dreiteiligen Liebesstruktur im Menschen (Sexus, Eros, Agape) gesehen.

Selbstverständlich gilt, dass die Unähnlichkeit hier größer ist als die Ähnlichkeit (DH 806) und die verwendeten Begriffe bei dieser Übertragung auf Gott von jeder Unvollkommenheit frei sind sowie ins Unendliche gesteigert werden. Problematisch bei diesem Vergleich ist die unterschiedliche Stufung der Begriffe Sexus, Eros und Agape, wovon durch die eben genannten Bedingungen abstrahiert wird. Der Autor¹³⁴ stellt auf der Basis des göttlichen Ternars *Erkennen, Wollen* und *Lieben* die Frage, ob die aus Verstand und Wille bestehende menschliche Geistigkeit nicht durch die Liebe als Motiv derselben zu erklären sei, da sie erst dadurch dem göttlichen Wesen der Liebe entspreche.

Mit Kant konstatiert Auer¹³⁵ die Erfolglosigkeit einer philosophischen Theodizee¹³⁶. Dies ist der Grund, warum er diese Problematik sofort theologisch anhand des Buches Ijob angeht¹³⁷. Die Antwort des Alten Testaments liegt nach Ansicht Auers in der Allmacht und Allwissenheit des Schöpfergottes (Ijob 40), der niemand Rechenschaft schuldig ist. Nur mithilfe der Liebe und Gnade Gottes könne die Theodizeefrage verarbeitet werden. Seit Basilius werde eine Lösung im Kreuzestod Christi für das beschriebene Problem gesucht. Auer¹³⁸ betont, dass der Mensch nur sein selbstverfasstes Gottesbild begreifen könne. Die Offenbarung, dass Gott die Liebe ist, könne nicht denkerisch bewältigt werden, sondern müsse existentiell in glaubender und anbetender Demut (Hebr 11,1) unter dem Kreuz Christi umgesetzt werden, bis man zur seligen Gottesschau gelange (Offb 14,7; 16,5–7). Diejenigen, die Gott lieben,

¹³⁰ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 571.

¹³¹ Vgl. Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit III 11–13, 17–20 (übertragen von H. U. von Balthasar), Einsiedeln 2002, 95–99, 102–106; L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 465.

¹³² J. Auer, Gott [Anm. 17] 571.

¹³³ J. Auer, Gott [Anm. 17] 572.

¹³⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 572f.

¹³⁵ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 574.

¹³⁶ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 573–575.

¹³⁷ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 573.

¹³⁸ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 574.

werden nach Paulus Jesus gleich gestaltet, und ihnen gereicht alles zum Besten (Röm 8,28f)¹³⁹.

Die Fragen nach dem Geheimnis der Schöpfung und der Erlösung finden Auer zu Folge ihre Antwort in der Wahrheit, dass Gott die Liebe ist. Diese Tatsache erläutert der Autor anhand eines Werkes von Zielinski¹⁴⁰ phänomenologisch¹⁴¹ auf Basis einer im Glauben gewonnenen Erkenntnis und Erfahrung. Im Mittelpunkt steht das schriftfundierte und spirituell gedeutete Sprechen Gottes zu den Menschen, was durch die Formulierung »Gott spricht zu uns«¹⁴² hervorgehoben wird und in sieben Punkte gegliedert ist. Die Menschen verdanken Gott alles (1 Kor 4,7; 2 Makk 7,23; Ijob 38). (1) Gott weiß genau, was ihnen zum Heil dient und liebt sie mehr als sie sich selbst. (2) Gott schenkt sich den Menschen trotz ihrer Gleichgültigkeit besonders in der Taufe in seinem Sohn, der sein Leben für sie hingibt (Röm 8,32), und im Hl. Geist. (3) Gott will die Rettung aller Menschen (1 Tim 2,4). Er bejaht diese (Spr 8,36; Weish 1,3f; Jer 18,31f) und die Schöpfung (Weish 11,24–26). (4) Den Sündern geht Gott nach (Lk 15), verhilft ihnen zur Umkehr und verzeiht ihre Verfehlungen (Ez 18,21f; 1 Joh 1,9). (5) Wenn die Menschen sich ganz Gott anvertrauen, schenkt er ihnen ein neues Herz (Ez 19f) in der Taufe und wirkt das Gute in seinen Geschöpfen (Phil 2,13–15; Eph 3,20). (6) Gott macht die Gläubigen in Christus, seinem eingeborenen Sohn (Joh 3,16), durch die Taufe zu seinen Kindern (Röm 8,29), so dass diese ihn im Hl. Geist Vater nennen dürfen (Röm 8,12–16; Gal 4,4–6)¹⁴³. (7) Durch den Apostel Johannes betone Gott schon die Gotteskindschaft auf Erden, die in der seligen Gottesschau zu einer Verähnlichung mit Gott führen wird (1 Joh 3,2f; vgl. 1 Joh 4,16f; 1 Kor 2,9)¹⁴⁴. Durch diese ausführlichen heilsgeschichtlichen Bemerkungen verdeutlicht Auer das Wirken der Liebe des dreifaltigen Gottes, beschreibt damit anhand der Offenbarung wie er ist und zieht Folgerungen für das Glaubensleben.

Auer zeigt gestützt auf Johannes von Damaskus, dass die metaphysischen Beschreibungen Gottes als *ens a se* und *ipsum esse subsistens* nicht der Offenbarung von *Gott ist die Liebe* widersprechen, da Gott das ganze Sein wie in einem unendlichen Meer der Liebe zusammenfasse, die er den Menschen mitteile¹⁴⁵. Der Autor fügt hinzu, dass das Sein nicht nur aus der Liebe stamme, sondern selbst Liebe sei, nämlich die allerheiligste Dreifaltigkeit als »das Eine personale Wesen in den drei Personen Vater, Sohn und Geist, Dreieinige Liebe, der Dank und Lobpreis, Liebe und Anbetung in Ewigkeit«¹⁴⁶ zukomme. Der Autor betont noch einmal die Vorordnung des Trinitätsgeheimnisses, auf das sich die göttliche Attributenlehre rückbeziehe.

¹³⁹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 575.

¹⁴⁰ Vgl. J. Zielinski, Gott spricht, hier ist meine Liebe, Bonn 1965.

¹⁴¹ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 575–580.

¹⁴² J. Auer, Gott [Anm. 17] 576f.

¹⁴³ J. Auer, Gott [Anm. 17] 578 nennt als Quelle Irenäus, Adv. haer. V prol.; Athanasius, Adv. Arian. IV 2,29; Ep. de syn. 51; Augustinus, Sermo 192,1.

¹⁴⁴ Vgl. J. Auer, Gott [Anm. 17] 579.

¹⁴⁵ Vgl. Johannes von Damaskus, De fide orth. III,1; J. Auer, Gott [Anm. 17] 579.

¹⁴⁶ J. Auer, Gott [Anm. 17] 580.

Scheffczyk verbindet die Liebe Gottes mit seiner Macht und Barmherzigkeit¹⁴⁷. Er konzentriert sich auf die wichtigsten trinitarisch-heilsgeschichtlichen Elemente, die er um 1 Joh 4,8.16¹⁴⁸ (Gott ist die Liebe) und Joh 3,16 (Hingabe des Sohnes aus Liebe durch den Vater) gruppiert. Die bei Auer sehr elaborierten begrifflichen, philosophischen und spirituellen Komponenten drängt Scheffczyk stark zurück und bietet bei der Seligkeit und Liebe Gottes weit weniger Informationen. Die ‚Reue‘ Gottes erklärt er¹⁴⁹ mit der liebenden Zuwendung zu den Sündern und seinen ‚Schmerz‘ als alles übersteigende Liebe. So gerät er nicht in Konflikt mit der Unveränderlichkeit Gottes.

3. Ergebnis

Eine ausführliche und systematische Beschäftigung mit der Wesens- und Eigenschaftslehre des dreifaltigen Gottes erlaubt ein tieferes Verständnis der biblischen Offenbarung, da diese der Auslegung durch die kirchliche und theologische Tradition sowie durch philosophische Erkenntnisse unter Führung der *analogia fidei*¹⁵⁰ bedarf¹⁵¹. Auch die Hagiographen scheuten sich nicht, auf die Philosophie zurückzugreifen, wie die Weisheitsliteratur und der Johannesprolog zeigen. Diese Hermeneutik führt zu notwendigen Klärungen, wie etwa bei der Unveränderlichkeit Gottes, zu einem tieferen Verständnis seiner Vollkommenheit als dem Sein selbst und der Liebe sowie zu weiterführenden Erkenntnissen in Theologie und Spiritualität¹⁵². Die Offenbarung soll dabei nicht wie bei Suárez¹⁵³ die philosophische Eigenschaftslehre nur noch bestätigen, sondern vielmehr die führende Rolle »bei der Indienstnahme und Überbietung der begrifflich erfassten Realitäten«¹⁵⁴ wie etwa in den Dogmatiken von Scheffczyk und Auer übernehmen. Beide hätten dabei durchaus auch die Wesens- und Eigenschaftslehre direkt nach der Gotteseckennntnis und vor der Trinitätslehre behandeln können, ohne dass die trinitäts- und offenbarungstheologische Ausrichtung ihrer Werke verlorengehe, da bei ihnen deutlich wird, dass sie die Attribute des dreifaltigen Gottes besprechen. Die Vorordnung der Wesens- und Eigenschaftslehre hätte den didaktischen Vorteil, dass die Trinitätsspekulationen bezüglich der Hervorgänge mithilfe der Eigenschaften des göttlichen Erkennens und Wollens wie bei Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* kombiniert werden

¹⁴⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 463–469.

¹⁴⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 166, 315, 411, 461–469, 496.

¹⁴⁹ Vgl. L. Scheffczyk, Gotteslehre [Anm. 17] 496.

¹⁵⁰ Der Weltkatechismus versteht unter diesem Begriff »den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten untereinander und im Gesamtplan der Offenbarung« (KKK 114).

¹⁵¹ Vgl. K.-H. Menke, Analogia fidei, in: LThK³ 1 (1993) 574–577, hier 575, 577; Th. Marschler, *Analogia fidei*. Anmerkungen zu einem Grundprinzip theologischer Schrifthermeneutik: ThPh 87 (2012) 208–236, hier 211f, 216–219, 229f, 233.

¹⁵² Vgl. M. Hauke, Le proprietà essenziali di Dio [Anm. 7] 544, 546; Th. Marschler, *Analogia fidei* [Anm. 148] 211f.

¹⁵³ Vgl. Francisco Suárez, De Deo, Prooemium (Bd. 1, XXIII); Th. Marschler, Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez in ihrem philosophisch-theologischen Kontext, Münster 2007, 314.

¹⁵⁴ Th. Marschler, *Analogia fidei* [Anm. 148] 211.

könnten¹⁵⁵, ohne die Personenkonstitution aus dem Wesen abzuleiten¹⁵⁶. JHWH offenbart sich zunächst als der eine mit seinen Eigenschaften und später als der Dreipersonale¹⁵⁷.

Ob man in der Gliederung die eher metaphysische Methode von dem göttlichen Wesen zu seinen Eigenschaften wie Auer oder den umgekehrten Weg wie Scheffczyk wählt, ist nicht so sehr ausschlaggebend. Die zweite Möglichkeit betont stärker den Vorrang der Theologie. Gründe dafür mögen bei ihren Lehrern zu suchen sein, die bei Auer mit Grabmann und Geysler stärker scholastisch orientiert waren und bei Scheffczyk mit Seppelt und Schmaus einen (heils)geschichtlich-(personalistischen) Schwerpunkt bevorzugten. Die mannigfachen Berührungspunkte und die umfassende Berücksichtigung wesentlicher Quellen sind darin zu suchen, dass Auer bei dem aus der Grabmann-Schule stammenden Schmaus die theologische Dissertation beendete und alle genannten Professoren sich um eine kirchliche Gesinnung bemühten.

¹⁵⁵ Vgl. J. Stöhr, Die Lehre von Gott [Anm. 2] 194.

¹⁵⁶ Vgl. Th. Schärfl, Trinitätslehre [Anm. 2] 123.

¹⁵⁷ Vgl. J. Stöhr, Die Lehre von Gott [Anm. 2] 192.

Der Diakon

Was ist von der Forderung nach dem Diakonat der Frau zu halten?

The deacon

How to estimate the claim for a diaconry of women?

*Von Josef Kreiml**

Zusammenfassung / Abstract

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Theologie des Amtes (Bischof, Priester, Diakon) aus dem Geist der altkirchlichen Tradition erneuert. Für die Wiederherstellung des Diakonats als einer eigenen und beständigen hierarchischen Stufe waren missionarische Herausforderungen maßgeblich. Der Diakon ist amtlicher Repräsentant der *diakonia* Christi. In der frühen Kirche war der Stand der Diakonissen von dem der männlichen Diakone unterschieden. Heute wäre die Einführung einer Diakoninnenweihe allenfalls als Segnung, aber nicht als Sakrament möglich. Die Forderung nach der Weihe von Diakoninnen ist kein geeigneter Ansatzpunkt für die Verwirklichung des berechtigten Anliegens, Frauen mehr Raum und öffentliche Stellung in der Kirche zu geben. Das kann besser und wirksamer im Kontext des Laienapostolates geschehen. In den spezifischen Ämtern kirchlich-menschlichen Rechtes üben Frauen für die Kirche wichtige Dienste aus.

The II. Vatican Council renewed the theology of the Office (bishop, priest, deacon) based on the spirit of the early church tradition. Missionary challenges were decisive for the restoration of the diaconry as an own and enduring hierarchical level. The deacon is the ministerial representative of the *diakonia* of Christ. In the early church, the status of the deaconesses was distinguished from that of the male deacons. Today, the introduction of the deaconesses' ordination would be possible at the utmost as a benediction, but not as a sacrament. The call for ordination of deaconesses is not a suitable approach to realise the legitimate request to give women more space and public position in the church. This can be done better and more effective in the context of the laity apostolate. In the specific offices concerning ecclesiastical and human laws, women exert important services for the church.

Die Weihe zum Diakon können in der katholischen Kirche nur Männer empfangen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Rolle bzw. der Berufung der Frau in der Kirche wird seit Jahren intensiv darüber diskutiert, ob es nicht möglich wäre, auch Frauen zur Diakoninnenweihe zuzulassen. Nach kirchlicher Glaubensüberzeugung besteht ja keine Möglichkeit, Frauen die Priesterweihe (bzw. die

* Prof. Dr. theol. habil. Josef Kreiml ist ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten/Austria.

Bischofsweihe) zu spenden.¹ Gibt es aber – so fragen viele – nicht wenigstens die Möglichkeit, Frauen zur Diakonin zu weihen, d. h. sie zur dritten Weihestufe zuzulassen?

1. Die Erneuerung des ständigen Diakonats

Neben der Erneuerung der Theologie des Bischofs- und des Priesteramtes hat das Zweite Vatikanum mit der Erneuerung des ständigen Diakonats einen weiteren Schritt zur Erneuerung des Amtsverständnisses aus dem Geist der altkirchlichen Tradition getan.² In der alten Kirche übten die Diakone verschiedene liturgische, katechetische, caritative und administrative Dienste an der Seite des Bischofs als seine Helfer aus. Man verstand sie als »Auge und Arm des Bischofs«.³ Sie wurden von den Presbytern unterschieden und konnten vor allem nicht der Eucharistie vorstehen; später haben die Presbyter die diakonalen Aufgaben übernommen. Seit dem Ende des ersten Jahrtausends war der Diakonats in der lateinischen Kirche nur noch eine »Durchgangsstufe« zum Presbyterat. Bereits das Trienter Konzil hat – ohne Erfolg – versucht, den ständigen Diakonats zu erneuern. Für die vom Zweiten Vatikanum vorgenommene Wiederherstellung des Diakonats als einer »eigenen und beständigen hierarchischen Stufe« waren vor allem pastorale und missionarische Herausforderungen maßgebend.⁴ Aus dem Konzilstext geht eindeutig hervor, dass der Diakonats »eine eigene sakramentale Weihestufe darstellt und damit Anteil hat am dreifachen Dienst des Amtes.«⁵ Zum eigenen Profil des Diakonats innerhalb des Amtes sagt das Konzil nur, der Diakon werde »nicht zum Priestertum (*sacerdotium*), sondern zur Dienst-

¹ Vgl. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe (22. Mai 1994) / Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976), (VApS, 117), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2., veränderte Aufl. 1995; auch Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999; ders. (Hg.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999; ders. (Hg.), Von »Inter Insigniores« bis »Ordinatio Sacerdotalis«. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, Würzburg 2006; außerdem Joseph Ratzinger, Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau? (1977), in: G. L. Müller (Hg.), Frauen in der Kirche, Würzburg 1999, 267–277; J. Ratzinger, Kündler des Wortes und Diener eurer Freude. Zur Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes, (JRGS, 12), Freiburg 2012; Manfred Hauke, »Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: FKTh 11 (1995), 270–298.

² Vgl. zum Folgenden Walter Kardinal Kasper, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011, 340–343; auch Gerhard Ludwig Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989), 129–143 und Walter Kasper, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht (1997), in: ders., Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II, (WKGs 12), Freiburg 2009, 127–149.

³ W. Kasper, Katholische Kirche (Anm. 2), 341.

⁴ Vgl. auch Bischof Klaus Küng, Die Kirche wird missionarisch sein. Neue Orte der Hoffnung und Heilung, in: ders., Damit sie das Leben haben. Leben mit Gott – Ehe und Familie – Lebensschutz, Regensburg 2014, 77–81.

⁵ W. Kasper, Katholische Kirche (Anm. 2), 341.

leistung (*ministerium*)⁶ bestellt. Damit ist geklärt, dass der Diakon »speziell priesterliche Dienste« – besonders die Feier der Eucharistie und die Spendung des Bußsakraments – nicht vornehmen kann.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil entfaltet in der dogmatischen Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*« (21. November 1964) den theologischen Gehalt des Diakonats, der – nach dem Bischofs- und dem Priesteramt – die dritte Stufe des Weiheamtes bildet: Die Diakone empfangen die Handauflegung »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung«.⁸ Sie dienen – mit sakramentaler Gnade gestärkt – dem Volk Gottes »in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium«.⁹ Aufgabe der Diakone ist es, je nach Weisung der zuständigen Autorität, »feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten.«¹⁰ Bei der Ausübung von Aufgaben im Bereich der Caritas und der Verwaltung sollen die Diakone daran denken, dass Christus »der Diener aller« geworden ist.

Was mit dem *ministerium* des Diakons genauerhin gemeint ist, bleibt im Konzilstext unbestimmt. Denn der *Dienst* gilt für alle Christen und für alle Stufen des Amtes (Bischof, Priester, Diakon). Das Konzil belässt es bei der Aufzählung einzelner Aufgaben des Diakons. Diese Aufzählung ist eher beispielhaft als erschöpfend gemeint. Eine Theologie des Diakonats und das spezifische Profil des Diakons können daraus noch nicht abgeleitet werden. Diesbezüglich hat das Konzil Fragen offen gelassen, die teilweise noch einer vollständigen Klärung bedürfen. Versucht man dem spezifischen Profil des Diakons näher zu kommen, so muss man ihn einerseits vom Priester

⁶ »*Lumen gentium*«, Nr. 29. – Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf das Motu proprio »*Omnium in mentem*« (26. Oktober 2009), in dem Papst Benedikt XVI. verfügt hat, dass dem Canon 1009 des geltenden »Codex des kanonischen Rechtes« ein dritter Paragraph hinzugefügt wird. Dieser § 3 lautet so: »Diejenigen, die zu Bischöfen oder zu Priestern geweiht sind, empfangen den Auftrag und die Befähigung, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone hingegen sind ermächtigt, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit zu dienen.« Ziel dieser Ergänzung des Canon 1009 war es, klarzustellen, dass der Diakon – trotz gegebener Einheit des Weihesakramentes – nicht befähigt ist, wie der Bischof und der Presbyter »in der Person Christi des Hauptes zu handeln«.

⁷ Jacob Kremer (Die Frauen in der Bibel und in der Kirche [1995], in: ders., Weshalb ich euch verkündet habe. Gesammelte Studien zu Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von Roman Kühschelm u. a., Stuttgart 2005, 265–275, hier 274) plädiert für die Diakonenweihe von Frauen – »möglichst mit der Vollmacht zur Absolution und zur Spendung der Sterbesakramente«. Da die Spendung des Bußsakraments und der Krankensalbung theologisch eindeutig dem Presbyterat zugeordnet ist, erscheint das Votum Kremers als theologisch unreflektiert. – Vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, Note bezüglich des Spenders des Sakraments der Krankensalbung (11. Februar 2005): Die Kongregation stellt in dieser »Note« – mit Bezug auf die Lehre des Konzils von Trient und den »Katechismus der Katholischen Kirche« (Nr. 1516) – fest, dass »nur die Priester (Bischöfe und Presbyter) Spender des Sakraments der Krankensalbung sind«.

⁸ »*Lumen gentium*«, Nr. 29.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

unterscheiden. Er ist kein »Ersatzpriester« und sollte erst recht kein »verhinderter Priester« sein. Andererseits ist der Diakonat als *sakramental begründeter* Dienst auch von den Laiendiensten zu unterscheiden; der Diakon ist kein »Laiendiakon« und schon gar nicht ein geweihter Sozialarbeiter. Am ehesten kann man davon ausgehen, dass der Diakon gewissermaßen eine »Brücke« zwischen dem Bischof bzw. dem Presbyter und dem Volk Gottes ist. Doch auch diese Bestimmung bringt Randunschärfen mit sich. Denn im Notfall kann der Diakon gewisse Aufgaben des Priesters übernehmen (etwa in der Gemeindeleitung), wie in Notfällen umgekehrt Laien bestimmte Aufgaben des Diakons übernehmen können (Nottaufe, außerordentliche Kommunionsspendung). Es wäre verfehlt, das spezifische Profil des Diakons von solchen Grenzfällen her bestimmen zu wollen. Am meisten angemessen ist es – so Kardinal Kasper –, den Diakon von der *diakonia* her – *diakonia* im umfassenden biblischen Sinn verstanden – zu sehen. »Sie darf nicht nur als Caritas- und Sozialarbeit begriffen werden, sondern schließt den Dienst des Wortes und den Dienst der Sakramente (Taufe und Spendung der Eucharistie) sowie das gelebte Zeugnis der persönlichen Dienstgesinnung und Hingabe ein.«¹¹ In diesem Sinn kann man den Diakon als »amtlichen Repräsentanten« der *diakonia* Christi verstehen.

2. Zur Frage der Diakonissen in der frühen Kirche

Diakoninnen sind im Osten – außer Ägypten und Äthiopien – seit dem dritten Jahrhundert, im Westen ab dem sechsten Jahrhundert und bis ins 13. Jahrhundert bekannt.¹² Ihr Stand war jedoch sowohl im Osten als auch im Westen »von dem des männlichen Diakons unterschieden«.¹³ In Syrien, wo Diakonissen besonders bezeugt sind, war dies der Fall auf dem Hintergrund einer Gesellschaft, in der eine starke Trennung von Frauen und Männern herrschte. Die Diakonissen waren deshalb vor al-

¹¹ W. Kasper, *Katholische Kirche* (Anm. 2), 342. – Das griechische Verb *diakonein* bedeutet »dienen«.

¹² Vgl. auch Leo Cardinal Scheffczyk (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002; außerdem Michael Kargers Rezension dieses Buches in: *Die Tagespost* Nr. 88 / 26.07.2003, 6 (unter dem Titel »Im Einklang mit der gesamten Lehrtradition der Kirche. Fünf Autoren gehen der Frage nach, warum die Diakoninnenweihe dem Mann vorbehalten ist«). – Manfred Hauke (Diakonissen waren keine Diakoninnen. Für den Diakonat der Frau gibt es weder historische noch systematische Grundlagen, in: *Die Tagespost* Nr. 147 / 10.12.2011, 13) verweist auf die umfangreiche Studie der Internationalen Theologenkommission aus dem Jahr 2003 zu diesem Thema. – Ein Votum für den Diakonat der Frau ist zu finden in: Peter Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997.

¹³ W. Kasper, *Katholische Kirche* (Anm. 2), 342. – Rudolf Voderholzer (Gezeigt, bewirkt und dargestellt wird Jesus Christus selbst. Zur neu entflammten Diskussion um den Empfänger des Weihesakramentes und den Diakonat der Frau, in: *Die Tagespost* Nr. 153/154 / 22.12.2001, 5 f, hier 6) weist darauf hin, dass die frühkirchlichen Diakonissen »keineswegs zu einem sakramentalen Diakonat bestellt wurden, wie er allein den Männern vorbehalten war«. – Johanna Rahner (Die Zeit drängt. Muss über Frauen im kirchlichen Amt immer noch gestritten werden?, in: *HerKorr* 66 [2012], 65–69, hier 66) scheint dieser Analyse zuzustimmen: »Ein amtliches Handeln von Frauen in der Kirche gab und gibt es, darüber dürfte kaum Dissens bestehen. Bisher ist dieses Handeln ohne die öffentlich-explizite Anerkennung und Bewertung als sakramentales Handeln der und in der Kirche geblieben. Ob dies früher in Gestalt des historischen Diakonissenamtes unter den Bedingungen der damaligen Gesellschaft irgendwann einmal der Fall war oder nicht, darf ... unentschieden bleiben.«

lem mit Frauenseelsorge beauftragt. Aus Gründen der Dezenz waren sie mit der Assistenz bei der Erwachsenentaufe betraut; der Dienst am Altar stand ihnen jedoch nicht zu. Entsprechend unterschied sich auch der Ritus der Ordination von dem der männlichen Diakone. Im Westen wurde der Diakonat der Frauen, wie er im Osten bekannt war, von verschiedenen Synoden abgelehnt.¹⁴ Wenn im Westen von Diakoninnenweihe die Rede ist, handelte es sich »entweder um die Bestellung von Äbtissinnen oder um die feierliche Aufnahme in den Witwenstand.«¹⁵ Es gibt – so Kardinal Kasper – keine kontinuierliche einheitliche Tradition, an die man heute anknüpfen könnte. Die Einführung einer Diakoninnenweihe wäre unter den heutigen Umständen eine »Neuschöpfung«, die eine neue Praxis begründen würde. Sie wäre »allenfalls als eine Sakramentalie, aber nicht als ein Sakrament möglich.«¹⁶ Eine Diakoninnenweihe im Sinne einer Sakramentalie würde aber keine Hervorhebung des Status der Frauen bedeuten, wie sie diejenigen, die für diese Weihe eintreten, wünschen, sondern im Gegenteil »eine Minderstellung der Frauen gegenüber den männlichen Diakonen begründen.«¹⁷ Die Forderung nach der Weihe von Diakoninnen ist deshalb »kein geeigneter Ansatzpunkt für die Verwirklichung des berechtigten Anliegens, Frauen mehr Raum und öffentliche Stellung in der Kirche zu geben. Das kann besser, wirksamer und eigenständiger in einem nicht klerikalen Kontext geschehen.«¹⁸ Im Kontext des Laienapostolates gibt es dazu viele andere Möglichkeiten.

Die Konzilsväter haben – so Gerhard Ludwig Müller – die beschriebenen Aufgaben des Diakons zu den für die Kirche »in höchstem Maße lebensnotwendigen Ämtern«¹⁹ gerechnet. Insgesamt könne man weltweit von positiven Erfahrungen mit dem »ständigen Diakonat« sprechen. Durch den Dienst des Diakons in den drei Aufgabenbereichen der Kirche, nämlich der Verkündigung, der Liturgie und der Caritas, wird die sakramentale Verfassung der Kirche sichtbar – vor allem in jenen Fällen, in denen kein Priester vor Ort sein kann. Der Diakon repräsentiert in seinem diakonalen Handeln Christus als Quelle alles Heilswirkens der Kirche. Sein Handeln ist deshalb ein Handeln von Christus, dem Haupt der Kirche, her auf die Kirche hin.

3. Die Einheit des Weihesakramentes

Die Internationale Theologenkommission hat im Dezember 2001 die Frage nach der Möglichkeit des Diakonats für die Frau intensiv beraten. Der Frauendiakonat ist aber – so der damalige Dogmatikprofessor (im Jahr 2001) Gerhard Ludwig Müller, der 2012 in das Amt des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre berufen worden ist, – vom Frauenpriestertum »nicht trennbar«. Wegen der *Einheit des Wei-*

¹⁴ So z. B. von der Synode von Nimes (396) und von der Synode von Orange (441).

¹⁵ W. Kasper, *Katholische Kirche* (Anm. 2), 342.

¹⁶ Ebd., 343.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. – Vgl. auch Josef Kreiml, *Die Rolle der Frau in der Kirche*, Illertissen 2014.

¹⁹ »*Lumen gentium*«, Nr. 29.

hesakramentes, die bei den Beratungen der Theologenkommission besonders betont worden ist, »kann man nicht mit zweierlei Maß messen. Dies wäre ... eine Diskriminierung der Frau, wenn man sie für den Diakonat geeignet hielte, aber nicht für den Presbyterat oder den Episkopat. Man würde die Einheit des Sakramentes in der Wurzel spalten, wenn man dem Diakonat als Amt des Dienens das Priesteramt als Amt des Leitens entgegensetzen und daraus folgern würde, die Frau habe im Unterschied zum Mann eine größere Affinität zum Dienen und sei deshalb zum Diakonat, aber nicht zum Priestertum geeignet. Das gesamte apostolische Amt ist ein Dienen in den drei Stufen, in denen es ausgeübt wird.«²⁰ Der hauptsächliche Grund für die Entscheidung der Kirche, den Frauen das Weihesakrament nicht zu spenden, besteht nicht darin, dass ihnen »irgend etwas an geistlichen Gaben oder natürlichen Talenten fehlen würde«. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, dass die geschlechtliche Unterschiedenheit und Relationalität von Mann und Frau – wie auch im Ehesakrament – eine Symbolik in sich enthält, die – so Gerhard Ludwig Müller – »als Bezeichnung für die gnadenhafte Dimension des Verhältnisses Christi zur Kirche eine Voraussetzung darstellt und sich in ihr abbildet. Wenn der Diakon mit dem Bischof und Presbyter aus der wurzelhaften Einheit der drei Weihegrade heraus von Christus her, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, auf die Kirche hin handelt, ist es klar, dass nur ein Mann diese Relation Christi zur Kirche repräsentieren kann. Umgekehrt ist ebenso klar, dass Gott das Menschsein nur aus einer Frau heraus annehmen konnte und damit auch das weibliche Geschlecht in der Ordnung der Gnade – aufgrund der inneren Bezogenheit von Natur und Gnade – eine unverwechselbare, grundlegende und keineswegs nur akzidentelle Bedeutung hat.«²¹

Gerhard Ludwig Müller weist auch darauf hin, dass alle bedeutenden Kirchenväter die Praxis, in einigen von der Kirche abgetrennten Gemeinschaften den Frauen das Diakonen- und Priesteramt zu übertragen, als »häretisch abgewiesen« haben. Als ab dem zwölften Jahrhundert im Licht der Unterscheidung von *Sakramenten* im eigent-

²⁰ Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bleiben. Die Internationale Theologenkommission der Glaubenskongregation sagt Nein zur Weihe von Diakoninnen – Ein Gespräch mit Gerhard Ludwig Müller, in: Die Tagespost Nr. 148 / 11.12.2001, 5. – G. L. Müller (Der sakramentale Diakonat [1997], in: ders. [Hg.], Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, [Sammlung Horizonte. Neue Folge, 33], Einsiedeln 2000, 150–187, hier 185) weist auch darauf hin, dass der Diakonat einen »Wesensbestandteil« des von Gott der Kirche eingestifteten *sacramentum ordinis* bildet. Da vom Weihesakrament als ganzem gesagt wird, dass »sich das hierarchische Priestertum vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach unterscheidet, ist speziell auf das Diakonenamt hin zu folgern, dass es sich von Laiendiensten und kirchlichen Laienämtern durch seine Zugehörigkeit zum Weihesakrament dem Wesen und nicht nur etwa dem Grade nach unterscheidet (LG 10).« – Auf das Argument der Einheit des Weihesakramentes verweist auch Hans Jorissen (Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: Peter Hünemann u. a. [Hg.], Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?, Stuttgart 1997, 86–97): »Die Frage nach dem Frauendiakonat ist nicht zu trennen von der Frage des Frauenpriestertums. Wer den Frauendiakonat bejaht, kann das Frauenpriestertum nicht ausschließen. Der theologische Hauptgrund liegt in der Einheit des Ordo, des Weihesakraments.« – Vgl. auch Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, (KKST, 46), Paderborn 4. Aufl. 1995.

²¹ Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bleiben (Anm. 20), 5.

lichen Sinn und den bloßen *Sakramentalien* die liturgischen Grundvollzüge der Kirche bewertet wurden, haben alle maßgebenden Theologen und das kirchliche Lehramt die Interpretation der Diakonisse »als Stufe des Weihesakraments im eigentlichen und wahren Sinne abgelehnt.«²² Einhellig wurde der Ritus der Einsetzung der Diakonisse als Benediktion, d. h. als Segnung und damit als *Sakramentale*, bewertet, besonders auch die Weihe der Äbtissin oder der Jungfrau, die in einem gewissen historischen Zusammenhang mit der alten Diakonissenweihe gesehen werden kann. »Die Kirche in ihren Lebensvorgängen und in ihrem Dienst an den Menschen wird wesentlich von allen Christen ... mitgetragen. ... In den spezifischen Ämtern kirchlich-menschlichen Rechtes ... üben Frauen für die Kirche wichtige und auch sie selbst menschlich und geistlich erfüllende Dienste aus.«²³ Die Weichen in die Zukunft der Mitarbeit von Laien in der Kirche hat das Konzil im – leider viel zu wenig beachteten – vierten Kapitel der Kirchenkonstitution »*Lumen gentium*« (Nr. 30–38) gestellt.

Rudolf Voderholzer, der jetzige Bischof von Regensburg, macht – mit Gerhard Ludwig Müller – darauf aufmerksam, dass die Wiedereinführung des frühkirchlichen Diakonissenamtes ein »amüsanter Anachronismus« wäre. Denn all das, was Frauen heute in den längst etablierten kirchlichen Ämtern der Katechetinnen, Gemeinde- und Pastoralreferentinnen, Theologieprofessorinnen, Ordinariatsrätinnen usw., von den zahlreichen ehrenamtlichen Tätigkeiten von Frauen ganz zu schweigen, die sie für die Kirche tun und immer getan haben, übertrifft den sehr eingeschränkten Funktionsbereich der Diakonissen bei weitem. Auch Befürworter einer Zulassung von Frauen zum Diakonenamt »räumen heute ein, dass man sich dabei nicht auf die frühe Kirche als Anknüpfungspunkt berufen könne«.²⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Kardinal Kasper: »Das Leben in den Gemeinden ist heute ohne das verantwortliche ehrenamtliche und hauptamtliche Engagement von Frauen in der Gemeindegarbeit, in Katechese, Familien-, Kranken- und Altenseelsorge und noch vielem mehr gar nicht mehr denkbar. Dieses Engagement verdient es, viel mehr anerkannt zu werden, als dies gewöhnlich geschieht. Vieles ist in den letzten Jahrzehnten auch auf »höheren« Ebenen weithin selbstverständlich geworden und verdient weiterhin gefördert zu werden: Frauen sind heute nicht nur in dem als typisch fraulich geltenden karitativen Bereich tätig, sondern auch in der Theologie, in verantwortlichen Positionen der Kirchenleitung als Ordinariatsrätin, Kanzlerin, Richterin, Leiterin der diözesanen Caritas, Verantwortliche für den Bereich Bildung und Erziehung und anderes. ... Es ist deshalb abwegig und selbst wiederum eine klerikalistisch verengte Sicht, das Thema Frau in der Kirche nur an der Frage der Frauenordination festmachen zu wollen. Wenn nicht alles täuscht, stehen wir in der Frage der Stellung und Sendung

²² Ebd.

²³ Ebd. – Vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, Wer empfängt das Weihesakrament in den Stufen des Priestertums und des Diakonats?, in: ders. (Hg.), Priestertum und Diakonat (Anm. 20), 26–48.

²⁴ R. Voderholzer, Gezeigt, bewirkt und dargestellt wird Jesus Christus selbst (Anm. 13), 6. – Anfang Juli 2014 wurde die Nachricht verbreitet, dass erstmals eine Frau eine Päpstliche Universität in Rom leitet. Die italienische Franziskanerin und Theologieprofessorin Mary Melone wurde zur Rektorin der Ordenshochschule der Franziskaner »Antoniano« berufen.

der Frau in der Kirche erst am Anfang einer Entwicklung. Es bedarf wohl erst noch charismatischer und prophetischer Frauengestalten, welche mit Phantasie und mit Mut und auch mit Zähigkeit und Geduld neue Formen und Wege des Dienstes der Frau in der Kirche weisen, sie exemplarisch leben und damit das kirchliche Leben bereichern.«²⁵

²⁵ W. Kasper, *Katholische Kirche* (Anm. 2), 314.

Evangelisierung damals und heute

Das Von-wo-anders-her der Frohen Botschaft im Kontrast der
Verweltlichung des Christlichen

Evangelisation in the past and today

*The other source of the evangelical Good News in contrast with the
secularisation of christianity*

Von Helmut Müller*, Vallendar

Zusammenfassung / Abstract

Im 19. Jahrhundert ist es dem Koblenzer Pfarrer Johann Baptist Kraus für ein Jahrhundertlang gelungen, die Botschaft des Evangeliums wirksam in den Herzen und Köpfen der Menschen seiner Region und weit darüber hinaus zu verankern. Schon damals gehörte es zu seinem Anliegen, die Botschaft von *Wo-anders-her* gegen frühe Säkularisierungstendenzen im Hier und Jetzt als soteriologisches Geschehen, protologisch – in der Natur als Schöpfung begriffen wird – zum Ausdruck zu bringen. Evangelisierung heute hat es mit einem sehr viel massiveren Säkularisierungsgrad, aber auch Leidensdruck zu tun als damals. Eine unterschwellige Sehnsucht nach dem *ganz anderen* ist auch heute auszumachen. Eine naturphilosophische und schöpfungstheologische Durchdringung der Konzeption der Arenberger Anlagen soll zeigen, wie aussagekräftig Natur- und Naturmaterialien in den Dienst der Verkündigung einbezogen werden können.

Starting in the middle of the 19th century Father Johann Baptist Kraus from Koblenz brought the message of the gospel effectively to the hearts and minds of his fellow men. What is more he succeeded in entrenching the message even above that and his charism took action for one century-long. Already in those days it was part of his concern to express the message of *From-somewhere-else* against early secularisation in the Here and Now as a soteriological occurrence, protological – to be understood in nature as creation. Evangelisation today has to deal with a much bigger level of secularisation and psychological strain than back at Kraus' time. A subliminal longing for a *entire different* still exists. A naturalphilosophical and creation theological comprehension of the conception of the Arenberger grounds is supposed to show, how significant nature and natural materials can serve the proclamation of the gospel.

Vor 170 Jahren begann Pfarrer Johann Baptist Kraus, seit 1834 Pfarrer von Koblenz-Arenberg, ein Projekt der Evangelisierung in seiner Pfarrgemeinde. Inmitten ursprünglicher Natur legte er einen Kreuzweg mit anschließendem Erlösergarten an. Er hatte damit ungeahnten Erfolg. Ein ganzes Jahrhundert lang hat er damit über

* Dr. Helmut Müller ist Akademischer Direktor am Institut für Systematische Theologie der Universität Koblenz-Landau. Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz, Email: hmuel at uni-koblenz.de.

seine Pfarrei hinaus Menschen in ganz Deutschland evangelisiert. Seit 2002 gehören die Anlagen völlig zurecht zum Weltkulturerbe Oberes Mittelrheintal. Es sollte eine Art Landschaftsbilderbibel vor allem für des Lesens und Schreibens unkundige Menschen werden. Christlicher Glaube wurde so auf eine Art und Weise »verweltlicht«, dass die Welt, die Natur bzw. Naturmaterialien Träger der Botschaft Christi geworden sind. Der Sauerteig des Evangeliums ist sozusagen in der Welt, oder wie Pfarrer Kraus sagen würde, im »Tempel der Natur« aufgegangen. Die folgenden Zeilen möchten nachdenklich machen und fragen: Was ist von der ins Weltkulturerbe eingegangenen Botschaft des Christentums – nicht nur in den Arenberger Anlagen – übrig geblieben? Die beiden in ihrer spirituellen Mentalität so verschiedenen Päpste Benedikt und Franziskus haben es auf den Punkt gebracht: Der Sauerteig der Welt ist in der Kirche aufgegangen. Sie beklagen eine »Verweltlichung«¹ *der anderen Art*. »Weltliches« wird nicht mehr zum Medium der Botschaft Christi, sondern umgekehrt die Botschaft Christi verliert ihren Charakter des *Von-wo-anders-her* und droht im *Hier und jetzt* des *nur* Weltlichen spurlos zu verschwinden. Etwa ab 1960 haben die Arenberger Anlagen ihre Attraktion verloren. Die jüngste Wortmeldung des Osnabrücker Bischofs nach der Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe, die »Lebenswirklichkeit« neben Schrift und Tradition zu einer Quelle der Offenbarung machen wollte, spricht Bände². Der Kontext in dem der Osnabrücker Bischof sich äußerte, ist höchst missverständlich. Richtig zu lesen wäre eine *Evangelisierung der Lebenswelt* gewesen, aber nicht nur hochrangige Kardinäle³ verstanden darunter eine Verweltlichung der christlichen Botschaft. Ist die Selbstsäkularisierung des Christlichen tatsächlich schon so weit in die Kirche vorgedrungen?

Eine Botschaft in archaischer Natur Von woanders her im Hier und Jetzt

Martin Mosebach hatte in einem Vortrag zu Ehren Robert Spaemanns 2007 vom Künstler als dem Boten der Götter gesprochen.⁴ Dabei nannte er Homer einen Zeugen, der sein eigenes Werk so verstanden hat. Pfarrer Kraus verstand sich zwar nicht als einen Boten der Götter, sondern in der Gestaltung der Arenberger Anlagen als einen figürlichen und bildlichen Verkünder der Botschaft des Glaubens. Schöpfungs- und »blutiges Erlösungswerk« – so Originalton Pfarrer Kraus – hat er versucht im »alle[n] Nationen gemeinschaftliche[n] Tempel der Natur«⁵ darzustellen. Allerdings

¹ Vgl. Paul Josef CORDES, Manfred LÜTZ, Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift, Freiburg 2013

² Vgl. <http://www.kath.net/news/49644>. Die Äußerung Bischof Bode ist sicherlich ein Missgriff gewesen, denn es sind im Internet keine offiziellen Quellen mehr zugänglich, dass er sie gemacht hat. Allerdings kann sie weiterhin auf zahlreichen konservativen Internetportalen nachgelesen werden. Es existiert allerdings auch kein Dementi! (Zugriff 4. 4. 2015).

³ http://de.radiovaticana.va/news/2015/04/02/kardinal_m%C3%BCller_lebenswirklichkeit_keine_offenbarungsquelle/1134104 (Zugriff 4. 4. 2015)

⁴ Martin MOSEBACH, Der Künstler – die »Un-Person«, in: Hans Georg NISSING (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008.

⁵ Johann Baptist KRAUS, Beschreibung der heiligen Orte zu Arenberg, Koblenz 131885, 3f.

habe Gott seiner Ansicht nach sowohl das Baumaterial als auch den Plan gegeben.⁶ Gemeint hat Pfarrer Kraus die vielfältigen Naturmaterialien, die er zur Gestaltung verwendet hat. Mit Plan meint er wohl im weiten Sinne göttliche Inspiration. Jedenfalls wollte er mit dieser Bemerkung die rationalistische Wende zum Subjekt in der Nachfolge Kants ausschließen und einen Kontrapunkt gegen die damals einflussreiche Theologie des Bonner Dogmatikers Georg Hermes setzen. Im ausgehenden 19. Jahrhundert bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat er jedenfalls seine Adressaten erreicht, die »Unwissenden und Ungelehrten«.⁷ Tausende von Menschen fühlten sich in ihrem Glauben von diesen Anlagen her inspiriert und in einem nicht leichten Leben getröstet.

Ein Bote der Götter oder einer des christlichen Glaubens trifft schon seit Jahrzehnten auf wenig Resonanz, wenn nicht sogar auf taube Ohren: Das greift Martin Mosebach auf: »In unserer Zeit wirkt das wie Künstlerkoketterie [wenn man sich als Boten der Götter versteht, H. M.]. Aber ist es nicht überschlau, die Möglichkeit einfach auszuschließen, daß es doch wirkliche Frömmigkeit war, die Homer veranlaßte, sein Werk ausschließlich als Geschenk der Musen darzustellen, an dem seine Kunstfertigkeit nur einen untergeordneten Anteil habe? Warum sollte man nicht einmal versuchen, ihm zu glauben, daß er nicht einer rhetorischen Konvention gehorchte, wenn er sagte, der Dichter werde von himmlischen oder dämonischen Kräften, auf jeden Fall aber *von außen* [H. M.] zu seinen Leistungen befähigt? Warum sollten dieser Überzeugung nicht überaus konkrete Erfahrungen entsprechen haben?«⁸ Ähnliches meint wohl Gaston Alfred Louis Leroux in seiner Oper das »Phantom der Oper«, wenn er die »himmlische Stimme« Christines in die Nähe eines »Engels der Musik« rückt.

Demgegenüber ließ Pfarrer Kraus wahrhaft Tonnen von Gestein und Mineralien bewegen um der Botschaft *von wo anders her*⁹ Ausdruck in dieser Welt zu verleihen. Der Mensch gewordene Gott, die Jungfrau Maria, nebst den Volksheiligen Franziskus und Antonius sind die Gestalten, denen Pfarrer Kraus Form und Farbe aus archaischen Naturmaterialien geben lässt. Beim Besuch der Anlagen beeindruckt die spirituelle Kraft nicht nur von Pfarrer Kraus, auch der Menschen, die dieser Spiritualität in Stein und zahlreichen anderen Mineralien Ausdruck in Farbe, Form und Skulptur gegeben haben. Aber stimmt es – wie Mosebach Homer zustimmend zitiert – auch für die

⁶ Vgl. Silvia Maria BUSCH, Die »Heiligen Orte« zu Arenberg. Eine Wallfahrtsanlage der katholischen Spätromantik im Rheinland und Johann Baptist Kraus' Idee der Geralsarchitektur. <http://www.arenberg-info.de/htm/H-Orte.htm> Zugriff 15. 5. 2014.

⁷ Ebd.

⁸ Martin MOSEBACH, 108.

⁹ Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Lockende Brücken von Athen nach Jerusalem. Vom Uneinholbaren der Wirklichkeit zum uneinholbar Wirklichen und Wirkenden, in: Die Tagespost (64), 25. November 2011, vgl. ebenso zum Begriff *Von wo anders her*: Leszek KOLAKOWSKI, Der metaphysische Horror, München 2002, 35: »Daß wir anderswo sind bedeutet, dass es eine Heimat gibt, zu der wir gehören, daß wir im Exil leben; anderswo ist eine permanente Bedingung des menschlichen Erdendaseins [...] Allein die Tatsache, daß wir uns in jedem Augenblick in einer »fließenden« Gegenwart (und nicht in der ewigen, göttlichen Gegenwart) befinden und daß der soeben verfllossene Moment für immer verloren ist, läuft darauf hinaus, daß wir niemals mit Sicherheit sagen können, was es bedeutet, »zu sein«, denn was wir unmittelbar erfahren, ist nicht das Sein, sondern der unablässige Verlust unserer Existenz im unwiederholbaren »Gewesen«.

Arenberger Anlagen, dass Pfarrer Kraus als Bote des Glaubens »von außen zu seinen Leistungen befähigt«¹⁰ wurde?

Wer die Arenberger Anlagen besucht, vornehmlich im Frühling – vielleicht sogar in der Karwoche – kann sich nicht des Eindrucks erwehren, dass das »Material« der Gartenlandschaft des Glaubens »selber« spricht: Das düster wirkende vulkanische Gestein, die mächtigen Bäume, die wilden Sträucher und die stimmungswaltige Vogelwelt kommen unvermittelt zum Ausdruck. Der rohe, kaum bearbeitete Stein, die trotz Frühlingssonne schattigen Kreuzwegstationen, ebenso die Darstellungen der sieben Schmerzen Mariens und die spärlich erleuchteten Kapellen stimmen ein in das Geschehen der Karwoche. Die Stimmen der Vögel bilden dazu einen eigenartigen Kontrast. Sie sind – wie Georges Bernanos in seinem Roman *Die Freude*,¹¹ die christliche Botschaft auf dunklem Hintergrund darstellt – vorab Verkünder des Erlösungsgeschehens noch in der sich abspielenden Tragödie. Was aber kommt als »Menschenwerk«, als Werk des Künstlers – wenn man Pfarrer Kraus so bezeichnen will – zur Darstellung?

Die Gestalt der Jungfrau, die gläubig ihr Ja zur Botschaft des Engels gab, begegnet uns als Präludium der dargestellten Heilsgeschichte und im Schlussakkord als apokalyptische Frau. So begleitet sie die eigentliche Heilsgeschichte ihres Sohnes mit uns Menschen. Es ist die unser Fleisch annehmende und durch alle Höhen und Tiefen Menschengeschichte werdende Liebe Gottes, mit uns als Adressaten dieser Liebe. In natürlichen, naiven Bildern werden die vierzehn Stationen des Kreuzweges und die sieben Stationen der Schmerzen Mariens präsentiert. Außer den wenigen Skulpturen im Erlösergarten werden vor dem Auge des Beters vor allem die Beschwerden des Lebens aufgerufen, Stationen, die der Sohn Gottes und seine Mutter mit dem frommen und Trost suchenden Beter gehen. Die direkt angrenzenden Klosteranlagen der Dominikanerinnen, die ein modernes Wellness Programm anbieten, stehen dazu in merkwürdigem Kontrast. Dieser Kontrast wird deutlich in der scheinbar archaisch verharrenden Natur mit riesigen Bäumen und der reichen Vogelwelt. Das von Menschenhand Gestaltete wirkt eher arrangiert als konstruiert, der Natur nicht abgetrotzt, sondern in sie integriert. Das dominierende vulkanische Gestein zeigt sich kaum bearbeitet und beeindruckt augenscheinlich als naturbelassenes Rohmaterial.

Dagegen wirkt der angrenzende Klostergarten der Dominikanerinnen gepflegt, hell, im Frühling bunt und ohne figürliche Darstellungen. Pfarrer Kraus kam es wohl darauf an, das nicht leichte Leben der Wallfahrer seiner Zeit mit dem Leidensweg des Gottessohnes und seiner Mutter zu spiegeln und am Ende, weniger ausgeprägt, die Überwindung der Beschwerden des Lebens im ausgehenden 19. Jahrhundert zu thematisieren.

Eine agnostische Kultur im Hier und das Leiden am Nirgendwoher

Heute herrscht ein diametral anderes Kunstverständnis vor: Es wird in der zeitgenössischen säkularen Kunst in der Regel keine frohe Botschaft *von Wo-anders-her*

¹⁰ Vgl. Anmerkung 8.

¹¹ Vgl. Georges BERNANOS, *Die Freude*, Leipzig 1929.

mehr verkündet, keine Inspiration mehr von dort empfangen, nur noch aus sich selbst. Karl Lagerfeld macht daraus kein Hehl: »Es beginnt mit mir, es endet mit mir. Basta!«¹² Künstlerische Darstellungen Christi werden marginalisiert, in Satiremagazinen wie *Charlie Hebdo*, *Titanic* oder der *TAZ* wird Christus selbst als Balkensepp oder Lattengustel¹³ sogar verspottet und verachtet. Erst recht geht keiner den Lebensweg des Gottessohns vom Himmel her auf Erden mit, weder in Höhen noch in Tiefen. Schließlich enden die Wege auch dort wo sie begonnen haben, *hier* und irgendwann in einem *Heute*, das das letzte sein wird, ohne einen *Morgen* danach. Der kürzlich verstorbene Odo Marquard bemerkt lapidar: »Wenn die Posaunen des jüngsten Tages erklingen, bleibe ich liegen.«¹⁴ Kunst wird immer mehr zu dem, »was ein Künstler macht«.¹⁵ Vor genau hundert Jahren setzte Marcel Duchamp buchstäblich dieses Verständnis in die Tat um. Er kaufte in einem Pariser Kaufhaus einen Flaschentrockner, ließ ihn signieren und stellte ihn als Kunstwerk aus. Kunst kommt offenbar auf keinen Fall mehr »von außen«, wie Mosebach dokumentieren wollte, und der Künstler empfängt erst gar nicht mehr seine Inspiration aus einem göttlichen Bereich.

Der Münsteraner Philosoph und Kantianer Friedrich Kaulbach ist der Auffassung, dass ein *Nihil* in der modernen Kunst vorherrscht, verursacht von *Außen*, abgelesen an den Unbegreiflichkeiten des Lebens, aus dem *Innern*, manchmal trostloser Verzweiflung oder von *Nirgendwoher*, weil überhaupt keine Sphären von Sinn mehr auszumachen sind:

»In einem Zeitalter wie dem unsrigen, in welchem der Nihilismus an der Tagesordnung ist, ist in der Philosophie und Kunst die Perspektive der Gewißheit eines Sinnes kraftlos geworden, den wir in Natur und Schicksal erwarten könnten. Jetzt ist auch der Fall des ästhetischen Nihilismus eingetreten, und von der Kunst wird erwartet und gefordert, daß sie die Sinnlosigkeit ästhetisch erfaßbar macht: Bilder der Häßlichkeit, der Krankheit, der Brutalität und der Unmenschlichkeit sind Ausdruck des ästhetisch-nihilistischen Programms.«¹⁶ Fäkalien, Blut und Sperma haben in einem Ausmaß Einzug ins Regietheater genommen – vom Kino und dem Internet ganz zu schweigen – was zu Zeiten der Arenberger Anlagen schlicht unvorstellbar gewesen ist. Der Bestsellerautor und Erfurter Philosoph Wilhelm Schmid, in einer Dresdener Tagung als »höflicher Atheist« apostrophiert, bringt es auf den Punkt: »Wir sollten

¹² Karl LAGERFELD, zitiert in: Michael RIEGER: Absolutes Ich. Es beginnt mit mir, es endet mit mir. Basta! Das sagt der Modeschöpfer Karl Lagerfeld. Eine Selbstüberschätzung, in: Die Tagespost (60), 5. Februar 2009.

¹³ Christian RATH, Lästern ist erlaubt, in: Die Tageszeitung, 17. Januar 2015.

¹⁴ Odo MARQUARD, »Ich hoffe auf einen Gott, der mich nach dem Tode schlafen läßt« Vortrag von Odo Marquard vom 19. Oktober 2006. <http://www.muenster.de/~angergun/marquard.html>, Zugriff 17. 5. 2015.

¹⁵ Vgl. MOSEBACH, 116.

¹⁶ Friedrich KAULBACH, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg 1984, 210. Vgl. auch die Ausstellung in der gegenwärtigen Kulturhauptstadt Europas in Marseille, die Judith Butlers Vorhaben »die Welt zu reparieren« und von ihrer Zwangsheterosexualität zu befreien zu verwirklichen sucht. Da ist ein nackter Mann mit schwangerem Bauch, ein Body Builder im Bikini, ein bärtiger Mann im Spitzenabendkleid zu finden und kaum erträglich, ein Video mit einer im Stehen urinierenden Frau, vgl.: <http://www.mucom.org/fr/votre-visite/expositions/au-bazar-du-genre-feminin-masculin-en-mediterranee>, Zugriff 15. 5. 2014

uns ein paar Gedanken machen über uns selbst und darüber, was aus der Moderne geworden ist. Wird aus der Moderne nicht Sinnlosigkeit geboren? Und was können wir unternehmen, um hier gegenzusteuern?«¹⁷

Nach Auffassung von Martin Mosebach wollen sich viele offenbar auch nicht inspirieren lassen: Die Pariser *École des Beaux-Arts* besaß eine schier unerschöpfliche Sammlung von Abgüssen zu Studienzwecken und zur Ausbildung junger Künstler. »Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Sammlung im Jahr 1968 zertrümmert wurde, und es sei gern zugestanden, daß es jungen Leuten einen Heidenspaß machen muß, hunderte von Gipsstatuen vom Sockel zu stürzen. In ihrer Vorbildfunktion hatten sie ohnehin lange ausgedient.«¹⁸ Aussagen von Philosophen und Künstlern gibt es wie Sand am Meer, die diese eigentliche, z. T. gewollte Sinnentleerung moderner Kunst und Kultur dokumentieren. André Gide meint: »Das Furchtbare ist, dass man sich nicht genügend betrinken kann.«¹⁹ Heiner Müller kann das wohl nachvollziehen, wenn er auf die Frage, was er glaubt antwortet: »Ich glaube an Whisky.«²⁰ Albert Camus erlebt in seinem Leben den Einbruch des Absurden und ist nach einer Erkrankung an Tuberkulose verzweifelt: »Die Menschen sterben und sind nicht glücklich«, und an anderer Stelle: »So wie diese Welt beschaffen ist, ist sie nicht zu ertragen. Ich brauche also den Mond oder das Glück oder die Unsterblichkeit, irgend etwas, was vielleicht wahnsinnig ist, aber was jedenfalls nicht von dieser Welt ist.«²¹ Max Horkheimer beschwört eine »Sehnsucht nach dem ganz Anderen.«²² Leo Trotzki hatte etwa 60 Jahre vorher gefordert, die Welt »zu säubern.«²³ Wenn sie dann gesäubert ist, wird offensichtlich eine Lebensperspektive, wie die Woody Allens immer häufiger: In der Süddeutschen vom 4. 12. 2014 gab er an, »ein trauriges Leben, ohne Hoffnung, furchterregend und düster, ohne Ziel oder jegliche Bedeutung« zu führen.²⁴ Die jüngste Stimme in diesem Chor stammt von Fritz J. Raddatz, wenn er in seinem Abschiedsbrief vom 24. 2. 2015 an seinen Verleger schreibt: »Ich bin leergelebt. Nur noch eine Hülse. Ich irre durch eine taube, echolose Welt – ortlos. Ein überflüssiger Mensch. [...] Das Rückgrat meines Lebens ist zerstört. Mein Horizont ist der Tod. Ich fürchte ihn nicht.«²⁵ Dass sein letztes Wort »Adieu« eigentlich *zu Gott hin*, dem widerspricht, was er bis zuletzt bestreitet, hat er offensichtlich nicht bemerkt. Um ein

¹⁷ Wilhelm SCHMID, zitiert in: Erfurter Philosoph über Terrordrohungen: »Wir sind vor gar nichts sicher« <http://www.thueringer-allgemeine.de/web/zgt/leben/detail/-/specific/Erfurter-Philosoph-ueber-Terrordrohungen-Wir-sind-vor-gar-nichts-sicher-1851990763>, Zugriff 19. 3. 2015.

¹⁸ MOSEBACH, 110.

¹⁹ André GIDE, Tagebuch I: 1889–1939, Stuttgart 1950, 105.

²⁰ Heiner MÜLLER, Ich glaube an Whisky, 1989, Gregor EDELMANN und Renate ZIEMER (Hg.), Gesammelte Irrtümer 2. Interviews und Gespräche, Frankfurt am Main ²1996, 163–174.

²¹ Albert CAMUS, zit. in: Charles MOELLER, Gottes Schweigen, Bonn 1960, 27.

²² Max HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970.

²³ Zitiert in: Gerd KOENEN, Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus? Berlin 1998, 133. Das ganze Zitat lautet: »Zuerst säubert er [der revolutionäre Mensch] sich von Gott, dann säubert er die Grundlagen des Staatswesens vom Zaren, dann die Grundlagen der Wirtschaft von Chaos und Konkurrenz und schließlich seine Innenwelt von allem Unbewußten und Finsteren [...] Eine neue, ‚verbesserte Auflage‘ des Menschen herzustellen – darin liegt die zukünftige Aufgabe des Kommunismus.«

²⁴ Die Sonne wird erlöschen. Woody ALLEN über »Magic in the Moonlight«, Süddeutsche Zeitung, 4. Dezember 2014.

²⁵ Fritz J. RADDATZ, Lieber Herr Fest, in: Die Zeit (70), 19. März 2015, 50.

Nietzschewort umzuwandeln: »Wir werden Gott nicht los«²⁶, weil er in unsrer Grammatik weiterlebt, obwohl wir ihn totgesagt haben.

Ein Leben ohne Gott scheint offensichtlich in unseren Breitengraden immer häufiger der Fall zu sein. Nach Michel Foucault wird der Mensch seinem »Schöpfer« bald folgen. Er formuliert ganz grundsätzlich: Der Mensch sei etwas, das »bald wieder verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«²⁷ Bemerkenswert ist allerdings die Position Eugène Ionescos, des Begründers des absurden Theaters. Einerseits definierte er den Menschen einmal als das Wesen, das lachen kann. Im Angesicht des Todes lässt er aber in einem Anflug von Verzweiflung auf seinen Grabstein meißen, immerhin zusammen mit einer flehentlichen Bitte, »*Prier le Je Ne Sais Qui, J'espère Jesu Christ.*« [Original Orthographie] [Jemanden] Flehentlich bitten, ich weiß nicht wen, ich hoffe [es ist] Jesus Christus.²⁸

Der sich immer weiter ausbreitende Säkularismus in den westlichen Gesellschaften wird andererseits konterkariert durch ein gleichzeitiges Erstarken fundamentalistischer Strömungen in allen Weltreligionen. Der französische Soziologe und Politikwissenschaftler Gilles Kepel beschreibt dieses Phänomen in einem Buch mit dem vielsagenden Titel *Die Rache Gottes*.²⁹ Der Titel insinuiert, dass sich Gott diese Verachtung nicht bieten lasse und erwecke deshalb in allen Religionen Rächer seiner Ehre. Insbesondere glauben Islamisten und Dschihadisten von Allah einen solchen Auftrag bekommen zu haben, wenn sie ihre Schandtaten mit *Allahu akbar* und dem *Bismillah* (im Namen Gottes, des Gütigen, des Barmherzigen), das in arabischen Ziffern auf der IS-Flagge steht, begehen und so die Ehre Gottes rächen wollen.

Aber Aussagen wie die Michel Houellebecqs in einem Spiegelinterview machen auch Hoffnung, wenn sie zutreffen:

»SPIEGEL: Warum sind Sie nicht bei Ihrer Ursprungsidee geblieben, den Katholizismus in den Mittelpunkt Ihres Buches [Unterwerfung] zu stellen? Trauen Sie ihm weniger Vitalität zu als dem Islam?

Houellebecq: Persönlich bin ich überzeugt, dass noch viel Kraft im Katholizismus steckt. Ich glaube, er hat Zukunft, obwohl sich die Entwicklung im Buch anders darstellt. Der Protest gegen die gleichgeschlechtliche Ehe brachte in Frankreich ungeheure Menschenmengen auf die Straße, darunter eine neue Generation junger Katholiken, modern, offen, sympathisch, brüderlich, leuchtend, wie ich sie nie gesehen hatte. Ganz anders als die alten Traditionalisten oder die Progressisten, die in Wahrheit verkappte Protestanten sind. Der Protestantismus als Geist der Aufklärung ist der Niedergang des Katholizismus, in der Kunst wie im Glauben.«³⁰

²⁶ Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, in: Werke Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli u. Montinari, Bd. VI 3, Berlin 1969, 72. Das Zitat lautet vollständig: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.«

²⁷ Michel FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 2002, 462.

²⁸ Eigentlich *Prier le Dieu*, das ist eine feststehende französische Wortwendung und heißt jemanden flehentlich bitten. Ionesco lässt das *Dieu* (Gott) weg und ersetzt es mit *je ne sais qui* – ich weiß nicht wen.

²⁹ Gilles KEPEL.: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 21991.

³⁰ Romain LEICK, Ich weiß nichts, in: Der Spiegel 10/2015 vom 28. Februar 2015.

Angesichts o. g. Extreme und der Beobachtungen Houellebecqs ist es unverständlich, wie kirchliche Architektur in den letzten Jahrzehnten vielfach eher die Verdeckung des Sinnes als den Schrei danach wiedergibt. Ich denke da an die in den 70er Jahren gebaute Kirche im Arenberg benachbarten Urbar. Sie soll im laufenden Jahr 2015 abgerissen werden. Das ist ein deprimierendes Ereignis. Als architektonischer Verlust wird der Abriss allerdings nicht angesehen. Auch die Kapelle der Freiburger katholischen Akademie und vieler anderer katholischen Akademien, die aus vier weißen Wänden und einem ebenso weißen schmucklosen Altarblock besteht, erinnert mehr an das Schweigen Gottes als an die Menschwerdung seines Sohnes und schon gar nicht an seine eucharistische Präsenz auf dem Altar. Die Bemerkung eines zeitgenössischen Ideengebers von Pfarrer Kraus scheint zuzutreffen, wenn man die Kapellen katholischer Akademien vor Augen hat: »Keine andere als die religiöse Kunst entspricht dem Instincte der Massen, der glücklicherweise nicht so leicht in die Irre zu führen ist, oder doch schneller seinen Schwerpunkt wieder findet, wie der reflectirende Verstand der höheren Classen«.³¹ Vermutlich hat sich der Architekt der Kapelle in der Katholischen Akademie in Freiburg an einer Aussage des jahrzehntelang in Freiburg lehrenden Philosophen Martin Heideggers orientiert, der vom Schleier des Nichts spricht, der über dem Sein läge.³² Die Arenberger Anlagen haben von jeher den Schleier des Nichts weggezogen – Pfarrer Kraus hat sich so als »Hirte des Seins« betätigt und eine überaus gestalten- und farbenfreudige Glaubenslandschaft – um einen weiteren Ausdruck Heideggers aufzugreifen – »ins Leuchten« gebracht.

Auf die Arenberger Anlagen trifft mithin zu, was Josef Kardinal Ratzinger einmal geschrieben hat: Der einfache Glaube verdiene Respekt gegenüber seiner intellektuellen Verkündigung, denn eben jener umfasse als »einfache Gesamtintuition den Kern zentraler [...] als es die in viele Einzelschritte und Einzelerkenntnisse zerteilte Reflexion tut.«³³ Das gibt sogar ein so liberaler Denker wie Fulbert Steffensky zu, wenn er in entwaffnender Ehrlichkeit vor evangelischen Pfarrern mahnt: »Zu unserer pastoralen Existenz gehört es, unsere eigene Glaubenskargheit nicht zum Maßstab dessen zu machen, was wir sagen und verkündigen.« Damit nicht genug zitiert er einen Pfarrer, der immense Probleme mit seinem Glauben hat: »Ich fliehe oft in eine kleine Kirche, über Tag, wenn sie fast leer ist. Ganz leer ist sie nie. Da ist die dicke Frau mit dem dummen Gesicht; die Alte, die nicht aufhört, sich zu bekreuzigen; der Alte am Stock, der unter Achzen eine Kniebeuge andeutet. Ich schlufpe heimlich in ihre Gebete. Ich bete nicht mit eigenem Mund und aus eigenem Herzen, sondern mit

³¹ August REICHENSBERGER, zit. in: BUSCH, vgl. Anm. 2.

³² Sehr viel öfter aber hat Heidegger vom *Schleier des Seins* gesprochen, das eigentlich in der Kategorie des Sinnfalligen das Nichtigte ist, weshalb es einen *Hirten* bräuchte, der es aus der Verborgenheit ins Licht bringen soll. Dieser Hirte ist der Mensch, ganz besonders der kunstfertige Mensch. Die Architektur der 70er Jahre ist diesem Auftrag sicherlich nicht gerecht geworden, dem sich in den Sakramenten zeigenden und nicht verbergenden Gott, sinnfällig, architektonisch ins Erscheinen zu bringen. Die Kirchenarchitektur der vergangenen Jahrhunderte konnte das noch. Bemerkenswert ist die Bekehrung des französischen Kunstlerehepaares Ratisbonne durch einen Besuch italienischer Kirchen. Auf die neugierigen Fragen ihres sie begleitenden Kindes kauften sich die beiden einen Kirchenführer. Die Aussagekraft kirchlicher Architektur stand so am Anfang einer aufsehenerregenden Konversion des Kunstlerpaares.

³³ Joseph RATZINGER, Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für den Tag, Würzburg ³1992, 95.

dem Glauben der Dicken und des Krummen. Ich zahle mit gestohlener Münze.«³⁴ Was ist das anderes als der Offenbarungseid einer Theologie, die sich zwar mit der neuzeitlichen Philosophie auseinandergesetzt, darüber aber das kirchliche Credo preisgegeben hat und weiterhin preisgibt³⁵, nur um interessant für Intellektuelle zu bleiben, die sich eh nicht für das kirchliche Credo interessieren und es wie Kant als »Kirchenglaube«³⁶ diffamieren. Wie Israel auf seinem Auszug aus Ägypten in der Wüste »zurück möchte ins Heidentum«³⁷, so bemerkte Josef Ratzinger schon in den 70 er Jahren eine Tendenz »Weltlichkeit selbst als Christlichkeit zu erklären.«³⁸ An dieser Tendenz hatte sich offensichtlich nichts geändert, sodass er in seiner Kongresshallenrede in Freiburg während seines Deutschlandbesuches 2011 programmatisch eine »Entweltlichung« der Kirche forderte. Auch sein Nachfolger Papst Franziskus stößt in der deutschen Kirche mit seiner Forderung, die »Spiritualität der Mondänität«³⁹ aufzugeben, ebenfalls auf taube Ohren.

Die Arenberger Anlagen, Natur als Suppositum und das »Von-wo-anders-her«

Die Arenberger Anlagen sind als Garten konzipiert. Garten ist aber nach einer Definition des großen Basler Biologen Adolf Portmann bezogen auf die Wildnis ein ihr abgerungenes Stück *Kultur*, bezogen aber auf die gegenwärtige rational-technische Gesellschaft ein letzter Rest von *Natur*.⁴⁰ *Natur, von Natur her* schon sinnerfüllt, soll auch der Bezugspunkt der abschließenden Überlegungen werden. Die Botschaft des Glaubens ist nach Hanna Barbara Gerl-Falkovitz eher ein »Aufprall von außen«.⁴¹ Mit dieser ungewöhnlichen Formulierung will sie sicherstellen, dass Offenbarung nicht eine im Sinne Hegels sich im Verlauf der Geschichte notwendig einstellende Erleuchtung menschlichen Geistes ist, sondern das Gegenteil, seine Überwältigung: Sie schreibt: »Ein neuer gedanklicher Weg führt von Athen nach Jerusalem: die Überraschung durch ein Sinnereignis. Ein solches von ›anderswo‹ einbrechendes

³⁴ Vgl. Fulbert STEFFENSKY, *Pastorale Existenz heute*. Vortrag vor dem Konvent der Pastorinnen und Pastoren im Sprengel Mecklenburg und Pommern. http://pix.kirche-mv.de/fileadmin/Download-texte/141015_Vortrag_Steffensky_Sprengelkonvent_2014_Guestrow.pdf

³⁵ Vgl. Magnus STRIET, Jan Heiner TÜCK (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg 2012. Magnus Striet ist für die Aufgabe des kirchlichen Verständnis des Sühnetodes Jesu für unsere Sünden, nur um ein widerspruchsfreies Verständnis von Freiheit zu haben, als wenn es in der ganzen Theodizéedebatte überhaupt eine widerspruchsfreie Position gäbe. Ist es nicht vielmehr so, dass man sich entscheiden muss in welchen Widerspruch man gerät?

³⁶ »Die organisierte Religion erfüllte ihn [Kant] mit Zorn. Jedem, der Kant persönlich kannte, war klar, daß ihm der Glaube an einen persönlichen Gott fremd war. Gott und Unsterblichkeit hatte er zwar postuliert, glaubte aber selbst an keines von beiden. Seine feste Überzeugung war, daß derartige Glaubensvorstellungen lediglich eine Sache des »individuellen Bedürfnisses« seien. Er selbst empfand kein derartiges Bedürfnis.« Manfred KÜHN, *Kant. Eine Biographie*, München 2004, 16.

³⁷ Joseph Kardinal RATZINGER, *Mitarbeiter der Wahrheit*, aaO., 108.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. Paul Josef CORDES, Manfred LÜTZ, aaO.

⁴⁰ Vgl. Adolf PORTMANN, *Der Garten in der technischen Welt*, in: *Unser Garten/Saarland*, Aprilheft 1964, 79.

⁴¹ GERL-FALKOVITZ, a.a.O.

Sinnereignis wird heute bei französischen Philosophen thematisiert (Derrida, Henry, Marion). Wäre nämlich das Ich wirklich die Grenze jeder Erkenntnis, so gäbe es grundsätzlich nichts Neues, sondern der philosophische Blick bliebe im Subjekt befangen. Solange es der Mensch ist, der die Wirklichkeit ›anklagt‹, ist fraglich, ob sie sich ihm öffnet – über das Abgezwungene hinaus. Aber das Sinnereignis vollzieht einen Aufprall im Denken, der ein unbekanntes Gegenüber verrät, und der zu einer philosophischen oder auch religiösen Umkehr führen kann. Denn damit tritt die Erkenntnis in ein Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Begreifens. Der Philosoph wird dann zum ›Zeugen‹ (Derrida, Ricoeur), nicht mehr zum ›Herrn von Erfahrung‹. Der Zeuge hat es mit einer ergreifenden Wahrheit zu tun, die sich in einem mit Liebe gemischten Schmerz zeigt, ihn affiziert, vielleicht verletzt, freilich ungegenständlich und ohne begriffen zu werden. Solche Zeugenschaft kann auch agnostische Hörer zum Nachdenken bringen, wenn das distanzierte Erkennen zu einem Anerkennen wird. Von hier wölbt sich die Brücke zu Jerusalem, wo dieses ‚*Anderswoher*‘, aus dem anderen göttlichen Raum, seit jeher bezeugt wird. Jerusalem steht für ein konkretes Einbrechen von Wirklichkeit, von ›göttlich‹ vernommener Wirklichkeit«. ⁴² Ein Text, der voll ist von Anspielungen, die sich gegen die neuzeitliche Wende zum Subjekt wendet. Die Arenberger Anlagen sind davon ein künstlerischer Ausdruck und alles andere als naiv, auch wenn das kein Wallfahrer begriffen hat. Wie bei Gerl-Falkovitz ist Jerusalem, bei Pfarrer Kraus das himmlische Jerusalem, das Ziel und der Höhepunkt der Wege in den Arenberger Anlagen.

Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar sehen das auch so wie Gerl-Falkovitz. Karl Rahner allerdings sieht das in seiner Theologie der Offenbarung anders: Er legt den Akzent eher auf eine vernünftige Erleuchtung des Innen, die bis in das Dunkel des Geheimnisses reicht. Das in den abschließenden Ausführungen dargelegte Verständnis von Natur als Schöpfung stellt den Charakter des vom Menschen nicht Gemachten in den Focus der Überlegungen. Natur kommt von anderswo her, so wie wir selbst auch, das entspricht übrigens der Intention von Pfarrer Kraus. In Bezug auf Gott sind damit Schöpfung und auch Offenbarung, insbesondere seine Menschwerdung im Mann aus Nazareth, im Lichte der Theologie des Hl. Thomas von Gott aus gesehen *Hervorgänge nach Außen* ⁴³ mit uns als Adressaten. Nicht nur die Menschwerdung Gottes im Mann aus Nazareth wäre dann also in der Terminologie Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ein Aufprall von außen, sondern auch die Natur selbst, die Kant vornehmlich voller Skepsis wahrnimmt und den Akzent eher darauf legt, dass wir ihr vorschreiben, wie sie uns zu erscheinen habe.

Die Pfarrer-Kraus-Anlagen können also als eine Komposition von Offenbarungs- und Schöpfungstheologie verstanden werden, als protologische und soteriologische

⁴² Ebd.

⁴³ In seinem Traktat über den Dreieinen in der Summa, war die Rede von Hervorgängen nach Innen (*processiones ad intra*). So versucht er den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater als *Zeugung* und den Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn als *Hauchung* zu verstehen. Schöpfung und Erlösung wären dann genauer *opera ad extra*, Werke nach Außen. Im Hinblick auf Schöpfung kann man nämlich nicht gleichsinnig von *processiones* sprechen, da Schöpfung keine göttliche Emanation, wie es die Welt im Neuplatonismus ist, sondern eben ein *Werk* (opus) des dreieinen Gottes ist.

Entäußerungen des dreifaltigen Gottes. Die Natur, in einer ersten Entäußerung als Schöpfung, wird in Dienst genommen, den anderen soteriologischen Hervorgang nach Außen, seine Menschwerdung im Mann aus Nazareth, darzustellen. Das geschieht künstlerisch ohne große expressionistische Umgestaltungen, sondern wirkt eher als ein zur Rede bringen in Gestalt und Form der weitgehend naturbelassenen Landschaft, eine einzige Wohltat, wenn man etwa an die o. g. exzentrischen Darstellungen moderner Kunst denkt. Auch die Skulpturen geben diesen Eindruck wieder. Nach Pfarrer Kraus sollten die Anlagen »keine Galerie menschlicher Kunstwerke sein, woran man die Kunst bewundere, sondern ein Gegenstand der Betrachtung für's Herz und Leben«. Wer gerne anderes sehen wolle, dem biete sich in den Kunstausstellungen hierzu genügend Gelegenheit«⁴⁴

Den Garten kann man als Welt verstehen, die nicht selber göttlich ist. Es sind selbstverständlich keine Naturgottheiten dargestellt, weder griechische, römische, keltische noch germanische. Göttlich ist allein der Gottessohn. Um die Gestalt dieser Welt anzunehmen hat Gott einzig unsere Spezies gewählt, keine andere Naturgestalt, wie es in der Religionsgeschichte zahllose Beispiele gibt. Die Arenberger Anlagen als Garten verstanden, kann man so gesehen als Gemeinschaftswerk von Gott und Mensch verstehen: Die weitgehend als Impression einbezogene Natur gibt vornehmlich den Rahmen oder die Bühne ab für die Skulpturen, die von der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen künden. Im Menschen hat der dreifaltige Gott allerdings alle Dimensionen der Schöpfung mitgewählt,

- das Anorganische (Mineralische, bloß Ausgedehnte und Schwere),
- das Botanische (Stoffwechselnde),
- das Animalische (Generative und Sensitive) und schließlich
- das Personale (das Reflektierende und Liebende), um in uns Gestalt dieser Welt zu werden.

Die Arenberger Anlagen haben Natur nicht als kosmische Verkörperungen von Gottheiten gewählt. In der Weise des Gartens wird Natur impressionistisch, mit mächtigem eigenen Ausdruck, schon je mit Sinn erfüllt, dargestellt. Sinn wird sozusagen »frei Haus geliefert«, kein fremder in sie hineingedreht. In einer rationalistischen, säkularisierten Welt ist Sinn zu einer bedrohten Ressource geworden. Das hat kein geringerer als Jürgen Habermas seit 2001 immer wieder angemahnt und ihn dazu bewegt, einem seiner Hauptwerke einen zweiten Band nachzuschicken: *Nachmetaphysisches Denken II*.⁴⁵ Natur als natürliches Sinnreservoir war auch Goethe bekannt. Nicht umsonst wählt er zu Beginn des zweiten Teils von *Faust* eine Naturlandschaft, die heilend auf Faust wirkt und neuen Lebenssinn offeriert nach der Katastrophe im ersten Teil. Zu Beginn des zweiten Teils lautet die Regieanweisung: »Faust auf blumigen Rasen gebettet, ermüdet, unruhig, schlafsuchend« und dann »Gesang, von Äöls Harfen begleitet«:

⁴⁴ Zitiert in: BUSCH, 9.

⁴⁵ Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II*, Frankfurt 2012. Darin redet er weniger einer Naturmystik das Wort, sondern würdigt religiöses Denken, das immer schon von Sinn imprägniert ist und das Natur je schon als Schöpfung begreift.

»Die ihr dies Haupt umschwebt im luft'gen Kreise,
 Erzeigt euch hier nach edler Elfen Weise,
 Besänftigt des Herzens grimmen Strauß,
 Entfernt des Vorwurfs glühend bittre Pfeile,

Sein Innres reinigt von erlebtem Graus.«Auch Michel Houellebecq scheint es wie Faust zu ergehen bzw. er versteht die Sehnsucht, die im Faust zum Ausdruck gebracht wird, als er im erwähnten Spiegelinterview gefragt wurde:

»SPIEGEL: Würden Sie selbst gern an Gott glauben?

Houellebecq: Ja.

SPIEGEL: Aber es gelingt Ihnen nicht?

Houellebecq: Nicht oft. Ich sage mir, es wäre besser, einfach zu glauben und aufzuhören, darüber nachzudenken. Aber das schaffe ich nicht. Das geht wahrscheinlich den meisten so. So gesehen ist der Agnostizismus ein Tribut an die intellektuelle Ehrlichkeit. Ich will Ihnen etwas sagen, das Ihnen sonderbar vorkommen mag: Es fällt mir leichter, an Gott zu glauben, wenn ich auf dem Land bin. [...] Wie auch immer, in der Stadt sind wir nicht so intensiv in Berührung mit der Schöpfung, wie das am Anfang vorgesehen war. Die Erfahrung der Einsamkeit im Angesicht der Schöpfung führt uns auf eine ganzheitliche Betrachtung des Universums und auf eine theistische Vision der Welt zurück.«⁴⁶

Pfarrer Kraus hat diese Urwüchsigkeit der Natur mit eigenem Ausdruck, als Bühne der Heilsgeschichte in Szene gesetzt. Die naiv-natürliche Gestaltung der Figuren der Glaubenswelt tritt hinter den starken Ausdruck der Naturmaterialien zurück. Vor allem das allgegenwärtige, naturbelassene vulkanische Gestein erweckt diesen Eindruck. Damit bekommen die Figuren ihre Wirkung *von wo anders her*, im wahrsten Sinne des Wortes *aus erster Hand*, nicht aus der des Künstlers – vornehmlich erfahrbar, wenn man sich unreflektiert von der Kombination von Urwüchsigkeit und naiver Figürlichkeit impressionistisch beeindruckt lässt. Das heißt, der Garten dient als *suppositum* – er ist das zugrunde Liegende – der figürlichen Darstellung der Heilsgeschichte. Dieses *suppositionale* Arrangement aufzudecken sind der Grund der vorangegangenen Überlegungen.

⁴⁶ Vgl. LEICK, aaO.

Dogmatik

Benedict Thomas Viviano O.P., Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machilegitimation, Regensburg: Pustet-Verlag 2014 (Paperback; 152 S.), ISBN 978-3-7917-2589-5, Euro 15,99.

Das vorliegende Buch ist die deutsche Erstpublikation des 1988 in den USA veröffentlichten Buches »The Kingdom of God« (Good News Studies, Wilmington: Delaware). In einem sprachlich lockeren Stil mit manchen teils saloppen Seitenbemerkungen wird ein Anliegen verfolgt, das einem gemäßigten Chiliasmus (Millenarismus) nahe steht, auch wenn der Verfasser diese Klassifizierung – terminologisch auf konkrete Berechnungen enggeführt – von sich weist (39). Deshalb findet er auch keinen Anlass, die diesbezügliche theologische Fachdiskussion zur Kenntnis zu nehmen, die hier doch wenigstens kurz in wenigen Beispielen angedeutet werden soll: Abgelehnt werden muss z.B. eine »innere Vollendbarkeit der Geschichte in ihr selbst« (J. Ratzinger, Eschatologie [1977], 174), die Idee jeder »irdische[n] Erfüllung der übernatürlichen Prophetie« und der damit gegebene Angriff auf »die religiös-sittliche Bedeutung des Wissens um den status viae (Pilgerschaft)« (J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu« [1984], 105), oder die Vorstellung einer »Einschränkung schon erlebter Seligkeit« der im Jetzt zur himmlischen Schau gelangenden Seelen (A. Ziegenaus, Eschatologie [1996], 61). Doch all diese Gefahren sind für den Verf. kein Thema, und als Kehrseite dieser Unbekümmertheit wird man ihm auch eine gewisse Unabhängigkeit zubilligen müssen: Insofern ist es *teilweise* richtig, ihn nicht als förmlichen Chiliasten zu bezeichnen.

Sein Ausgangspunkt ist das NT, vor allem die Synoptiker: Der klassischen textkritischen Herangehensweise verhaftet, geht er von Mk und der Logienquelle Q aus (11–19), betont dabei die nicht totale Identifizierbarkeit des irdischen Jesus mit dem Menschensohn des Danielbuches (17) und die Vaterunser-Bitte »Dein Reich komme« (18). Grundlegend ist für den Verf. eine soziale Deutung von Röm 14,17 (»Denn das Reich Gottes ist nicht [ritualgetreues] Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist«) unter Einschluss auch alles Kulturell-Geistigen (15).

Demgegenüber habe die Wirkungsgeschichte von Joh 18,36 und die Paraphrasierung des Gottesreiches als »Himmelreich« bei Mt einer Verjenseitigung der Gottesreichsidee Vorschub geleistet (16). Mt habe zudem das Gottesreich mit der Ethik und

mit der Kirche verknüpft (20f.). Offen kritisiert der Verf. Anzeichen präsentischer Eschatologie bei Lk (4,16–30; 17,21b) und ist bemüht, Lk im Sinne futurischer Eschatologie zu deuten (22ff.). Der Verf. schließt sich der Charakterisierung des Reiches Gottes durch Paul Tillich an (politisch, sozial, personalistisch, universal), fügt aber den Geschenk-Charakter hinzu; das Reich Gottes ist künftig, aber in Christus und im Heiligen Geist als Vorwegnahme gegenwärtig (25). Ein Angelpunkt seines apokalyptischen Schriftverständnisses findet der Verf. in einer Parallelisierung von 1 Kor 15,20–28 und dem für den Millenarismus zentralen Text Offb 20,1–10 (32). Zudem behauptet er »eine fast hundertprozentige Harmonie« (32) von Offb 20,7–22,5 (in Parallele zu Offb 19,11–20,6); 1 Thess 4,13–18; Mk 13; Mt 24–25 und Lk 21. Den Aufweis dieser Harmonie bleibt er in seinem Buch dem Leser leider schuldig.

Für die Kirchenväter (35–56) macht der Verf. vier Hauptströmungen aus: zunächst zwei, die »im religiösen Bereich der Hoffnung, des Glaubens und der Lehre verbleiben« (36), einerseits apokalyptisch (v.a. Irenäus), andererseits spirituell-mystisch (v.a. Origenes); sodann zwei weitere, welche das Reich Gottes mit menschlichen Institutionen verknüpfen: entweder mit dem Kaisertum (v.a. Eusebius v. Caesarea) oder mit der Kirche (v.a. Augustinus). Der Verf. favorisiert die erstgenannte (allgemein als chiliastisch angesehene) Strömung und führt im Verlauf seiner Darstellung für die drei anderen Ausrichtungen jeweils zeitbedingte Faktoren an: So stand die spirituell-origenische Strömung unter dem Einfluss des philosophisch-hellenistischen Denkens, für das die Geschichte unbedeutend war (42), oder (im Falle des Hilarius) in antiarianischer Polemik, in welcher Christologie und Trinitologie Vorrang über die Eschatologie gewannen (47). Die kaiserliche Strömung stand unter dem Eindruck der konstantinisch-byzantinischen Neuheit (48f.). In diesem Zusammenhang unternimmt der Verf. einen Kurzabriss der Geschichte der Kaiserreiche, den er geradlinig bis Hitler fortsetzt, dessen Diktatur nochmals unter dem Titel »Heiliges Römisches Reich« subsummiert wird (51); der Verfasser sieht in der Nazi-Diktatur ein überpolitisiertes »Experiment« des Gottesreiches (51). Somit steht das »abscheuliche Projekt« (51) des Hitlerreichs in der leichtfertigen Darstellung groteskerweise noch in Kontinuität zur »wahre[n] politische[n] Theologie der klassischen Art, basierend auf Platon und Aristoteles« (49). – Die Zeitbedingtheit der augustinish-ekklezialen Reich-Gottes-Deutung (De Civitate Dei) liegt darin, dass der »erste Glanz« der Identifizierung von Gottesreich und Kaiserreich »vortüber« (53)

war. Wiederum spannt der Verf. einen weit ausholenden Bogen der Polarität zwischen imperialer und ekklesialer Reich-Gottes-Idee: Nicht nur der Investiturstreit, sondern auch das Exil in Avignon, die Reformation, der Josephinismus und die nachrevolutionäre Trennung von Kirche und Staat werden hier bündig eingeordnet (55f.).

Die aus von den Kirchenvätern gewonnenen Grundeinteilungen dienen dem Verf. als lockere Klassifikationskriterien für den weiteren Verlauf seiner Erörterung. So wendet er sich nun dem Hochmittelalter (57–75) zu. Bei keinem der drei größten Scholastiker (Bonaventura, Thomas, Albert) findet die apokalyptische Reich-Gottes-Hoffnung positiven Widerhall. Wiederum stellt der Verf. markant deren Zeitbedingtheit heraus: Im Falle von Bonaventura und Thomas war es die Herausforderung und gedankliche Engführung des Joachimismus (57f.; 72) und die damalige Unkenntnis der röm.-griech.-jüd. Historiographie (64f.; 71), bei Thomas zusätzlich das vorrangige Anliegen, den Aristotelismus zu integrieren (64f.), bei Albert v.a. eine Abhängigkeit vom Platonismus des Ps.-Dionysius (68). So kommt der Verf. zu dem Schluss: »Das Versagen der mittelalterlichen Theologie, eine diesseitsorientierte Eschatologie zu integrieren, ist eine ihrer größten Schwächen, wobei joachitische Hoffnungen unter der Oberfläche bis weit in die Neuzeit hinein ihren Einfluss bewahrt haben« (73).

Nach einem Exkurs über Meister Eckhart und Johannes von Paris (73–75) wendet sich der Verf. der Neuzeit zu. Die Renaissance wird knapp angesprochen (77–79); umso ausgiebiger geht der Verf. dann auf die Reformatoren ein. Luthers Denken und Nachwirkung bleiben komplex und verwirrend (79–85); von Calvin dagegen (90), vor allem aber von Bucer (89) und vom Täuferntum (88) ging eine gesellschaftlich-sozial orientierte Wirkung aus, die interessanterweise den Verfasser anspricht. Warum dies so ist, wird freilich erst deutlich, wenn der Verf. auf den Deutschen Idealismus zu sprechen kommt. Mit Immanuel Kants Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (darin Kap. III »Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden«) habe die Reich-Gottes-Idee definitiven Aufschwung erfahren (91ff.). Dabei versäumt es der Verf. jedoch, markant herauszustreichen, dass ausgehend von Kant die Reich-Gottes-Idee grundlegend anders situiert wird: nämlich nicht mehr im Verhältnis zwischen Eschatologie und realer apokalyptischer Hoffnung, sondern als begriffliche Verbindung zwischen christlicher Offenbarung und autonomer menschlicher Vernunft. Erst im weiteren Verlauf deutet der Verf. die neue Situierung beiläufig an

(100). So kann zwar nun seit Kant eine Gottesreich-Idee ins Zentrum religiösen Denkens treten, aber – wie zurecht festgestellt wird – in einer antiinstitutionellen, deistischen, pelagianischen und eschatologisierten Weise, reduziert auf Moral und Gewissen (93). Damit wird zugleich menschlich erreichbare soziale Veränderung in der Reich-Gottes-Vorstellung führend, sich kristallisierend bei Hegel und Schelling, die in Nähe zur Revolutionsidee (95) versuchten, »Zeit und Geschichte in das statische, ewige Gebilde griechischer Metaphysik einzuführen« (96) und damit auch den Evolutionismus vorbereiteten – der Verf. nennt hier Darwin und Newman in einem Atemzug (96).

Flüchtig wird zwar für Hegel einmal festgehalten: »Was noch fehlt, ist die apokalyptische Dimension« (98), ähnliches später einmal für die katholische Soziallehre (101). Doch die Darstellung lässt den sozialreformerischen Zug der Reich-Gottes-Idee dominieren. Diese hätte der Verf. in ihrem dem Glauben entsprechenden Erscheinungsweisen in sein biblisch angeregtes Konzept durchaus integrieren können, nämlich im Hinweis auf die Fähigkeit, das Kommen des Reiches Gottes »beschleunigen« zu können (18; vgl. 2 Petr 3,12). Doch dieser Brückenschlag fehlt; er gelingt auch nicht bei der Erwähnung des Christkönigsgedankens Pius' XI. (44).

Es gleicht daher fast einem Umbruch, wenn für den Beginn des 20. Jh. die apokalyptische Frage wieder stark betont wird (110). Johannes Weiß und Albert Schweitzer werden nun als große Befürworter angeführt (111ff.); auch Karl Barth (116f.), Joachim Jeremias (118f.) kommen in ihren Verdiensten zur Sprache. Unter den katholischen Theologen ist für den Verf. Rudolf Schnackenburg »der erste, der endgültig mit der Vorstellung des Augustinus bricht, dass das Reich Gottes auf Erden mit der Kirche gleichzusetzen sei« (120), auch wenn dieser einer spiritualisierten Vorstellung das Wort geredet habe (ebd.). Die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanum (LG 3; 5) findet leider keine Erwähnung. Ernst Käsemann habe dann die echte neutestamentliche Apokalyptik freigelegt, sie hinwiederum aber einem »nach-österlichen Enthusiasmus« zugeschrieben (120f.). – Den »Höhepunkt« stellt für den Verf. das Denken Jürgen Moltmanns dar: »Jede Seite seines Werks ist zitierwürdig, ist ausgeglichene, nuancierte, behandelnde Erläuterung einer zukünftigen, weltlichen, göttlich wirklichen Eschatologie« (125). Dass zu Moltmann doch wohl noch anderes zu sagen wäre (vgl. z.B. L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik* Bd. 2 [1996], 140; 405ff.), kommt nicht in Betracht. Erwähnung findet auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie, für die sich der Verf. aber der Instruktion der Glaubenskongregation »Über einige Aspekte der ›Theologie der Befrei-

ung« (vom 6. 8. 1984) anschließt. Andererseits sieht der Verf. darin seine Hoffnung auf das apokalyptische realhistorische Kommen des Gottesreiches nicht aufgenommen (129).

Das Buch ist nicht frei von unbeholfenen Anglizismen; besonders der Ausdruck »Arier« für »Arianer« hätte vermieden werden müssen (47; 69). Inhaltlich erweckt es insgesamt den teils unterhaltsamen, teils anregenden Eindruck eines theologischen Slaloms: Da wird Luther als überragendes Genie hingestellt (80f.), aber seine Reich-Gottes-Lehre erscheint dennoch komplex und uneindeutig. Kant wird als »der Held« (76) gepriesen; der Verf. bekennt aber, selbst »größtenteils kein Kantianer« (ebd.) zu sein und betont (v.a. in Kap. V) jene Positionen, die Kant überwinden. Karl Barths »Römerbrief« sei »höchstwahrscheinlich das bedeutendste theologische Werk des 20. Jahrhunderts« (116); andererseits wird Barth dem theologischen Anliegen des Verf. gerade nicht gerecht und entsprechend kritisiert (117). Moltmann ist der große »Höhepunkt«, wird aber nur weniger Zeilen gewürdigt. Indem es der Verf. durchweg dabei belässt, einzelne Anregungen und Gedanken herauszustellen, ohne die grundlegende Problemstellung – sei es bei einzelnen Denkern, sei es beim Chiliasmus – systematisch zu konfrontieren, bleibt er von alledem letztlich auch unberührt und kann – trotz einiger gedanklicher Kurven – seinem ursprünglichen Anliegen bis zum Ende treu bleiben: der Erwartung eines eschatologischen und zugleich noch innerweltlichen realen Eingreifens Gottes, das ferngehalten bleibt von Zeitberechnungen oder von Deutungen historischer Ereignisse und für das deshalb – trotz aller immanenten und gerade auch sozialen Auswirkungen – ein transzendenter Ursprung feststeht. Gleichzeitig wird das so qualifizierte eschatologische Gottesreich vom endgültigen himmlischen Heil der neuen Welt Gottes unterschieden (26ff.), auch wenn der Verf. auf das Verhältnis zwischen beidem viel stärker hätte eingehen müssen. Letztendlich ist das Buch jedenfalls von einer reinen biblischen Idee geprägt, die in ihrer Substanz auch von heutigen (angeblichen) Privatoffenbarungen nicht vereinnahmt werden darf und angesichts einer einzigen minimalen und zurückhaltenden lehramtlichen Stellungnahme zum Chiliasmus (»das System des gemäßigten Chiliasmus kann nicht sicher gelehrt werden«; DH 3839) wenigstens als Hypothese diskutabel bleiben darf. In seinem Schlusswort liefert der Verf. ganz knappe systematische Begründungen: Die Reich-Gottes-Idee sei Anzeichen, dass Gott *diese* Welt ernst nehme und man deshalb von dieser Welt noch etwas zu erwarten habe; es sei Ansporn, diese Welt ernst zu nehmen und nicht einseitig jenseitsorientiert zu sein; es sei Ermutigung zum Einsatz für eine sozial bessere Welt, die sich

weder illusorisch mit dem Gottesreich identifizieren noch umgekehrt in Resignation verfallen, denn »Gott bleibt seiner Verheißung treu« (136).

Dem Buch fehlt jedoch eine christologische und v.a. kreuzestheologische Fundierung; der etwas blass geratene Hinweis auf das Osterereignis (134) genügt keineswegs. Erst vom Kreuz her kann nämlich die Abgrenzung der apokalyptischen Erwartungshaltung von bloßer Sozialutopie gelingen: Dies wiederum würde zur Thematisierung von Glaube und Hoffnung als übernatürlichen christlichen Grundhaltungen führen, was man im Buch vermisst. Dadurch wäre vielleicht auch der Umgang mit den Reich-Gottes-Deutungen mancher patristischer und scholastischer Theologen etwas geschmeidiger geraten.

Trotz aller angesprochenen Mängel kommt dem Verf. der Verdienst zu, sich zum Anwalt einer unübersehbaren neutestamentlichen Bezeugung gemacht zu haben. Seine Arglosigkeit im Umgang mit der komplexen Thematik regt dazu an, die biblische Botschaft von den Belastungen mancher chiliastischer Theorien zu lösen und neu zu rezipieren. Man darf dem Verf. zubilligen, dass dies ein echtes und vielleicht auch dringendes Desiderat ist; es bedarf aber noch mancher Überlegungen.

Johannes Nebel, Bregenz

Joseph Ratzinger, Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 10), 766 S., Verlag Herder, Freiburg 2012, ISBN: 978-3-451-34121-2, € 55,-.

Im »Vorwort des Herausgebers« (5–9) stellt Gerhard Kardinal Müller – damals noch Bischof von Regensburg – fest, dass sich bei Joseph Ratzinger in der Rückschau auf die Jahrzehnte seines wissenschaftlichen und geistlichen Umgangs mit dem Thema »Tod und ewiges Leben« die christologische Dimension seines Entwurfes »immer deutlicher nachzeichnen« (5) lässt. Im Traktat Eschatologie geht es vor allem darum, die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes »unter dem Gesichtspunkt seiner definitiven und endgültigen Entschiedenheit zum Heil der Menschen herauszuarbeiten« (6). Die vorgelegten Texte aus fünf Jahrzehnten dienen der Erfahrung wahren Menschseins im Angesicht Gottes.

Teil A der Publikation (27–276) enthält das Werk »Eschatologie. Tod und ewiges Leben« (29–237), das Joseph Ratzinger 1977 in der Reihe »Kleine Katholische Dogmatik« veröffentlicht hat. Die beiden Anhänge zur erweiterten 6. Auflage des Werkes

(1990) sind ebenfalls abgedruckt: das auf die Reaktionen der Fachwelt eingehende Nachwort (238–257) sowie der 1980 erstmals veröffentlichte Aufsatz »Zwischen Tod und Auferstehung. Ergänzende Reflexionen zur Frage des ›Zwischenzustandes‹« (258–276). In seinem Vorwort zur Neuauflage (2007) seiner »Eschatologie« (31–35) weist Papst Benedikt XVI. darauf hin, dass in den Jahren nach 1977 die Hoffnung von nicht wenigen als »aktive Tugend« verstanden wurde. Das Reich Gottes wurde zum »Reich des Menschen«, zur »besseren Welt« von morgen uminterpretiert. Es sei auch festgestellt worden, dass es den Begriff der »Unsterblichkeit der Seele« in der Bibel nicht gebe. »Mit einer merkwürdigen Philosophie der Zeitlosigkeit, die jenseits des Todes herrsche, wurde nun erklärt, die Auferstehung finde im Tod statt« (32). Mit beiden Strömungen »hatte ich mich in meiner Eschatologie auseinandersetzen« (ebd.). Die Entfaltung einer anthropologischen Begrifflichkeit mit den Ausdrücken Leib und Seele, wie sie in der Tradition erfolgt ist und im Konzil von Vienne formuliert wurde, hat – so Kardinal Ratzinger – »durchaus sachgemäß die Vorgaben der biblischen Anthropologie weiterentwickelt« (33). Die Bibel kennt das »beim Herrn Sein« zwischen Tod und Auferstehung (vgl. Phil 1,23).

Im Teil B (277–485) werden kürzere Beiträge Joseph Ratzingers vorgelegt, die der Zusammenschau des Lehr- und Studienbuches aus dem Jahr 1977 gleichsam den Weg bereitet haben. Die Kategorie der »Hoffnung« spielt dabei eine wichtige Rolle für die Deutung der individuellen, ekklesialen und universalen Eschatologie. Dieser Teil der Publikation enthält 22 Texte, die in chronologischer Reihenfolge angeordnet sind: neun Lexikonartikel zwischen 1957 und 1967 (die meisten in der 2. Aufl. des »Lexikons für Theologie und Kirche«), zwei Rezensionen, zehn Aufsätze und ein Interview. Bei diesem Interview aus dem Jahr 1998 (468–485) mit dem Theologen Niels Christian Hvidt geht es um »das Problem der christlichen Prophetie«. Die Aufsätze tragen Titel wie z. B.: Zur Theologie des Todes; Auferstehung und ewiges Leben; Der Tod und das Ende der Zeiten; Was kommt nach dem Tod?; Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung; Eschatologie und Utopie; Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie; Gottes Macht – unsere Hoffnung (= Vortrag im Rahmen des Dresdener Katholikentreffens 1987); Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein (= Vortrag vor der Christlichen Akademie in Prag 1992).

Unter der Überschrift »Reich-Gottes-Erwartung und Theologie der Befreiung« (Teil C: 487–641)

sind die Beiträge zu einer aktuellen Thematik der letzten Jahrzehnte vereint. Die lehramtliche Diskussion über die Theologie der Befreiung fällt in die Zeit Joseph Ratzingers als Präfekt der Glaubenskongregation. Die Kongregation hat in den beiden Instruktionen »*Libertatis nuntius*« (1984) und »*Libertatis conscientia*« (1986) die notwendigen Korrekturen einer – in ein rein politisches und oftmals marxistisches Menschen- und Geschichtsbild abgleitenden – einseitigen Konzeption von Befreiung, in der »Erlösung« ein innerweltliches Paradies meint, vorgenommen. Die beiden Instruktionen haben Tendenzen zurückgewiesen, in denen der Blick auf das Übernatürliche verlorengegangen war. Mit der authentischen christlichen Auffassung von Mensch und Welt wird eine echte Theologie der Befreiung freigelegt und ein Weg beschrieben, der mit der Soziallehre der Kirche eng verbunden ist.

Die acht Beiträge dieses Teiles setzen sich mit der »Politischen Theologie« und der »Theologie der Hoffnung« auseinander: Den Vortrag »Die Zukunft des Heils« hat Joseph Ratzinger 1973 an der Universität Regensburg bei einem »Forum« zum Thema »Innerweltliche und christliche Heilerwartung« gehalten (Korreferent Prof. Ulrich Hommes). Der Beitrag »Die Theologie der Befreiung« gibt einen Vortrag des Autor aus dem Jahr 1983 (in Anwesenheit von Papst Johannes Paul II.) wieder. Bei einer Sitzung der Geisteswissenschaftlichen Klasse der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Düsseldorf hat der Kardinal über »Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalität in der so genannten Theologie der Befreiung« (524–561) gesprochen. Der Beitrag »Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion ›*Libertatis conscientia*‹« (562–582) geht zurück auf einen Vortrag, den Kardinal Ratzinger 1986 in Lima anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an ihn gehalten hat. – In diesen Teil des Bandes wurde auch ein Interview aufgenommen, das der Kardinal mit der Wochenzeitung »Rheinischer Merkur/Christ und Welt« 1987 zum Thema »Die Kirche im Spannungsfeld einer säkularisierten Welt« geführt hat (582–601). – Drei weitere Beiträge stehen im Zusammenhang mit der Tagung »Das Ende der Zeit?«, die am 27. Oktober 1998 in Ahaus anlässlich des 70. Geburtstages von Johann Baptist Metz stattgefunden hat: Dabei hat der Kardinal den Festvortrag »Das Ende der Zeit« (602–619) gehalten. Unter dem Titel »Gott, die Schuld und das Leiden« (620–624) wird ein Gespräch zwischen Kardinal Ratzinger und dem Münsteraner Fundamentaltheologen Metz wiedergegeben. Die Diskussion zwischen dem Kardinal, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und

der jüdischen Religionsphilosophin Eveline Goodman-Thau ist unter dem Titel »Die Provokation der Rede von Gott« (625–641) nachzulesen.

Teil D („Predigten“; 643–691) enthält zehn Homilien aus den Jahren zwischen 1968 und 2005: Es sind Predigten zu Mariä Himmelfahrt (1968), zum Jahresgedächtnis des Todes von Kardinal Döpfner (1979), zur Eröffnung der Oberammergauer Passionsspiele (1980), beim Requiem für die Opfer des Bombenattentats auf der Theresienwiese (1980), eine Betrachtung zum Allerseelentag (»Die römischen Katakomben«; 1986), Predigten zu Allerheiligen (1990), zum 2. Adventssonntag (1990), bei den Exequien für Kardinal Degenhardt (2002), vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (2004) und in der Osternacht 2005 im Petersdom (in Vertretung von Papst Johannes Paul II.).

Dieser Band mit den gesammelten Texten Joseph Ratzingers zur Eschatologie trägt dazu bei, in ein wichtiges Thema der Theologie Klarheit zu bringen. Denn – so hat es der Kardinal selbst formuliert – die Lähmung der Ewigkeitshoffnung ist »die Kehrseite der Lähmung des Glaubens an den lebendigen Gott« (453). 2015 wird auch der Band der vom Regensburger Institut Papst Benedikt XVI. herausgegebenen »Ratzinger-Studien« erscheinen, der die Tagung dokumentiert, die nach Erscheinen des hier besprochenen zehnten Bandes der »Gesammelten Schriften« zum verhandelten Thema 2013 in Erfurt stattgefunden hat. Man kann den Beiträgen des emeritierten Papstes zu den Fragen der christlichen Hoffnung, die er dann in seiner Enzyklika »*Spe salvi*« systematisch gebündelt hat, nur eine breite Leserschaft wünschen. Die Einsichten Joseph Ratzingers bieten geradezu eine Garantie dafür, dass sich der nach den »letzten Dingen« fragende Mensch im Dickicht unzähliger Antwortversuche nicht verirrt, sondern die wirkliche Antwort des Glaubens findet. *Josef Kreiml, St. Pölten*

Mariologie

Bueno de la Fuente, Eloy: A mensagem de Fátima. A Misericórdia de Deus: O Triunfo do Amor nos Dramas da História, Übersetzt aus dem Spanischen von Pedro Valinho Gomes, Santuário de Fátima 2014 (ISBN 978-972-8213-94-7), 295 S. Ä

Eloy Bueno de la Fuente ist Ordinarius an der theologischen Fakultät in Burgos, er kennt auch die deutsche Literatur. Das Vorwort verfasste der Bischof von Leiria, Antonio Marto. Er stellt Fatima ins gebührende Licht mit verschiedenen Zitaten, et-

wa dem von P. Claudel, der Fatima als »das größte religiöse Ereignis« der ersten Hälfte des 20. Jhd.s« nannte, »eine überbordende Explosion des Übernatürlichen in dieser vom Materiellen gefangenen Welt«. Benedikt XVI. sprach von der »Prophetischen der modernen Erscheinungen«.

In seinem Prologo erklärt der Vf. seine Absicht, eine theologische Lektüre der Botschaft von Fatima zu geben, die Johannes Paul II. einen »Widerstrahl des Kerns des Evangeliums« nannte. Der Botschaft liegen zugrunde die Schriften Lucias (As Memorias und zwei weitere kleine Schriften: Apelos da Mensagem und saomo vejo a Mensagem, und die Documentação Crítica).

Der erste Teil: »In schmerzvollem Fleisch der Welt«, untersucht zunächst den Sinn und die Bedeutungen von Botschaften, die zu den sog. Privatoffenbarungen gehören und nach Johannes vom Kreuz über die Christusoffenbarung hinaus nichts erbringen können. Aber nach Thomas haben der Kirche nie Männer mit prophetischem Geist gefehlt, nicht um neue Glaubenslehren hervorzubringen, sondern um die menschlichen Unternehmungen zu lenken (47). Es gibt also Handlungsimperative, damit die Kirche ihre Sendung erfüllen kann.

Warum spielen nun in diesem Rahmen die Marienerscheinungen eine solche Rolle? (48f). Der Vf. antwortet mit dem Argument, dass Maria im Offenbarungs- und Erlösungsgeschehen eine wichtige Aufgabe zukommt; sie ist nicht eine Gestalt der Vergangenheit, sondern eine gegenwärtige lebende Person, eine memoria actualizadora da actividade do Jesus terreno. Als vollkommene Jüngerin solidarisiert sich Maria mit ihren Geschwistern. Die Privatperson wird zu einer persona publica, beteiligt an der Bestimmung des Wortes. Die Assumptio und die jungfräuliche Mutterschaft spielen hier eine wesentliche Rolle. »Die Marienerscheinungen sind daher Zeichen eines Mitleids, die nie den Sünder in seiner Einsamkeit verlässt und nicht den Leidenden in seinem Schmerz« (52). Nach dem Vatikanum II dauert die Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie ohne Unterbrechung fort. So ist Maria eine personagem dramatica (54) und Fatima die prophetische und politische der Erscheinungen, wobei beide Aspekte innerlich zusammenhängen. Man denke nur an Rußland und den Kommunismus, an das Freimaurertum in Portugal und an die Kriegsdrohungen und die totalitären Regierungen. Portugals König wurde 1908 ermordet, 1910 wurde die Republik ausgerufen, deren Vorkämpfer jedoch nicht demokratisch ausgerichtet waren, sondern antiklerikal und laizistisch, wie auch der Freimaurer A. Costa die Eliminierung des Katholizismus ankündigte (67). Bischöfe wurden aus ihren Diözesen vertrieben, christliche Feste unterdrückt, Eheschei-

ung erlaubt, Orden aufgelöst. Die Theologenausbildung und die Ernennung von Bischöfen wurden kontrolliert (68). Jedoch kam es auch zu Schwächungen der republikanischen Bewegung und zu Staatsstreichen. Der katholische Glaube blieb auf dem Land vor der Säkularisierung standhaft, war aber geistig wenig auf die Auseinandersetzung vorbereitet. Doch kann man von einer Sammlung der Katholiken sprechen.

Der Vf. beleuchtet auch den philosophischen Positivismus und den nationalistischen Deismus, die diese Entwicklung förderten. Diese vielfältigen Richtungen waren geeint in ihrer antikirchlichen und antichristlichen Frontstellung; sie konnten von ihren Voraussetzungen Marienerscheinungen, Wunder und vor allem das Sonnenwunder nicht gelten lassen. Genau davon berichtet dann der Vf. wenn er diesen deistischen Positivisten die an drei Kinder ergangenen Erscheinungen gegenüberstellt (85-105). Die Seher waren noch Kinder, ohne Bildung und Lebenserfahrung, ohne Kenntnis des Kalenders (116).

Der Vf. referiert dann über die Einwände von E. Dhanis, der trotz Anerkennung der Echtheit der Erscheinungen einige Aussagen Lucias bezweifelt (»Rußland« schon 1917 vor der Oktoberrevolution, Herz-Mariae-Rede erst ab 1936 usw.). Die kritische Dokumentation bestätigt diese Zweifel von Dhanis keineswegs (121f).

Das nächste Thema handelt vom »Geheimnis und den Geheimnissen«. Sie gehören zu den Charakteristika von Fatima und enthalten eine Doppeltendenz sowohl zum Schweigen als auch zum Mitteilen. Inhaltlich betreffen sie die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz und den Anschlag an den Mann mit dem weißen Gewand.

Fatima entwickelt sich allmählich zu einem Ereignis in Kirche und Welt. Dazu trugen bei das Gesetz zur Trennung (von Kirche und Staat), das von den staatlichen Organen nicht durchgesetzt wurde, besonders nach dem Attentat auf die Kapelle und nach der Sühneprozession; 60 Soldaten konnten gegen 150.000 Pilger nichts erreichen (135). Fatima erwies sich ferner als Herausforderung des positivistischen Atheismus. Hier drehte sich die Diskussion um das Wunder (Sonnenwunder, Heilungen). Die Katholiken schlossen sich zusammen, schon äußerlich durch die Teilnahme von Hunderttausenden an den Wallfahrten, verteidigten ihre Freiheitsrechte und fanden im neu ernannten Bischof José Alvas Correia da Silva einen bedächtigen Führer. Über Portugal hinaus verbreitete sich die Verehrung der Nossa Senhora de Fatima über die gesamte katholische Kirche, auch unter starker Beteiligung der Päpste (148f).

Der zweite Teil (Um Testemunho Místico e Profético) erläutert die Geschichtstheologie von Fatima.

Es wurde mit der Apokalypse des Johannes verglichen und ist eine Einladung zur Hoffnung und zur Freude. Das Lichtvolle, gekennzeichnet durch den Blitz vor jeder Erscheinung, Mariens Erscheinen vom Osten, ihre herrliche Kleidung werden thematisiert. Über die Schönheit Marias staunten die Seher und waren voll Freude. Die Lebendigkeit der Freude und der Gegenwart Gottes wird vom Vf. nachfühlbar geschildert, besonders ausgehend von der Assumptio.

Das Engelgebet wird als theologische Hinführung zur Trinität und die Engelercheinung als Gegenwart Gottes verstanden: »Wir knieten wie er nieder und wiederholten die Gebete, die er gesprochen hatte. Die Kraft der Gegenwart Gottes war so intensiv, dass sie uns fast gänzlich fesselte und vernichtete« (Lucia). Der Vf. zitiert die zwei Gebete (»Mein Gott, ich glaube, ich bete dich an ...«; »Heilige Dreifaltigkeit...« (179). Die Anbetung ist die Haltung angesichts der Gegenwart Gottes. So erfahren die Seherkinder die Gegenwart der Liebe Gottes, seine trinitarische Liebe, die ständig Reinigung ersehnt und die in der Liebe zum Gekreuzigten erwachte – so bei Jacinta – und zur Sühne für die Sünder anregte. Bei Francisco dagegen rief die Traurigkeit Gottes den Wunsch hervor, ihn zu trösten (191f). Bei Lucia hebt der Vf. den Zug hervor, Lob der Herrlichkeit Gottes zu sein. Diese differenzierte Charakterisierung der Seherkinder ist eine überzeugende Entdeckung des Verfassers.

Angesichts dieser Liebe stellt sich die Frage nach der Macht des Bösen in der Welt »Beleidigt nicht Gott, unseren Herrn, der schon viel beleidigt wird« (Erbsünde, Rußland; Martyrium der Heiligen; Hölle, die in Bezug auf die Freiheit als Realität gilt). Dabei wird auch das »dritte Geheimnis« behandelt; von Lucia stammt die Schilderung des Ereignisses, seine Auslegung steht der Kirche zu (207).

Die Botschaft beginnt am 3. Mai mit der Frage: Wollt ihr euch Gott anbieten, um alle Leiden zu ertragen, die er euch schicken wird, zur Sühne...« Diese zentrale Frage nach der Antwort der Liebe steht im Zusammenhang mit der Verweigerung vieler, der anderen«. Die anderen sind nicht »die Hölle« (Sartre), sondern die größere Liebe. Die Botschaft von Fatima und das opfer- und sühnebereite Leben der Seherkinder stellt gegen den Egoismus und Individualismus der Zeit im Anschluss und in Fortführung des Lebens Jesu den Dienst am Nächsten als Sendung des Menschen ins Bewusstsein. Dieses »Hierbin-ich für die anderen« bildet auch die Mitte der Eucharistie, wie die Kinder richtig gesehen haben (225ff). Liebe stellt sich zur Verfügung, echte Freiheit ist Fähigkeit zur Hingabe, zur opferbereiten Spiritualität.

Die Liebe, die sich für den anderen sühnend hingibt, wird zur Barmherzigkeit. Der Verfasser refe-

riert nun die Geschichte der Herz-Jesu und Herz-Mariae-Verehrung. Maria ist die Mutter der Barmherzigkeit, mütterliche Ikone des Mitleids des Vaters. Das Kapitel 11 steht unter der Verheißung vom 13. Juli: »Am Ende wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren«.

Fatima, so c. 12, ist die Hoffnung in der Wartezeit, denn die Welt wurde gesegnet von Jesus bei seiner Himmelfahrt und am 13. Okt. vom Jesuskind und dem hl. Josef.

Vorliegendes Werk berichtet nicht, wie so viele Darstellungen über Fatima, über die einzelnen dortigen Ereignisse, sondern will die geistigen Aussagen und Zusammenhänge der Botschaft sichten. Der Verfasser hält dabei immer die geistigen Strömungen im Auge. Insofern hat Eloy Bueno de la Fuente der Fatimaforschung einen großen Dienst erwiesen. Schwierige Begriffe wie Sühne, Opfer, Verantwortlichkeit werden untersucht und geklärt.

Doch möchte der Rezensent auf einige Anfragen nicht verzichten. Sie betreffen den Begriff »profético«: bezieht er sich auf Zukünftiges oder aktuelle besserungsbedürftige Zustände? Die Ausführungen zur »Hölle« in c. 9 sind klar und akzeptabel. Doch bleibt in c. 11 unklar, ob das »Am Ende« (No fim), an dem das Unbefleckte Herz triumphieren wird, nur das Ende der am 11. Juli geschilderten Verfolgungszeit meint oder das Ende der Geschichte und der Welt.

In der Fatima-Forschung gibt es nach wie vor ein Defizit: Die Frage nach der Bedeutung von Pontevedra und Tuy gerade für die geistige Entwicklung Lucias. Immerhin zeigen die Briefe Luzias in der »Kritischen Dokumentation«, dass das Wort »Herz

Maria (Coracao di Maria) in manchen Bänden (etwa IV 2 – über den Zeitraum vom 13. Okt. 1922–12. Okt. 1924; siehe Register) überhaupt nicht erscheint, auch nicht in IV 3 (vom 13. Okt. 1924–31. Dez. 1925), obwohl sich das Wort »Herz Jesu« findet. Erst in Bd. IV 4 (vom 1. Jan. 1926–12. Jul 1927) spricht Lucia in einem Brief an ihren Beichtvater. Peireira Lopes von der Übung der fünf ersten Samstage und verwendet zum ersten Mal das Wort »Herz Maria« (O Sagrado Coração de Maria; Doc 735). Dieser Brief trägt das Datum vom 15. 2. 1926. In den Memorias begegnet diese Bezeichnung jedoch schon bei der Engelsenerscheinung im Jahr 1916, und zwar dreimal, ebenso die Gottesmutter am 13. Juni 1917 und vor allem am 13. Juli. Hier spricht Maria von den möglichen Nöten (Krieg, Verfolgung des Papstes und der Kirche, Hunger) und fährt dann fort: »Um das zu verhüten, werde ich kommen, um die Weihe Russlands an mein Unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen zu fordern.« Das Futur (... ich werde kommen) verweist auf ein zukünftiges Geschehen. In Pontevedra begegnen zum ersten Mal die Worte Sühneandacht, Herz-Mariae-Verehrung, fünf erste Samstage, Sühnekommunion und in folgenden Briefen an ihre Mutter und ihre Patin (V 1 Doc. 2, ebd. Doc 58, 67, 72 wird in auffälliger Häufigkeit dieses als neu zu betrachtende Thema angesprochen.

Eloy Bueno de la Fuente versteht die häufigen Aussagen in den Memorias zum Herzen Mariä als historisch, was nach Ansicht des Rezensenten noch näher erforscht werden müsste, ohne die Glaubwürdigkeit Luzias anzuzweifeln.

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:

Nicolás Álvarez de las Asturias, Universidad Eclesiástica San Damaso, Facultad de Derecho, Canónico, C/Jerte, 10, E-28005 Madrid, nalvarez@sandamaso.es

P. Dr. Andreas Hirsch, Forststr. 12, D-85092 Kösching, andreas.hainstadt@web.de

Akadem. Direktor, Dr. Helmut Müller, Institut für Systematische Theologie, Universität Koblenz-Landau, Universitätsstr. 1, D-56070 Koblenz, hmuel@uni-koblenz.de

Sr. Dr. M. Benedikta (Osanna Rickmann), Kloster Heilig Kreuz, Am Judenstein 10, D-93047 Regensburg, verwaltung@heilig-kreuz.org

Prof. Dr. Josef Kreiml, Philosophisch-Theologische Hochschule, Wiener Str. 38, A-3144 St. Pölten, j.kreiml@kirche.at

B 51765

31. Jahrgang Heft 3/2015

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Michael Stichelbroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- François Reckinger: *Die Gnade der unauflöslichen Ehe* 161
- Michael Sticklebroeck: *Die unmittelbare Gottesschau und das menschliche Wissen der Seele Christi bei Johannes Duns Scotus* 178
- Andrzej Kobyliński: *Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethischen Konsequenzen* 198
- Thomas Heinrich Stark: *Wahrheit und Geschichtlichkeit* 215

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Josef Kreiml: *Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft* 231

BUCHBESPRECHUNGEN 238

Pastoraltheologie – Liturgik

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, 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
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.
www.fokth.de

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

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

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

Die Gnade der unauflöselichen Ehe

Eine Besinnung im Blick auf die Familien-Synode

The Grace of the Indissolubility of Marriage

A Reflection Concerning the Synod on the Family

Von François Reckinger, Langenfeld

Zusammenfassung / Abstract

Die Ehe von zwei getauften Partnern ist Sakrament, indem sie die unauflöseliche Einheit zwischen Christus und der Kirche abbildet. Um dieses »große Geheimnis« (Eph 5, 32) geht es bei der bevorstehenden Familien-Synode in Rom. Der vorliegende Beitrag will im Blick darauf einige Themen aufgreifen, zu denen bisher nach Meinung des Autors noch nicht alles Notwendige gesagt worden ist. Es sind in der Hauptsache folgende:

Der Sinn des Unauflöselichkeitsgebotes Jesu bei den Synoptikern und in 1 Korinther. – Zwei andere, eher noch schwerer zu erfüllende Gebote im Neuen Testament. – Soll bei Matthäus »Unzucht« gleich »Ehebruch« sein? – Getrennten und Geschiedenen helfen, ihrer Ehe treu zu bleiben. – Was sagt das Neue Testament zur Kommunionverweigerung? – Es gibt Sünden, vor allem im sozialen Bereich, die schwerer sind als eine neue Verbindung nach Trennung oder Scheidung. – Freies Zusammenleben von Ledigen im Urteil des Neuen Testamentes und der kirchlichen Tradition. – Bedeutsamkeit einer zu erneuernden Sakramentenpastoral insgesamt.

The marriage of two baptized partners is a sacrament, reflecting the indissoluble unity between Christ and the Church. This »great mystery« (Eph 5, 32) is the theme of the forthcoming Synod on the Family in Rome. In the author's opinion some issues in this context have not yet been sufficiently discussed. This contribution aims to address these. The main themes are:

The meaning of Jesus' commandment regarding the indissolubility according to the Synoptics and 1 Corinthians. – Two other commandments from the New Testament which are rather more difficult to fulfill. – Does »sexual immorality« in Matthew mean adultery? – Helping the separated and divorced stay faithful to their marriage. – What does the New Testament say about denying the Holy Communion? – There are sins, especially in the social sphere, which are worse than a new relationship after separation or divorce. – Cohabitation in the judgement of the New Testament and the tradition of the church. – The importance of a renewed pastoral theology and practice of the sacraments.

Die folgenden Ausführungen gehen von der Überzeugung aus, dass zum Thema der Familien-Synode zwar inzwischen sehr viel und dennoch vielleicht nicht schon alles gesagt ist, was für eine dem Willen Gottes entsprechende Beantwortung der anstehenden Fragen von Bedeutung ist. Einiges dazu meine ich aufgrund einer von Ge-

betragenen theologischen Reflexion sowie einer langjährigen pastoralen Erfahrung, insbesondere im Bereich der Sakramentenpastoral, beitragen zu können.

Das Unauflöslichkeitsgebot Jesu

Ausgangspunkt aller sinnvollen Überlegungen zum Thema kann nur das Wort sein, mit dem Jesus die alttestamentliche Regelung der Scheidung mit Möglichkeit der Wiederverheiratung für ungültig erklärt hat. Dieses Wort ist im Neuen Testament an fünf Stellen bezeugt: Mt 5, 31f; Mt 19, 3–11; Mk 10, 2–12; Lk 16, 18; Paulus in 1 Kor 7, 10–16.

Matthäus (19, 3) führt die Aussage Jesu an als Antwort auf eine Frage von Pharisäern, aus welchen Gründen aus seiner Sicht ein Mann aufgrund der Bestimmung von Deuteronomium 24, 1–4 seine Frau aus der Ehe entlassen dürfte. Wie einschlägige Kommentare erweisen, gab es dazu damals unter jüdischen Rechtsgelehrten zwei unterschiedliche Positionen: die strengere von *Schammai*, nach der nur Ehebruch, ansteckende Krankheit, Geisteskrankheit und Kinderlosigkeit die Entlassung rechtfertigten; und die betont liberale von *Hillel*, nach der so gut wie alles, was dem Mann an seiner Frau missfiel, dafür gut war.

Lukas führt das Wort Jesu unabhängig von jeglicher Anfrage an; Markus erweitert es um einen enorm wichtigen Zusatz: »Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet.« Paulus bestätigt die Version des Markus vollauf inhaltlich, ohne das Jesuswort wörtlich anzuführen. Dass es von Jesus stammt und nicht von ihm, Paulus, selbst, erklärt er in stärkstmöglicher Form und faltet es in eigener Verantwortung aus, im Blick auf die bloße Trennung ohne Wiederverheiratung: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen – wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit ihrem Mann – und der Mann darf die Frau nicht verstoßen«; und dann, deutlich davon abgehoben, zum Fall von Mischehen eines getauften Partners mit einem nicht glaubenden: »Den übrigen sage ich, nicht der Herr ...«

Ungelöst bleibt die Frage, ob Jesus selbst vom etwaigen Aktivwerden der Frau in dieser Sache gesprochen und Matthäus dies dann seinem vorwiegend judenchristlichen Leserkreis gegenüber vertuscht hat – oder ob er im Gegenteil den ursprünglichen Wortlaut im Wesentlichen bewahrt, Markus und Paulus dagegen (in jeweils anderem Wortlaut) aus eigener Entscheidung für ihr Publikum im griechisch-römischen Kulturkreis den Fall einer Initiative seitens der Frau hinzugefügt haben. Sollte es so geschehen sein, dann wäre das ganz im Sinn Jesu gewesen, der immer wieder seine Hochschätzung und seine Zuneigung den Frauen gegenüber bewiesen hat.

Von dieser seiner Gesamthaltung, von seinem Gebot bezüglich Ehe und Ehescheidung sowie von dessen Anwendung innerhalb der ehelichen Beziehungen von Christen, wie Paulus sie in 1 Korinther 7, 1–7. 12–15 weitergedacht und entfaltet hat, ist der wohl stärkste Impuls innerhalb der Menschheitsgeschichte für die Befreiung der Frau von der Willkürherrschaft des Mannes ausgegangen.

Erfüllung der Schöpfungsordnung

Während die Gesprächspartner Jesu sich für ihre Scheidungspraxis auf das mosaische Gesetz berufen, greift Jesus weit darüber hinaus auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung zurück, wie sie in der bildhaften Darstellung von Genesis 1, 1 – 2, 4a sowie 2, 18–25 geschildert wird (Mt 19, 1–6; Mk 10, 5–9). Seine Antwort gipfelt in dem Hinweis auf Genesis 2, 24: »Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden *ein* Fleisch.«

Zu beachten ist dabei, dass Jesus mit diesem Wort erstmals den von Gott her geltenden Vollsinn des zitierten Genesis-Textes offenbart hat, wonach damit die Legitimität einer Scheidung mit Wiederverheiratung zu Lebzeiten des Partners ausgeschlossen ist. Die Glaubenstradition Israels hatte dies niemals so gesehen, die Scheidung mit Wiederverheiratung war vielmehr gang und gäbe und wurde kaum in Frage gestellt. Allerdings gab es seit den Tagen Hoseas ein theologisches Gegengewicht dazu in der Überzeugung, dass Gottes Beziehung zu seinem erwählten Volk eine Ehe darstelle (Hos 11, 1–11), eine Vorstellung, die in der Folgezeit insbesondere von Jeremia und Ezechiel aufgegriffen und entfaltet wurde. Diese Entwicklung mag dazu beigetragen haben, dass wenigstens unter strenggläubigen Israeliten die Zahl der Scheidungen mit Wiederverheiratung zurückgegangen ist, doch ein generelles Umdenken in dieser Hinsicht wurde bis zur Zeit Christi nicht erreicht, wie die Frage der Rechtsgelehrten an den Herrn beweist. Erst in der von ihm gestifteten Kirche, die er sich durch seinen Tod am Kreuz als »Braut des Lammes« auf immer angetraut hat, ist das Leitbild einer lebenslangen Ehe als Abbild der Beziehung zwischen Christus und der Kirche wirksam geworden.

Daher erscheint es nicht sinnvoll, von Nichtchristen die Befolgung des Unauflöslichkeitsgebotes Jesu zu verlangen. Und noch weniger, von den Staaten eine Erfüllungshilfe in diesem Sinn zu erwarten. Aufgrund dessen kann man den beiden Autoren Juan José Pérez-Soba und Stephan Kampowski, die in ihrem Buch »Das wahre Evangelium der Familie«¹ ansonsten viel Gutes geschrieben haben, nicht zustimmen, wenn sie darin erklären, die Hirten und Lehrer der Kirche dürften auch nicht im Geringsten »den Eindruck erwecken, als hätten sie sich abgefunden mit der Tatsache, dass in den meisten Gesetzgebungen der Welt das Rechtsinstitut der Scheidung existiert« (111). In Wirklichkeit existiert die Scheidung *vor* aller geschriebenen Rechtsordnung in der Rechtstradition so gut wie aller Völker. Sie existiert im erwählten Volk Israel und in dessen Heiliger Schrift – und das in einer einmalig radikalen Weise, mit dem Verbot, das zu tun, was Paulus in 1 Kor 7, 10f als eine von zwei Möglichkeiten für geschiedene Christen benennt, nämlich zum ersten Partner zurückzukehren. Denn genau das wird in Deuteronomium 24, 1–4 als »dem Herrn ein Gräuel« abgelehnt. Und schließlich hat die Kirche selbst seit dem Mittelalter die Möglichkeit ausgesprochen und rechtlich geregelt, dass gültige Ehen zwischen Christen, die nicht vollzogen wurden, sowie auch vollzogene Ehen zwischen einem christlichen und ei-

¹ Das wahre Evangelium der Familie. Die Unauflöslichkeit der Ehe: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Vorwort von George Kardinal Pell, Illertissen 2014.

nem nichtgetauften Partner über den von Paulus gemeinten Fall hinaus durch einen kirchlichen Rechtsakt »aufgelöst« werden können (CIC, Can. 1142). Was sollte das der Sache nach anders sein als »geschieden«?

Schwer zu erfüllende Gebote im Neuen Testament

Es ist keine Frage, dass das Verbot der Scheidung mit Wiederverheiratung etwas sehr schwer zu Erfüllendes und in manchen Situationen etwas heroisch Schweres verlangt. Aber es gibt im Neuen Testament zumindest zwei weitere Gebote, deren Befolgung an die jeweiligen Betroffenen einen keineswegs geringeren Anspruch stellt: die Bereitschaft zum Martyrium und die Feindesliebe. Zu Ersterem sagt Jesus: »Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen« (Mt 10, 32f parr.).

Angesichts Folter, Tod oder den entsetzlichen Lebensbedingungen etwa in nordkoreanischen Zwangsarbeitslagern im Bekenntnis zu unserem Herrn festzubleiben, wenn die Erklärung der Absage an das Christentum der einzige Schlüssel zur Wiedergewinnung der Freiheit wäre, das ist sicher schwerer zu erfüllen als das Verbot einer neuen geschlechtlichen Verbindung nach der Trennung von einem gültig angetrauten Ehepartner.

Zur Feindesliebe heißt es: »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten ...« (Mt 5, 43–45). Das zu tun ist »leicht«, allenfalls solange man keine richtigen Feinde hat, nicht aber für Menschen, die unter solchen immer wieder zu leiden haben – seien es persönliche, seien es nationale oder rassische Feinde. Auch das kann wenigstens ebenso schwer sein wie das, was das Evangelium von getrennten Ehepartnern verlangt.

Zur angeblichen »Ausnahme« bei Matthäus.

Unter den fünf neutestamentlichen Stellen, an denen von Unauflöslichkeit die Rede ist, enthalten die beiden Matthäusstellen einen einschränkenden Zusatz gegenüber dem Text der Parallelstellen bei Markus, Lukas und in 1 Korinther: »Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus ... (5, 32); und: »Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch« (19, 9).

Aufgrund dieses Zusatzes (»außer dem Fall von Unzucht«) hat sich seit dem ausgehenden Altertum eine theologische Ansicht zu Wort gemeldet, die an diesen beiden Stellen eine bedeutsame Ausnahme ausgesprochen sieht: Wenn die Frau *Ehebruch* begeht, dürfe der Mann sie entlassen und eine andere heiraten. Kirchenrechtlich relevant wurde diese Deutung zunehmend in der byzantinischen Kirche, und die Re-

formatoren griffen sie auf als einen der Punkte, in denen sie meinten der römischen Kirche und dem Papsttum Abweichungen von der Lehre der Heiligen Schrift vorwerfen zu müssen.

Jedoch: Ist da wirklich in beiden Herrenworten *zweimal* von *Ehebruch* die Rede, obwohl jeweils an erster Stelle nicht dieses Wort, sondern das Wort »Unzucht« gebraucht wird? Dieses bedeutet normalerweise geschlechtliche Handlungen zwischen Unverheirateten, Ehebruch dagegen derartige Handlungen zwischen zwei Personen, von denen wenigstens eine verheiratet ist.

Matthäus 5, 32 bedeutet demnach: Wenn ein Mann, abgesehen von einem Fall von Unzucht, seine Frau (laut Deuteronomium rechtsgültig, mit dem Scheidebrief) entlässt, liefert er sie dem Ehebruch aus: weil von nun an, in der neuen Ordnung, Scheidung und Scheidebrief ungültig sind. Sie würde daher ihre bisherige Ehe brechen, wenn sie sich von einem Partner heimführen ließe. Was aber bedeutet dann »Unzucht« im ersten Teil des Satzes? Zu denken ist an den Fall, dass die Frau vor der Eheschließung anderweitigen geschlechtlichen Umgang gehabt hätte. Aber das wird ein kluger Mann ja wohl erkunden, bevor er sich zur Eheschließung entscheidet!

In Matthäus 19, 9 geht es nicht darum, dass die entlassene Frau dem Ehebruch durch eine neue Eheschließung ausgeliefert wird, sondern um Ehebruch *seitens des entlassenden Mannes*, wenn er anschließend eine andere Frau heiratet – es sei denn, wiederum, es hätte ein Fall von »Unzucht« vorgelegen: dann wäre dessen erste Ehe ungültig gewesen, und der Weg zu einer zweiten Ehe stünde offen.

Auch hier könnte man an die Möglichkeit denken, dass die Braut nicht mehr Jungfrau gewesen wäre – aber Jesus setzt doch wohl nicht generell naiv-unkritische Verlobte und angehende Ehemänner voraus! Von daher wirft auch diese Stelle die Frage auf, ob »Unzucht« hier nicht einen anderen Sinn haben könnte. Die Stelle bietet zudem einen zusätzlichen Grund, unter »Unzucht« *auf keinen Fall* »Ehebruch« zu verstehen. Denn wäre das der Sinn, dann würde sich die Aussage Jesu in etwa mit der Position des Rechtsgelehrten *Schammai* decken und von daher nichts grundlegend Neues bedeuten. Woher dann aber das Erschrecken der Jünger: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (19, 10)?

Nach dem Dafürhalten einer ganzen Reihe von Forschern² findet sich ein auf beide Matthäusstellen passender Sinn von »Unzucht« in der Apostelgeschichte 15, 19–21; 28f. Es handelt sich dabei um den Beschluss des sog. Apostelkonzils in Jerusalem. Den Ausschlag für dessen Inhalt hat Petrus gegeben mit der Erklärung, dass Gott die Herzen der Heiden, die sich taufen ließen, »durch den Glauben gereinigt hat«. Anschließend stellt er fest: »Wir glauben . . ., durch die Gnade Jesu, des Herrn, gerettet zu werden, auf die gleiche Weise wie jene«, d. h. unabhängig von der Befolgung der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen, abgesehen von den Zehn Geboten (15, 9.11). Nach ihm ergriff Jakobus das Wort und erreichte, dass die Heidenchristen »in

² Zu ihnen gehören insbesondere jene, die für die Formulierung des Matthäuskommentars in der »Bible de Jérusalem« zuständig waren (Paris 1973; zuletzt: Nouvelle édition revue et corrigée, 1998); und ebenso die hochkarätig besetzte Kommission von Exegeten, die für die Übersetzung des Neuen Testaments innerhalb der Einheitsübersetzung von 1979 verantwortlich gezeichnet hat (vgl. darin die Anmerkung zu Apg 15, 20.29).

Antiochia, in Syrien und Zilizien« (und nicht etwa weltweit!), wohl um die in ihren Gemeinden offenbar zahlreichen Judenchristen nicht zu sehr zu schockieren, unbeschadet ihrer christlichen Freiheit dennoch angewiesen werden, vier bestimmte Verbote des mosaischen Gesetzes zu befolgen: »Verunreinigungen durch Götzen(opferfleisch) und Unzucht zu meiden und weder Ersticktes noch Blut zu essen« (15, 20). Dementsprechend heißt es denn auch in dem schriftlich abgefassten Beschluss, den die Abgesandten der Versammlung nach Antiochia mitgenommen und dort verlesen haben: »Der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden« (15, 28f).

Abgesehen von der Reihenfolge der vier Punkte entsprechen sich die beiden Textstellen. An keiner der beiden Stellen scheint es sinnvoll, das Wort »Unzucht« in seiner gewohnten Bedeutung von »Sexualhandlungen zwischen Ledigen« oder gar im Sinn von »Ehebruch« zu verstehen. Denn es genügt, 1 Korinther 5, 9–13 zu lesen, um zu erkennen, dass die schwere Sündhaftigkeit dieser Verhaltensweisen den Heidenchristen überall und unabhängig von Fragen des Zusammenlebens mit Judenchristen beigebracht wurden. Damit wird deutlich, dass die erwähnte Einheitsübersetzung in ihrer Anmerkung zu Apostelgeschichte 15, 20.29 die einzige bisher vorgelegte plausible Deutung von »Unzucht« benennt, wenn sie schreibt: Das Wort »meint hier wahrscheinlich alle laut Levitikus 18 illegale Verwandtschaftsehen«.

Chancen für das ökumenische Gespräch mit den orthodoxen Kirchen?

Seit Jahrhunderten ist informierten westlichen Bischöfen und Theologen bekannt, dass die Ostkirchen byzantinischer Tradition an den beiden genannten Stellen bei Matthäus »porneia« als »Ehebruch« verstehen und dementsprechend, wenn ein solcher vorliegt, die Wiederverheiratung gestatten. In Kenntnis dieser Sachlage hat »Papst Eugen IV. auf dem Konzil von Florenz die Griechen nicht verurteilt, obwohl sie an ihrer Praxis (der kirchlich akzeptierten Wiederverheiratung nach Scheidung wegen Ehebruch) festhielten«³.

Wie unter Theologen allgemein bekannt, verzichtete auf eine Intervention der venezianischen Konzilsbotschafter das Konzil von Trient darauf, die überkommene griechische Lehre und Praxis mit dem Anathem zu belegen, um den Frieden zwischen Christen des römischen und des griechischen Ritus in den Besitzungen Venedigs im östlichen Mittelmeerraum nicht zu gefährden. Faktisch wurden darum mit dem Anathem nur jene belegt, die (wie die damaligen Protestanten) behaupten, »die Kirche irre, wenn sie lehrt und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels ... könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden ...: der sei mit dem Anathema belegt« (Kanon 7; DH 1807).

Diese Lösung mag als gelungenes Krisenmanagement gelten, in einer Situation, in der es galt, die durch die Reformation ausgelösten Angriffe und Erschütterungen

³ Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/2, 1975, 109.

abzuwehren, und in der man es sich demnach schwerlich leisten konnte, nach Osten hin eine neue Front zu eröffnen.

Heute nun, da eine denkbare Union – wenn nicht mit der orthodoxen Kirche schlechthin, so doch mit der einen oder anderen der verschiedenen orthodoxen Landeskirchen – nach dem Urteil einiger katholischer Ökumeniker in greifbare Nähe gerückt erscheint, müsste die genannte Frage unbedingt erneut zur Sprache kommen. Denn es kann nicht angehen, dass nach einer erfolgten Union Christen mittels eines bloßen *Rituswechsels* einer derart schwer zu erfüllenden Verpflichtung wie dem geschlechtlichen Alleinbleiben nach Scheidung wegen Ehebruchs entweder neu unterliegen oder aber plötzlich entgehen könnten.

Die Problematik um eine entsprechende Einigung erscheint jedoch schwieriger, als aus den Diskussionen und Beschlüssen des Trienter Konzils ersichtlich wird. War dort lediglich von einer einzigen möglichen »Ausnahme« die Rede, die man bei Matthäus zu finden meinte, nämlich von der Scheidung wegen Ehebruchs, so werden heute von orientalischer Seite *einige weitere, später hinzugefügte Gründe* benannt: zum Beispiel »die Entscheidung einer der Eheleute für das monastische Leben« oder der »moralische Tod«, d. h. »das Scheitern« der Ehe⁴. Mit der letztgenannten möglichen Begründung (dem »Zerrüttungsprinzip«) ist der Anschluss an die heutige Gesetzgebung der meisten Staaten hergestellt – zugleich aber eine Einigung mit unserer katholischen Kirche, sofern Gott kein Wunder wirkt, in weite Ferne gerückt. Um ein solches Wunder sollten wir allerdings intensiv beten – für unsere getrennten Schwestern und Brüder und für uns selbst.

Getrennten und Geschiedenen helfen, ihrer Ehe treu zu bleiben

Aus den drei heroisch schwer zu erfüllenden Forderungen des Neuen Testaments – Treue im Bekenntnis zu Christus, auch angesichts von Folter und Tod; Liebe auch zum Feind und Gebet auch für ihn; Treue zur Ehe, auch bei Untreue des Partners – ergibt sich für die Kirche als ganze, konkretisiert in der jeweiligen Ortsgemeinde, die Pflicht, Gemeindegliedern, die aufgrund ihrer Lebensumstände vor einer der genannten Herausforderungen stehen, angemessene Hilfen anzubieten. Von daher ist es wichtig, in allen Pfarreien und Teilgemeinden Räume der Begegnung zu schaffen (Familienkreise, Gesprächskreise, Bibel- und Gebetskreise ...), in denen Christen einander auf der Wellenlänge Gottes begegnen, sich austauschen und einander mehr als nur oberflächlich kennenlernen können.

Vor allem im Blick auf Gemeinden, in denen das Gesagte nur unzureichend geschieht, aber auch als ergänzendes Angebot für unsere Gemeinden insgesamt dürfen wir Gott dankbar sein für die *Gemeinschaften von Verheirateten*, die von ihrem jeweiligen Partner getrennt leben, dabei diesem und der mit ihm geschlossenen Ehe treu bleiben wollen – und die einander immer wieder treffen zu Gebet, Gottesdienst,

⁴ Theodor Nikolaou, Ehe. XXIII: In den Ostkirchen: 1. *Orthodoxe Kirche*: LThK 3, 1995, 487–489 (488).

Einkehrtagen und Freizeitgestaltung, um einander vor Vereinsamung zu bewahren und sich gegenseitig zu lebenslanger ehelicher Treue zu bestärken. Besonders in Frankreich und im frankofonen Teil Kanadas sind seit Jahrzehnten Gemeinschaften dieser Art entstanden, die zum Teil auch durch Ableger im deutschsprachigen Raum präsent sind und u. a. über Internetauftritte wirken.

Welchen Christen muss laut Neuem Testament und kirchlicher Tradition die Kommunion verweigert werden?

Eine formelle Antwort auf diese Frage können wir nicht bei Jesus in seinem öffentlichen Wirken suchen, da es das große Geschenk der Eucharistie zu dieser Zeit ja noch nicht gab. Signifikant und ganz auf der Linie der Propheten seit Amos liegend erscheint dagegen ein Jesuswort zu dem damals noch geltenden alttestamentlichen Opferkult: »Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe« (Mt 5, 23f).

Gedacht ist offenbar an den Fall, dass ein Mitmensch *berechtigterweise* etwas gegen den Opferwilligen hat. Denn gegen Jesus selbst hatten ja viele seiner Zeitgenossen unberechtigterweise eine ganze Menge, und so wäre, falls diese Situation gemeint gewesen wäre, vor allem er selbst kultunfähig gewesen. Sehr wohl aber macht die *berechtigte* Klage eines Mitmenschen in einer wichtigen Sache ein gottgefälliges Opfern unmöglich.

Die *Anwendung* dieser prophetischen und jesuanischen Lehre findet sich, wie die Einzelheiten zum Verbot der Wiederverheiratung, im 1. Korintherbrief des hl. Paulus. Zuerst geht es da im 5. Kapitel um einen Fall von Inzest, wegen dessen der Täter »dem Satan übergeben« werden, d. h. (offenbar zeitweilig, bis zum Beweis echter Bekehrung) aus der Gemeinde ausgeschlossen werden soll. Danach wird dieselbe Regel auf eine Reihe weiterer, öffentlich feststellbarer schwer sündhafter Verhaltensweisen ausgedehnt: »Habt nichts zu schaffen mit einem, der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, lästert, trinkt oder raubt; mit einem solchen Menschen sollt ihr nicht einmal zusammen essen« (5, 5.11).

Das damit ausgesprochene Prinzip wurde zusammen mit der von Jesus den Aposteln übertragenen doppelgliedrigen Vollmacht, zu »binden« und zu »lösen« (Mt 18, 18), bzw. die Sünden zu vergeben oder die Vergebung zu verweigern (Joh 20, 23), zur Hauptquelle, aus der sich spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Bußsakrament in seiner ersten Form, der »öffentliche Kirchenbuße« entwickelt hat.

Als Folge der dann seit Ende der Antike sich vollziehenden fortschreitenden Milderung der Bußpraxis sind im spätmittelalterlichen und bis zu dem heute geltenden kirchlichen Recht nur zwei Fälle des Ausschlusses von der Kommunion übriggeblieben: Ausschluss eines jeden Christen, der sich einer oder mehrerer schwerer Sünden bewusst ist, bis er diese Sünden, mit dem festen Entschluss, sie soweit möglich wieder gutzumachen (z. B. unrechtmäßig Erworbenes zu erstatten), aufrichtig bereut, gebeichtet und die Lossprechung dafür empfangen hat. Liegt ein besonderer Grund

vor, die Kommunion *bald* zu empfangen, und ist davor keine passende Gelegenheit zur Beichte gegeben, genügt ein Akt der Reue aus Liebe zu Gott, verbunden mit festem Entschluss, die Beichte möglichst bald nachzuholen⁵.

Anders dagegen bei *öffentlich bekannten* schweren Sünden. Dazu lautet die einschlägige Bestimmung: »Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden ... (Personen), die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren«⁶. Gewiss sind auch diese Personen wie alle anderen denkbaren Empfänger gehalten, von sich aus auf das Hinzutreten zur Kommunion zu verzichten, bis der Zustand der offenkundigen Sünde behoben, bereut und durch die Lossprechung vergeben ist. Es geht hier darum, was zu tun ist, wenn sie dennoch zum Empfang des Sakramentes antreten. Dann dürfen sie dazu nicht zugelassen werden; gemeint ist offenbar: vom Spender nicht zugelassen werden.

Wie sich die diesbezügliche Verantwortung verteilt auf den jeweiligen Zelebranten, den jeweiligen Ortspfarrer, falls dieser vom Zelebranten verschieden ist, und auf gegebenenfalls mitwirkende Kommunionshelfer/-innen, bleibt in der Bestimmung offen, und dies kann zu sehr nachteiligen Unsicherheiten führen. Auf keinen Fall sollte sich ein Zelebrant in dieser Hinsicht auf Dauer als willenloses Instrument missbrauchen lassen, um das Sakrament entgegen seiner Gewissensüberzeugung zu spenden.

Andererseits ist aber auch, formal gesehen, vor einer zu harten Vorgehensart zu warnen und auf ein jahrzehntealtes Gentlemen's Agreement zu verweisen: Verweigerung an Ort und Stelle sollte erst dann geschehen, wenn ein in öffentlicher schwerer Sünde lebender Gottesdienstteilnehmer die Kommunion einmal oder einige Male empfangen hat und er daraufhin von einem der für ihn zuständigen Priester in freundlicher Weise angesprochen und auf seine diesbezügliche Nichtberechtigung hingewiesen wurde. Erst dann, so darf man den zitierten Canon verstehen, ist die darin erwähnte *Hartnäckigkeit* bezüglich des Verharrens in der schweren Sünde gegeben.

Griffige Beispiele offenkundiger schwerer Sünden

Was meine eigene Praxis hinsichtlich dieser Frage betrifft, bin ich Gott ewig dankbar, dass der erste Fall, der mir begegnet ist, nichts mit Ehe und Sexualität zu tun hatte, sondern eine sehr wichtige sozialetische Frage betraf. Nach meiner Priesterweihe 1958 und einem knapp vierjährigen Wirken als Kaplan ging ich 1962 zu einem dreijährigen Promotionsstudium in Dogmatik und Liturgiewissenschaft an die Katholische Universität (Institut Catholique) in Paris. Unterkunft und Verpflegung fand ich für diese Zeit in einer Abtei mit über hundert Benediktinerinnen, in der ich abwechselnd mit mehreren französischen Mitbrüdern gottesdienstliche Funktionen zu übernehmen hatte.

Nach dem sonntäglichen Konventamt waren wir Priester jeweils zu einer Tasse Kaffee eingeladen, zusammen mit mehreren netten Herren aus der Pariser Große-

⁵ Vgl. CIC, Can. 916.

⁶ CIC, Can. 915.

gion, die Beziehungen zu der Abtei unterhielten, sonntags häufig dorthin zur Messfeier kamen und als Ministranten zur Verfügung standen. An aktuellen tagespolitischen Themen fehlte es bei der Kaffeerunde nicht, da der damalige französische Staatspräsident De Gaulle 1962 Algerien in die Unabhängigkeit entlassen hatte und manche Franzosen sich darüber furchtbar aufregen konnten. In diesem Zusammenhang erklärte dann einer unserer Gäste, Professor der Rechtswissenschaft, zu meiner Bestürzung Folgendes: Er würde in seinen Vorlesungen deutlich sagen, Frankreich müsse den Sinn für Eroberungen und für »Eroberungsrecht« wiederfinden; es müsse Algerien zurückerobern – und wenn dabei auch gefoltet würde, so bedeute das eine angemessene Vorgehensweise, zwar nicht gegenüber uns Europäern, wohl aber gegenüber den einheimischen Algeriern, aufgrund von deren niedrigerem Entwicklungsstand.

Am selben Tag noch schrieb ich dem genannten Herrn einen Brief, in dem ich ihm in freundlicher Weise erklärte, dass ich ihm in Zukunft als Zelebrant die heilige Kommunion nur unter der Bedingung weiter spenden könnte, dass er sich bereit erklärte, in seinen Vorlesungen und anderen öffentlichen Erklärungen zu Krieg und Frieden den Lehräußerungen von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Pacem in terris« vom 11.04.1963 nicht zu widersprechen. Sehr bald danach erhielt ich von dem Adressaten ein ebenso freundlich gehaltenes Antwortschreiben: Er respektiere meine Einstellung und Entscheidung – er selbst dagegen sei in seinem Umkreis mit einer anderen Auffassung aufgewachsen. Für die Praxis lasse er sich in Zukunft von der Abtei aus Bescheid geben, wenn ich als Zelebrant für das Konventamt vorgesehen sei; dann würde er an den betreffenden Tagen jeweils anderswohin zum Gottesdienst gehen.

Einen Fall ähnlicher Art stellte 1982 der Konflikt zwischen Argentinien und England um den Besitz der Falkland-Inseln dar, der auf beiden Seiten Befürworter unter den katholischen Bischöfen der beiden Länder fand, vor allem aber aufseiten der angreifenden Argentinier kirchlicherseits unterstützt wurde, u. a. dadurch, dass Letztere bei ihrer unsinnigen und todbringenden Expedition von einem ihrer Oberhirten begleitet wurden. Dabei entsprach bei diesem Abenteuer nicht einmal die Situation der Angegriffenen dem, was bereits Pius XII. († 1958) in den letzten Jahren seiner Amtszeit an Anforderungen benannt hatte, die an einen Krieg zu stellen wären, damit er als gerechter (und damit vor Gott erlaubter) Verteidigungskrieg gelten könnte⁷.

Über derartige, relativ eindeutige Verhaltensweisen hinaus ist Kommunionverweigerung nach entsprechender Rücksprache mit den Betroffenen immer dann angesagt, wenn jemand unter den Gottesdienstteilnehmern öffentlich bekannt ist als maßgeblicher Entscheidungsträger für Handlungen wie:

- Abtreibungen und deren weitere Liberalisierung und Propagierung.
- Nötigung von Gynäkologie-Studierenden, die Technik der Abtreibung durch Zusehen bei einer solchen oder gar durch Mitwirkung dabei zu erlernen.
- Aktive Euthanasie und »Assistierter Suizid«.

⁷ Vgl. A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., I-II*, Freiburg 1954–1961, Nr. 2366 (19.10.1953).

- Bei der Kooperation unserer Staaten mit den Entwicklungsländern: Bindung der Zuerteilung von Fördergeldern an die Zusage ihrer Regierungen, die eigene Bevölkerung durch Abtreibung und Verhütung zu dezimieren.
- Propagierung der Gender-Ideologie und deren Dotierung mit finanziellen Mitteln der öffentlichen Hand, zur Durchführung von »Forschungsprojekten« und zur Einrichtung von Lehrstühlen – ähnlich wie es sie auch in deutschen Landen für Hitlers Rassenlehre und in der früheren Sowjetunion für den »Dialektischen Materialismus« gegeben hat⁸.
- Inkraftsetzung und Umsetzung von Lehrplänen für eine angebliche Sexualerziehung, die in Wirklichkeit eine Sexualverwilderung und Sexualverführung bedeutet und dem Voyeurismus ebenso wie dem Kindesmissbrauch Tür und Tor öffnet.
- Ansetzen von Schmuddel- und Verführungssendungen in Radio, Fernsehen und auf Webseiten im Internet.
- Einführung der Homo-»Ehe«, Einforderung ihrer Anerkennung, etwa seitens der Standesbeamten, denen auferlegt wird, gleichgeschlechtliche Partner zu »trauen«.

All diese großen sozialen Sünden sind schlimmer, als wenn Geschiedene mit neuen Partnern zusammenleben. Dennoch kommen sie faktisch nur selten für eine Nichtzulassung zum Kommunionempfang in Frage, weil die entscheidenden Verantwortlichen für die angeführten Vergehen vielfach nicht katholisch sind oder nicht zur Kirche gehen – und wenn doch, dann tun sie das häufig an Orten, an denen sie der Mehrheit der Gottesdienstteilnehmer und häufig auch den dort amtierenden Priestern entweder überhaupt nicht bekannt oder doch nicht als die maßgeblichen Verantwortungsträger in der genannten Hinsicht bekannt sind.

Zuletzt ist dann noch ein Fehlverhalten ganz anderer Art und von eindeutig geringerer Schwere als die vorher aufgelisteten Vergehen zu benennen: das freie Zusammenleben in einer bloß faktischen Geschlechtsgemeinschaft ohne Eheschließung. Auch dieses wird in der kirchlichen Tradition von frühester Zeit an als schwere Sünde betrachtet, die zur Vergebung das offizielle kirchliche Bußverfahren (das Bußsakrament) notwendig macht. Biblischer Bezugspunkt dafür ist durchweg die Stelle 1 Korinther 7, 32–40, wo Paulus für Christen in Bezug auf Sexualität keine andere legitime Lebensweise kennt als nur die Ehe oder, nach seinem eigenen Beispiel, im freiwilligen Zölibat um des Himmelreiches willen zu leben. Nach damaliger Auffassung, zumindest in dieser Gemeinde, konnte das in der Form geschehen, dass ein junger Mann, der sich für dieses Ideal entschied, sich mit einer jungen Frau zusammentat, die ebenso gesinnt war. Das sollte jedoch nur tun, »wer ... sich in der Gewalt hat und seinem Trieb nicht ausgeliefert ist, wer also im Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau unberührt zu lassen ...« (7, 37).

Aus den vielen Traditionszeugnissen der ersten christlichen Jahrhunderte sei eines hervorgehoben, das die relative Schwere von Ehebruch und »Unzucht«, d. h. Geschlechtsgemeinschaft zwischen Unverheirateten, nach damaliger Einschätzung erkennen lässt. Basilius, Bischof von Caesarea in Kleinasien im 4. Jahrhundert, hat

⁸ Vgl. Katrin Krips-Schmit, Der große Bluff der Genderforscher, In: Die Tagespost, 11.09.2012, 10; dies., »Linke haben den Bezug zu Fakten verloren«, ebd., 11.10.2012, 10.

eine Liste von schweren Sünden aufgeführt und dabei die Dauer der Bußzeiten angegeben, die er für die betreffenden Vergehen als Vorbedingung für die am Ende der entsprechenden Zeiten zu erteilende »Versöhnung« (Lossprechung) aufzuerlegen empfiehlt: dabei werden für Ehebruch 15 Jahre, für Unzucht dagegen 7 Jahre angesetzt⁹.

Für die heutige Praxis in dieser Hinsicht ist es wichtig, auf eine KNA-Nachricht vom 27.08.1999 hinzuweisen. Sie berichtet von einem Arbeitspapier der US-Bischöfskonferenz, das besagt, dass nach offiziellen Angaben freies Zusammenleben in weniger als 50 Prozent der Fälle zur Ehe führt und die Scheidungsrate bei solchen Ehen mehr als doppelt so hoch liegt als bei Paaren, die vorher nicht zusammenlebten.

Eine neue Perspektive: Ungültigkeit von Ehen aufgrund fehlenden Glaubens?

Spätestens um die Jahrtausendwende ist eine ganz neue Frage zunehmend aufgeworfen, bedacht und diskutiert worden: ob nicht eine Reihe von Eheschließungen zwischen getauften Partnern ungültig sein könnten, weil zumindest bei einem der beiden der christliche Glaube gefehlt habe – und ob nicht von daher für einige wieder-verheiratete Geschiedene eine kirchliche Nichtigkeitserklärung denkbar werden könnte, für die bisher eine solche Möglichkeit nicht ersichtlich war. Papst Benedikt XVI. hat sich mit seiner gewohnten Umsicht zuletzt 2005 dazu geäußert. Bereits als Präfekt der Glaubenskongregation habe er Bischofskonferenzen und Theologen eingeladen, »dieses Problem zu untersuchen: ein ohne Glauben gefeiertes Sakrament. Ich wage nicht zu sagen, ob man hier tatsächlich ein Moment der Ungültigkeit finden kann ... Ich persönlich dachte es, aber aus den Debatten, die wir hatten, verstand ich, dass dies ein sehr schwieriges Problem ist und dass es noch vertieft werden muss. Weil aber diese Personen in einer leidvollen Situation sind, muss es vertieft werden«¹⁰.

In beiderlei Hinsicht ist dem Papst zuzustimmen: was die zu erhoffende Erleichterung für eine Reihe der Betroffenen bringen würde – und bezüglich der Bedenken, die sich einer rechtsgültigen Anerkennung des genannten Prinzips entgegenstellen.

Bevor das Prinzip allgemein bekannt und dann auch angewandt werden könnte, wäre zu klären, in welchem Sinn es näherhin zu verstehen ist, d. h. *wie groß* der Glaubensmangel bei wenigstens einem von zwei getauften Partnern sein muss, damit er eine gültige Eheschließung zwischen beiden verhindern könnte. Falls eine zu »optimistische« Sicht hinsichtlich der Wiederverheiratungsmöglichkeit mit dieser Begründung verbreitet würde und an der Basis »ankäme«, könnte das dazu führen, dass Scheidungswillige um die Wette beteuern würden, wie wenig gläubig sie in ihrer Jugendzeit bis hin zu ihrer Hochzeitsfeier gewesen seien.

Würde der genannte Gesichtspunkt als Ehenichtigkeitsgrund eingeführt, müsste eine Frage nach dem Glauben sowohl in das Ehevorbereitungsprotokoll als auch in

⁹ 3. Brief über die Canones, Nr. 58f; Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti IX: Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.), t. II : Les canons des Pères Grecs, Rom 1963, 145f.

¹⁰ Guido Horst, Wenn bei der Trauung der Glaube fehlt. Die Gültigkeit des Sakraments: Franziskus setzt den Wandel fort, den Benedikt XVI. begonnen hat, in: Die Tagespost, 27.01.2015, 7.

den Trauungsritus eingefügt werden. Eine solche Frage gibt es mit Fug und Recht bei der Mündigentaufe und bei der Firmung; bezüglich der Eheschließung hat bisher offenbar niemand dasselbe für notwendig erachtet.

Tangiert würde ferner das Verfahren der »Sanatio in radice« einer Ehe (CIC, Can. 1161–1165). Die Gültigmachung einer solchen Ehe (und damit die wahre Eheschließung) »erfolgt im Zeitpunkt der Gewährung des Gnadenaktes« (Can. 1181, §2). Als Voraussetzung dafür wird nichts anderes als die Fortdauer des Konsenses bei beiden Partnern verlangt (Can. 1162f). Nach ihrem Glauben wird nicht gefragt.

Zur Gültigkeit der Ehen von nichtkatholischen Getauften

Um nicht missverstanden zu werden: Was wir katholische Christen und Theologen über die Gültigkeit der Eheschließung nichtkatholischer Christen denken, braucht die Betreffenden nicht unbedingt zu interessieren. Es kann jedoch bedeutsam werden, wenn jemand von ihnen zu uns übertreten will. Dann stellen sich für sie und für die mit ihrer Aufnahme befassten katholischen Amtsträger hinsichtlich der Ehen, in denen sie leben, dieselben Fragen der Gültigkeit wie für die Ehen aller anderen Katholiken, und es ergeben sich daraus für sie dieselben Folgen, was ihre Zulassung zum Kommunionempfang und zu den übrigen Sakramenten betrifft.

Aufgrund dessen ist es wichtig, die kirchenrechtliche Regelung bezüglich der Gültigkeit der Eheschließung von Getauften insgesamt in den Blick zu nehmen. In der Vergangenheit hat es diesbezüglich mehrfach Unsicherheiten und Änderungen gegeben. Für die zwei bis drei ersten Jahrhunderte gilt: »Die Christen heiraten wie die anderen«¹¹. Spätestens seit dem 4. Jahrhundert entwickeln sich kirchliche Riten mit bloßem Angebotscharakter zur Eheschließung *hinzu*: Verschleierung der Braut im Westen, bischöflicher oder priesterlicher Segen im Osten. Hier ging die Entwicklung dann aber gebietsweise offenbar schnell weiter, hin zu einer kirchenrechtlichen Vorschrift. Denn Papst Nikolaus I. sah sich im Jahr 866 veranlasst, auf eine Anfrage aus Bulgarien mit einer Beschreibung der römischen Hochzeitsriten zu antworten und dann hinzuzufügen: »Wir sagen jedoch nicht, dass es Sünde sei, wenn das alles ... weggelassen wird, wie ihr sagt, dass die Griechen es behaupten ... Entsprechend den Gesetzen soll vielmehr allein der Konsens derer genügen, um deren Verbindung es sich handelt (MGH Ep. 6, 570; auszugsweise auch DH 643).

Der nächste Schritt im Orient erfolgte durch Kaiser Leon VI. (882–912), der in seiner Novelle 89 verfügte, dass der Empfang des kirchlichen Segens nunmehr Bedingung für die staatliche Gültigkeit einer Ehe sein sollte¹². Seit dem Übergang zum Frühmittelalter entwickelte sich die Situation in Westeuropa unter dem Einfluss der eingewanderten Völker und ihrer Traditionen in einer ganz anderen Richtung. Der Konsensaustausch der Brautleute sah sich nun eingefasst in ein Geflecht von Rechten

¹¹ Brief an Diognet 5, 6 (A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter, 1992, 312).

¹² Vgl. dazu: Korbinian Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (LWQF 38), Münster 1962, 108.

und Zuständigkeiten der beiderseitigen Familien und Sippen – ein Zustand, demgegenüber die Kirche mehrere Jahrhunderte benötigte, um ihre Grundforderungen der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe wenigstens in etwa durchzusetzen.

Die Entstehung der Universitäten zu Beginn des zweiten Jahrtausends brachte eine bedeutsame Förderung der Wissenschaft schlechthin, vor allem auch der Rechtswissenschaft mit sich. In diesem Zusammenhang gewann der altrömische Grundsatz »Consensus facit nuptias« zunehmende Bedeutung – was viele junge Paare dazu veranlasste, ohne Wissen und Mitwirken ihrer Eltern und Verwandten oder gar überhaupt ohne jegliche Anwesenheit von Zeugen zu heiraten. Dem infolgedessen grassierenden Übel der *Klandestinehen* hat erst das Dekret *Tametsi* ein Ende bereitet, das das Trienter Konzil 1563 verabschiedet hat. Demnach waren Eheschließungen nur noch dann gültig, wenn sie vor dem Pfarrer und zwei Zeugen geschahen. Erst 1907 wurde durch das Dekret *Ne temere* Pius' X. aus der passiven Assistenz des Ortsordinarius, des Pfarrers oder des von einem dieser beiden beauftragten Priesters eine aktive Assistenz: Nur nachdem der Betreffende die Brautleute zum Aussprechen der Konsenserklärung aufgefordert hat, ist diese Erklärung seither gültig (CIC 1917, Can. 1094)¹³.

Hatte man katholischerseits in der Vergangenheit zeitweise behauptet, das Dekret *Ne temere* gelte auch für nichtkatholische Christen (so dass alle deren Ehen ungültig wären), ist man spätestens mit dem CIC 1917 auf den Boden der Realität zurückgekehrt: Nichtkatholische Christen, die auch vorher nie katholisch gewesen waren, »sind nirgendwo an die katholische Eheschließungsform gebunden« (Can. 1099, 3, §2). Der CIC 1983 hat dieselbe Aussage andersherum formuliert: »Die oben vorgeschriebene Eheschließungsform muss ... eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde ...« (Can. 1117)¹⁴. Dementsprechend geht die katholische kirchliche Rechtspraxis bisher davon aus, dass für Eheschließungen zwischen nichtkatholischen Partnern aus evangelischen oder anderweitigen »westlich« geprägten Kirchen¹⁵ die *Rechtsvermutung der Gültigkeit* besteht. Das bedeutet, dass ihre etwaige Ungültigkeit, genau wie bei Ehen von katholischen Christen, vor dem kirchlichen Gericht nachgewiesen werden muss.

Bedenken gegenüber dieser Rechtsvermutung sind mir gekommen, nachdem ich in den neunziger Jahren näheren Kontakt mit einem standesamtlich getrauten Paar bekommen hatte, das kurz zuvor aus der ehemaligen DDR in den Westen gezogen war. Aufgrund guter Kontakte mit katholischen Christen und mit deren Gemeinde an ihrem neuen Wohnort bekundete die Dame bald das Verlangen nach Katechumenat und Taufe. Ihr Mann stand diesem Vorhaben wohlwollend gegenüber. Er selbst war als Kind evangelisch getauft worden, jedoch wie seine Partnerin ohne realen Kontakt mit Religion aufgewachsen. Das wäre für das Vorhaben seiner Frau nicht schlimm

¹³ Zum Vorhergehenden vgl. Karl-Theodor Geringer, Ehe IXc: Eheschließungsform: LThK 3, 480–482.

¹⁴ Die Aussage des letzten (hier auspunktierten) Satzteils dieses Canons wurde am 26.10.2009 widerrufen.

¹⁵ Hinsichtlich der nichtkatholischen Ostkirchen wird katholischerseits deren eigene kirchenrechtliche Regelung anerkannt, die den bischöflichen oder priesterlichen Segen als Gültigkeitsbedingung für die Eheschließung verlangt.

gewesen. Doch leider hatte der Mann eine vorausgegangene und bald danach geschiedene Ehe mit einer ebenfalls evangelisch getauften Partnerin hinter sich. Eine Ehe allerdings, die von ihm und seiner damaligen Partnerin, mit der er schon länger zusammen wohnte, alles andere als ernstgemeint war. Denn eines Tages hatte es diesbezüglich geheißt: »Komm, wir heiraten, denn das Regime lässt Wohnungen nur noch an verheiratete Paare vergeben. Später können wir uns dann ja gegebenenfalls wieder scheiden lassen.«

Mit dieser Angabe und deren Belegbarkeit durch Zeugenaussagen, so hoffte ich damals, wäre unschwer eine kirchliche Ungültigkeitserklärung zu erreichen. Dem war dann jedoch effektiv nicht so, wie ich später erfuhr – einen näheren Kontakt zu dem Paar habe ich, nach einem bald danach erfolgten Ortswechsel meinerseits, in der Folgezeit nicht weiter aufrechterhalten.

Doch ich glaube, wir sollten überlegen, ob es nicht auch weiterhin ähnlich gelagerte Fälle von zweifelhaft gültigen Eheschließungen nichtkatholischer Christen gibt. Sicher nicht mehr aufgrund einer Zuerteilung von Wohnungen, wohl aber aufgrund des *Begriffs von Ehe*, den die meisten Partner in unseren westeuropäischen Ländern zur Eheschließung mitbringen.

Um dies abzuwägen, ist es wichtig, uns vor Augen zu halten, dass die meisten Menschen in unserer Gesellschaft hinsichtlich des Themas Ehe in hohem Maß von einer *postchristlichen* öffentlichen und veröffentlichten Meinung beeinflusst sind. Familientraditionen können da gegensteuern, und Gott sei Dank gibt es eine ganze Reihe von Familien, die sich in vorbildlicher Weise darum bemühen. Christliche Kirchen und Gemeinschaften können gegensteuern, und manche tun es nach Kräften: Freikirchen und bibeltreue Gruppierungen innerhalb der Landeskirchen. Letztere selbst dagegen erweisen sich leider zu einem großen Teil als wenig zeitgeistresistent – was den Freikirchen bekanntlich einen nicht zu unterschätzenden Zulauf beschert.

Welches sind nun die Falschlehren bezüglich der Ehe, die eine Eheschließung von Nupturienten, die diese Ansicht teilen, ungültig machen können? An erster Stelle ist die Meinung zu nennen, eine Ehe könne *leicht* geschieden und damit eine Wiederverheiratung ermöglicht werden: aus all den Gründen, aus denen unsere heutigen Staaten Scheidungen aussprechen. Damit ist lediglich ein Minimum ausgesagt, das für nichtkatholische Christen nachvollziehbar erscheinen dürfte. Katholische Christen sollten wissen (und daher von ihren Seelsorgern dahingehend unterwiesen werden), dass nach katholischer Lehre eine Ehe von Getauften nur geschieden (oder, nach kirchlicher Sprachregelung: »aufgelöst«) werden kann, wenn sie entweder noch nicht durch die eheliche Hingabe »vollzogen« wurde (CIC 1983, Can. 1142); oder wenn ein Partner getauft ist, der andere aber nicht, und Ersterer das oben erwähnte »Paulinische Privileg« in der Weise, wie die Aussage von 1 Korinther 7, 12–16 in der katholischen Kirche verstanden und angewandt wird (vgl. CIC 1983, Can. 1143–1150), in Anspruch nehmen will.

Der zweite, noch gröbere Irrtum der derzeitigen veröffentlichten Meinung besteht in der Behauptung, dass es eine »Homo-Ehe« gibt, m. a. W., dass eine mit geschlechtlichen Handlungen verbundene Lebensgemeinschaft von gleichgeschlechtlichen Personen als Ehe bezeichnet werden könnte. Wer diesem Irrtum aufsitzt, hat einen derart

verkehrten Begriff von dem, was »Ehe« ist, dass er, solange diese seine Ansicht fortbesteht, zu einer gültigen Eheschließung wohl nicht fähig ist.

Obwohl zur Zeit seines Erscheinens die Propagierung einer »Homo-Ehe« noch nicht vorherzusehen war, enthält der CIC 1983 bereits zwei grundlegende Aussagen, die jeden Gedanken daran von vornherein ausschließen: Can. 1055, §1: »Der Ehebund, durch den *Mann und Frau* unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen ...«; Can. 1057, §2: »Der Ehekonsens ist der Willensakt, durch den *Mann und Frau* sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen ...«¹⁶. Dementsprechend heißt es auch auf dem Formular »Ehevorbereitungsprotokoll« der Deutschen Bischofskonferenz, S. 2, als Einleitung zu »II. Fragen an beide Partner«: »Der Ehebund ... besteht nach Glaube und Lehre der Kirche wesentlich in der ausschließlichen und unauflösbaren Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau bis zum Tod.«

Dem Kirchenrecht neu einzufügen wäre nach dem Gesagten m. E. eine Bestimmung, laut der jeder Pfarrer verpflichtet ist, dafür zu sorgen, dass mit allen heiratswilligen Paaren seiner Pfarrei ein ausführliches Traugespräch stattfindet, bei dem deutlich ausgesprochen wird, dass die Ehe, wie sie in unserer Kirche verstanden und geschlossen wird, der Bund eines Mannes mit einer Frau ist, der sich ausdrückt in der leiblichen Vereinigung der beiden – ein Vorgang, der ihrer gegenseitigen Erfüllung dient und offen sein soll für die große Aufgabe der Weitergabe des Lebens. Gleichzeitig sollte jeweils darauf hingewiesen werden, dass laut christlicher Überlieferung und kirchlicher Lehre jeglicher anderweitiger Gebrauch der Geschlechtskraft in unterschiedlichem Maß sündhaft ist; und dass der Versuch einer Imitation der geschlechtlichen Vereinigung zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern niemals eine »Ehe« begründen kann.

Im Blick auf nichtkatholische Getaufte, die in die katholische Kirche aufgenommen werden möchten, wäre dem CIC ein eigener Canon einzufügen, laut dem der für ihre Vorbereitung zuständige kirchliche Amtsträger sie darauf hinweisen sollte, dass, falls sie verheiratet sind, ihre Eheschließung nach katholischer Lehre möglicherweise ungültig sein könnte, weil sie zum betreffenden Zeitpunkt die Ehe als ein leicht auflösbares Bündnis angesehen haben oder der Meinung waren, dass der Begriff »Ehe« auch auf eine gleichgeschlechtliche Verbindung passen könnte.

Neue Perspektiven dank einer erneuerten Sakramentenpastoral?

Geprägt durch pastoraltheologische Veröffentlichungen, zunächst vor allem französischer Provenienz, habe ich seit Anfang meines priesterlichen Wirkens 1958 zunehmend versucht, eine Pastoral der *progressiven Hinführung* zu den Sakramenten zu entwerfen und zu praktizieren. In der Endphase meiner entsprechenden Tätigkeit, gestützt auf einzelne innovative Aussagen des Schreibens »Sakramentenpastoral im Wandel« der Pastoral-Kommission der deutschen Bischöfe von 1993, habe ich u. a. folgende Vorgehensweisen praktiziert:

¹⁶ Hervorhebungen von mir.

- Hinführung der Eltern zur Taufe ihrer Kinder, im Lauf von ca. fünf Monaten, mittels fünf Gesprächen mit mir und/oder ehrenamtlichen Mitarbeiter(inne)n. Zwei von diesen Treffen waren jeweils verbunden mit der Feier der Sonntagsmesse, bei der in der Homilie auf Fragen um die Taufe eingegangen wurde.
- Beginn der entfernteren Vorbereitung von Eltern und Kindern auf die Feier der Erstkommunion anlässlich der *Einschulung* der Kinder; Realisierung dieser Aufgabe vor allem durch das Eingehen auf die jüngeren Kinder insgesamt bei der Sonntagsmesse, sei es meinerseits zu Beginn der Homilie, sei es seitens eines Mitarbeiters in einem eigenen Kinder-Wortgottesdienst.
- Unmittelbare Vorbereitung der Eltern und der Kinder ab September bis März innerhalb des dritten Schuljahres, begreifend zuerst einen Info-Abend und fünf Gesprächsabende für die Eltern. Diese bekamen dabei Unterlagen für ein Gespräch ihrerseits mit ihren Kindern mit: in Form von Bögen, auf denen Texte zu ergänzen und Zeichnungen auszumalen waren. Der erste Satz der Einladung an die Eltern begann so: »Da Sie ein Kind im dritten Schuljahr haben, könnte es sein, dass Sie dieses zur Erstkommunion innerhalb der kommenden Osterzeit führen wollen. Meine Mitarbeiter und ich wollen Ihnen dabei gern behilflich sein und laden Sie deshalb herzlich ein ...«
- Erst beim letzten Elterntreffen Anfang Januar wurde die Anmeldung der Kinder endgültig angenommen. Darauf folgten sieben Kindertreffen, jedes davon in der Regel teilweise von Mitarbeiterinnen und teilweise von mir gestaltet. Zum ersten dieser Treffen brachten die Kinder die zusammen mit ihren Eltern ausgefüllten Bögen mit.
- Die Hinführung von Jugendlichen zur Firmung praktizierte ich ab ca. 1990 in der Weise, dass ich (wie allgemein üblich und seitens der Diözesen erwartet) zwar alle Jugendlichen des in meinem Umfeld üblichen Alters anschrrieb, aber nicht mit einer Einladung unmittelbar zur Firmvorbereitung, sondern zu einem *Glaubenskurs für Jugendliche*. Wenn dann demnächst, so hieß es in dem Schreiben, ein Firmtermin festgelegt worden sei, dann würden nicht wieder alle angeschrieben, sondern dieser Termin und der Beginn der unmittelbaren Vorbereitung darauf nur im Sonntagsgottesdienst und bei den Treffen des Glaubenskurses bekanntgegeben. Die Folge davon war, wie zu erwarten, eine vergleichsweise sehr geringe Empfängerzahl. Dennoch hat der damals mit der Spendung beauftragte Weihbischof entgegen meiner Befürchtung kein Missfallen zum Ausdruck gebracht.

Wenn wir Seelsorger insgesamt mit der Hinführung zu den drei genannten Initiationssakramenten so verfahren und seitens unserer Bischöfe darin bestärkt würden, könnte es nicht ausbleiben, dass eine solche Praxis auch auf den Umgang mit der kirchlichen Trauung abfärben würde und diese immer weniger als ein netter Rahmen für eine zu Herzen gehende Familienfeier erscheinen würde. Vielmehr könnte dabei dann der ganze Ernst des Unauflöslichkeitsgebotes Jesu deutlich werden, zusammen mit der dazu gehörigen und vom Epheserbrief besonders entfalteten Botschaft von dem »tiefen Geheimnis«, dass Mann und Frau infolge ihrer Eheschließung »ein Fleisch« sind als Abbild der Einheit zwischen Christus und der Kirche¹⁷.

¹⁷ Ausführlich zu dem Gesagten (betreffend alle Sakramente sowie die kirchliche Beerdigung, mit Hinweis auf »Geistliche Kraftquellen und flankierende Maßnahmen«) vgl. François Reckinger, Sakramentenpastoral geht auch anders. Erfahrungen, Ergebnisse, Theologische Reflexion, Aachen 2007.

Die unmittelbare Gottesschau und das menschliche Wissen der Seele Christi bei Johannes Duns Scotus

The Immediate Vision of God and the Human Knowledge of the Soul of Christ according to John Duns Scotus

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Zusammenfassung / Abstract

Die Quaestiones 1–4 der 13. Distinctio im III. Buch des Sentenzenkommentars, den Johannes Duns Scotus in Oxford und Paris verfasst hat, behandeln die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wissen der Seele Christi, die durch den Status der beständigen Gottesschau (*visio*) nicht nur über die Erkenntnis von natürlichem Wissbarem, sondern auch von Objekten verfügt, die sie im Wort schaut. Für Scotus beherrscht die unaufhebbare Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem, die in der hypostatischen Union der beiden Naturen aufrecht bleibt, auch die Erkenntnisweise Christi:

Der menschliche Erkenntnisakt kann nicht einfachhin mit der göttlichen Erkenntnis des Wortes identisch sein, auch wenn die Seele Christi aktuell alle Dinge im Verbum sieht, genauso wie sie das Wort selbst *sub ratione infiniti* schaut. Dem Verstand Christi muss jedwede Vollkommenheit eigen sein, die nur immer einem geschaffenen Intellekt zukommen kann. Doch hebt die Erkenntnis aller Dinge in ihrer eigenen objektiven Realität nicht die Begrenztheit und Endlichkeit eines geschaffenen Vermögens auf. Christus erkannte die Dinge mit abstraktiver und intuitiver Erkenntnis. Dabei führt die abstraktive Erkenntnis nicht zur Erfassung der Dinge in ihrer Singularität und Kontingenz. Daher war er auf die intuitive Erkenntnis verwiesen, die eine Präsenz des Objektes in seiner aktuellen Existenz verlangt.

Und auf dieser Ebene zeigt sich die Notwendigkeit, dass Christus in seinem Erfahrungswissen, dessen Erwerb an die Sinneswahrnehmung gekoppelt ist, durch Lernen voranschritt. Gerade in der Aneignung von menschlichem Erfahrungswissen zeigt sich, dass Christus *viator* mit uns war. So drückt sich das chalcedonische »Unvermischt und »Ungetrennt« für Scotus darin aus, dass die menschliche Verstandestätigkeit Jesu und das schöpferische Erkennen des Logos zwei inkommensurable Größen sind, die nicht in die Einheit eines einzigen »Bewusstseins« verschwimmen.

The »Quaestiones« 1–4 of the 13th »Distinctio« in the III. book of the »Commentary of Centences«, which was written by John Duns Scotus in Oxford and Paris, examines the relation of divine and human knowledge of the soul of Christ, which has due to the status of a permanent vision of God not only a natural cognition, but also about objects, she sees in the Word. For Scotus the uncancellable difference between divine and human, remaining valid in the hypostatic Union of both natures, rules over the cognitive act of Christ.

The cognitive act of human cannot simply be identical with the divine knowledge of the Word, even though the soul of Christ sees everything in the Word, just as she sees the Word itself *sub ratione infiniti*. The intellect of Christ must own every perfection whatsoever any created intellect could possess. But the cognition of all things in their own objective reality does not suspend the limitation and finiteness of a created faculty of cognition. Christ recognized everything by way of an abstractive and intuitive cognition. Thereby does the abstractive cog-

nition not lead to recognition of objects in their singularity and contingency. Therefore Christ depended on an intuitive cognition, which demanded a presence of the object in its actual existence.

And on this level appears the necessity, that Christ in his experimental cognition, whose acquirement is linked to the sensation, progressed by learning. It shows precisely in the acquirement of human knowledge based on experience, that Christ was *viator* with us. Thus for Scotus the Chalcedonian definition »without confusion or change, without division or separation« is expressed in such a manner, that the human understanding of Jesus and the creative knowledge of the Word are incommensurable dimensions; they cannot be fused in the unity of one single »consciousness«.

Die Studie liest die Quaestiones 1–4 der *Lectura* III, *distinctio* XIV, die sich mit dem Wissen Christi als Mensch befasst, und bietet einen kurzen Kommentar auf der Basis der Erkenntnislehre des Scotus. Obwohl die parallelen Texte in der *Ordinatio* gewissermaßen den »reiferen« Text bieten, gehe ich hier von der in Oxford entstandenen *Lectura* aus, die den ersten Kommentar des Scotus über die Sentenzen des Petrus Lombardus bildet und die in der Forschung weniger Beachtung gefunden hat. Bei der vergleichenden Lektüre der entsprechenden Texte in der *Ordinatio* konnte keine wesentliche Abweichung von der dort vorgetragenen Lehrmeinung gefunden werden. Wo die *Ordinatio* eine wichtige Ergänzung des Gedankengangs bietet, wird dies angeführt.

Mit der Behandlung des Themas unter theologischer Rücksicht betrete ich insofern Neuland, als es darüber bislang keine eigene Studie gibt. Eine Übersetzung ins Spanische bietet Alejandro Villamonte, der dem Text einen Kurzkommentar voranstellt.¹ Ganz kurz wird die differenzierte Lehrmeinung des Scotus von Marcel Nieden in seiner Studie über die Christologie Cajetans erwähnt.² Außerdem geht Ludger Honnefelder in seiner Studie »*Ens in quantum ens*« verschiedentlich auf diese Texte ein, um im Rahmen der Darstellung der Erkenntnislehre den philosophischen Gedanken daraus abzuheben³; das Gleiche gilt für Michal Chabada mit seiner Studie über die intuitive und abstraktive Erkenntnis bei Duns Scotus.⁴

1. Einleitung

Wegen anhaltender monophysitischer Tendenzen in der Christologie haben bereits die Kirchenväter die ungeschmälerte menschliche Realität Christi herausgestellt. Es

¹ Vgl. Beato Juan Duns Escoto, *Jesucristo y María* (*Ordinatio* III, *Distinctiones* 1–17; *Lectura* III, *Distinctiones* 18–22), übers. von Alejandro Villamonte (BAC) Madrid 2008, 216–244.

² Vgl. M. Nieden, *Organum Deitatis*. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, 62) Leiden 1997, 146–150.

³ bei L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (BGPhThMA.NF, Bd. 16) Münster 1979, 233ff.

⁴ Vgl. M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant (*Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität*, Bd. 18) Mönchengladbach 2005, 88–97.

galt zu verhindern, dass die menschliche Gestalt Jesu wegen seines Gottseins mythologisch überhöht wurde.

Bei den frühen alexandrinisch geprägten Vätern wird das Wissen Jesu weitgehend als ein göttliches Wissen verstanden. Augustinus stellt die Möglichkeit eines Nichtwissens und eines Fortschrittes im natürlichen Wissen Jesu in Abrede. Nur bei den Antiochenern war man geneigt, ein solches anzunehmen. Ohne große Differenzierung wurde das geschaffene Wissen Christi, das er mit menschlichem Erkenntnisvermögen erwirbt mit dem ungeschaffenen Wissen Gottes, in dem Gott sich selbst und alle Dinge sowie die schöpferischen Urbilder aller Dinge auf vollkommene Weise erkennt, in etwa gleichgesetzt.

Für mittelalterliche Theologen war es eine unhintergehbare, aus der Offenbarung hervortretende Tatsache, dass Christus, dessen menschliches Geistesleben nach der chalcedonischen Vorgabe des »unvermischt« und »unvermindert« eine Eigenständigkeit gegenüber dem göttlichen Logos besitzt, nichtsdestotrotz eine unmittelbare Schau des göttlichen Wortes und der in ihm vorhandenen Dinge besaß. Die Fragen, die sich daraus ergeben, betreffen die Vereinbarkeit dieser *visio* mit der Integrität der endlichen menschlichen Natur und deren intellektueller Vollzüge, als auch den Umfang des menschlichen Wissens Christi bzw. dessen aus der bejahten Endlichkeit resultierende Beschränkung.

Schon Bonaventura war der Intuition gefolgt, die aristotelische Philosophie habe sich der Einsicht verschlossen, dass das Wort der denkende Grund des Vielen sei, in dem Einheit und Vielheit zusammenfallen. Damit hat er die Grenzen der aristotelischen Philosophie in den Blick genommen, wodurch sich ein großes philosophisches Forschungsfeld öffnete, das Duns Scotus betrat und bearbeitete. Die Beschäftigung mit den Grenzen philosophisch wissenschaftlicher Erkenntnis brachte Scotus dazu, neben der abstraktiven Wesenserkenntnis eine intuitive Erkenntnis anzunehmen, die die Dinge, sofern sie real gegenwärtig sind, in ihrer singulären Existenz erfasst. Die Differenz zwischen beiden Erkenntnisarten spiegelt sich in jenen Quaestionen der *Lectura* und *Ordinatio*, in denen Scotus das Wissen Christi, das wegen der unmittelbaren Schau des Wortes jenes der übrigen Menschen bei weitem übertrifft, behandelt.

Es geht mir hier darum, die von Duns Scotus entwickelte Behandlung des Themas, wie er sie in seiner *Lectura* vornimmt, darzustellen.⁵ Dabei wird ein besonderes Augenmerk darauf zu legen sein, wie er die getroffene Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in diesem theologischen Kommentar zur Anwendung bringt. Welches sind die Implikationen der ständigen Gottesschau (*visio Verbi*), so wie sie Scotus im Hinblick auf die menschliche Erkenntnis Christi argumentativ entwickelt?

⁵ Duns Scotus behandelt das Thema in seiner *Lectura*, dist. XIV. q. 1–4 (Ed. Vat. XXI, Rom 2003). Parallele Überlegungen aus der *Ordinatio* werden hier nur zum Vergleich herangezogen: *Ordinatio*, dist. XIV. q. 1–4 (Ed. Vat. IX, Rom 2006).j

2. Erste Quaestio: Konnte das Verstehen Christi unmittelbar und formal durch die Schau des Wortes – die vollkommenste für ein Geschöpf mögliche – perfektioniert werden?

In der ersten Quaestio geht Scotus zunächst von der »Möglichkeit« aus, dass Jesus die absolut vollkommenste Wissenschaft und Erkenntnis besaß, um von da aus auch deren reales Vorhandensein bei ihm zu erweisen. Entscheidend ist in seiner Argumentation die Konvenienz, dass es so sei; sie wird anhand der goldenen Regel der scotischen Christologie entwickelt: nämlich dass man der Menschheit Christi die höchste übernatürliche und natürliche Vollkommenheit zuschreiben muss.

Die Konvenienz, die den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit begründen soll, beruht vor allem daraus, dass Jesus erwählt und prädestiniert wurde, derjenige zu sein, der die Trinität in höchstem Maße liebt und verherrlicht. Um diese lauteutische Wirksamkeit zu entfalten, sollte er mit der höchst möglichen Erkenntnis und Liebe, wie sie einem Geschöpf überhaupt nur möglich ist, ausgestattet werden. In seiner Selbstentäußerung (Kenose) hat Christus – um unseretwegen, die zu erlösen er gekommen ist – jene menschlichen Begrenzungen, die zu unserer Erlösung dienlich waren, angenommen.

„Aber Christus hat keinerlei Unkenntnis angenommen, gemäß dem Magister der Sentenzen.«⁶

Geläufig ist die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis im Wort (*scientia divina*), dem eingegossenen Wissen (*scientia infusa*) und dem Erfahrungswissen (*scientia experimentalis*), wie sie etwa bei Thomas von Aquin zum Ausdruck kommt, wenn er schreibt: »In Christus konnte nichts Neues sein hinsichtlich seines göttlichen Wissens, da er die Dinge im Wort erkannte; auch nicht hinsichtlich des menschlichen Wissens (*scientia humana*), durch das er die Dinge durch eingegossene Bilder erkannte; es konnte aber für ihn etwas neu und ungewohnt sein hinsichtlich seines Erfahrungswissens, durch das ihm täglich etwas Neues begegnen konnte.«⁷

In seinem Maximalismus in Hinblick auf die Vollkommenheiten Christi steht Scotus in Gesellschaft der mittelalterlichen Theologen. Er behandelt das Thema sehr nuanciert. Bei allem, was er hier vorträgt, möchte er jedoch lediglich zu Konklusionen kommen, die den Charakter des Wahrscheinlichen besitzen.

Die anfangs gestellte Frage der ersten Quaestio: Konnte es sein, dass der menschliche Verstand unmittelbar und formal die Vision des Wortes besaß, und zwar auf vollkommenste Weise, wird klar bejaht: Christus erfreute sich des höchsten Genusses (*fructio*) wie er einem Geschöpf überhaupt nur möglich ist.⁸ Ein solcher hat aber die höchste Schau zur Voraussetzung. Sie muss auch unmittelbar sein, denn jedes passive Vermögen ist durch einen Akt, zu dem es in Potenz ist, unmittelbar zu vervollkommen. Und so ist der Verstand als intellektive Potenz durch das, was verstanden werden kann, unmittelbar – ohne die Dazwischenkunft einer anderen Sache – unmittelbar perfektibel.

⁶ Dist. XIV q. 3 n. 119; vgl. Lombardus, Sent. III d. 15 c. 1 n. 4.

⁷ Thomas v. Aquin, S.Th. III q. 15 a. 8c.

⁸ Vgl. Dist. XIII q. 2 n. 92–94.

Interessant ist der zweite Einwand, der anhand des Grundsatzes: »actus specificatur ab obiecto«⁹ formuliert wird: Die Seele Christi müsste das Verbum in der Weise des Unendlichen (*sub ratione infiniti*) geschaut haben. Dann aber wäre der menschliche Akt der Schau dergleichen Art wie die ungeschaffene göttliche Schau des Wortes, was aber nicht sein kann.¹⁰ Das Thema wird weiter unten¹¹ von Scotus wieder aufgegriffen und einer Lösung zugeführt.

3. Zweite Quaestio: Kann der Verstand der Seele Christi all das im Wort sehen, was das Wort selbst sieht?

Zu dieser Frage bietet Scotus die folgende *solutio propria*: Die Seele Christi sieht aktuell alle Dinge im Verbum. Sie schaut als ihr erstes Objekt in ihrer Vision das Wort und alles, was sich im Wort reflektiert, als sekundäres Objekt. Für den pilgernden Menschen ist das »erste Objekt des Verstandes« (*primum obiectum intellectus*) hingegen nicht Gott, sondern das Objekt, das in allen vom Verstand wahrgenommenen Dingen als gemeinsamer Inhalt enthalten ist oder alle diese Inhalte, die der Verstand erfasst, in sich enthält.¹²

Für die natürliche Erkenntnis des Menschen im Pilgerstand ist dies das erste adäquate Objekt des Verstandes; es ist nicht auf die *quiditas rei materialis* eingeschränkt.¹³ Das unbegrenzte Seiende in seiner Besonderheit kann den geschaffenen Verstand des Menschen nicht naturhaft zur Erkenntnis bewegen. Eine Bewegung des Verstandes zur intuitiven Erkenntnis Gottes im beseligenden Akt der Gottesschau ist – wegen der Kontingenz des göttlichen Handelns – nur denkbar als eine aus freiem Willen geschenkte und nicht naturhaft notwendige Bewegung.¹⁴ Dies ist aber bei der Seele Christi, die hypostatisch mit dem Wort geeint ist, der Fall.

Scotus stellt die Frage, was mit all den anderen Dingen ist, die die Seele Christi im Wort sieht. Zunächst gibt er drei Meinungen wieder, die es verneinen, dass der menschliche Verstand alles andere im Wort gesehen habe. Der erste Einwand dagegen lautet: Wenn die Seele Christi unendliche Dinge im Wort sähe, dann würde sie das Wort selbst begreifen. Diesem Einwand begegnet Scotus so: Wenn ein Subjekt verschiedene Eigenschaften (*passiones*)¹⁵ hat und eine davon früher ist als die anderen, so wird, wenn diese frühere erkannt wird, dennoch nicht das Subjekt selbst begriffen; und erst recht nicht, wenn eine der späteren Eigenschaften erkannt wird. Aber genauso

⁹ Vgl. Aristoteles, De anima II t. 33 (4, 415a 18–21).

¹⁰ Dist. XIV q. 1 n. 3: »Si anima perfectissime cognosceret et videret Verbum, tunc videret ipsum *sub ratione* infiniti. Sed consequens praedictae consequentiae est falsum, quia »actus specificatur ab obiecto«, – obiectum autem intellectus divini est essentia sua *sub ratione infiniti*; si igitur anima Christi videret Verbum et essentiam divinam *sub ratione infiniti*, actus visionis animae Christi esset eiusdem speciei cum visione increata divina, quod falsum est.«

¹¹ Vgl. ebd., n. 37f.

¹² Vgl. Ordinatio I d. 3 q.1; q. 3 n. 108; Quodl. q. 14 nn. 1–26.

¹³ Vgl. Ordinatio I d. 3 q. 3 n. 114.

¹⁴ Vgl. Quodl. q. 14 n. 17.

¹⁵ Hier analog zu den »passiones entis«.

verhalten sich die unendlichen im Wort eingefassten und in ihm hervorleuchtenden Dinge, wenn sie mit dem Wort selbst verglichen werden, denn das göttliche Wesen im Wort ist in sich selbst unendlich; deshalb leuchten dort unendliche Dinge hervor, und nicht umgekehrt. Wenn jemand das Wort in der Weise des Unendlichen erkennt, begreift er deswegen das Wort noch nicht. Noch viel weniger begreift er, wenn er unendliche Dinge im Wort erkennt, deswegen das Wort selbst.¹⁶

Auch der dritte Einwand, nach dem die Seele Christi zwar alles, was das Wort schaut, in einem zweiten Akt (*actu secundo*), nicht jedoch im ersten Akt (*actu primo*) geschaut habe, wird widerlegt: Dies läuft darauf hinaus, dass der menschliche Verstand Christi nur aufgrund eines *Habitus*¹⁷, der ihm unendliche Dinge präsentiert, nicht aber aktuell (*actualiter*) all jenes erkannt habe.¹⁸ Man hat diesen Einwand vorgebracht, weil man einen unendlichen Akt vermeiden will, der mit einem geschaffenen Vermögen unvereinbar wäre.

Dagegen lässt sich sagen, dass auch ein *Habitus*, der Unendliches repräsentieren würde, in sich selbst unendlich wäre. Bonaventura hat die Meinung vertreten, dass der *Habitus* ein endlicher bleiben würde, auch wenn er eine Beziehung zu unendlichen Objekten aufweisen würde, was man in einem geschaffenen Vermögen durchaus annehmen könne: eine Unendlichkeit der Hinsichten führt nicht zu einer aktuellen Unendlichkeit.¹⁹ Scotus entgegnet dem, dass das Gleiche aber für einen Akt gelten würde.²⁰

Es kann indes ein Akt angenommen werden, der der Kausalität des Intellekts sowie jener des *Habitus* als deren adäquater Effekt entspricht – ein Akt, der unendliche Objekte mit sich führt. Ein solcher Akt selbst jedoch ist nicht unendlich, weil er auch nicht Ursache der unendlichen Dinge ist. »Obwohl deshalb im Verstand der Seele Christi ein Akt angenommen wird, wodurch er Unendliches erkennt, folgt dennoch nicht, dass jener Akt in sich unendlich sei, und auch nicht, dass der Verstand unendlich sei.«²¹

Es spricht nichts dagegen, dass der Verstand Christi die Schau aller erkennbaren Objekte besitzt, so wenig es ihm widerstrebt, zwei Objekte zugleich zu schauen.²² Das aufnehmende Vermögen des Verstandes wird durch die Schau aller Dinge nicht bis zur Unendlichkeit geweitet.²³

¹⁶ Vgl. Dist. XIV. q. 2 n. 51.

¹⁷ Eine habituelle Erkenntnis ist dann gegeben, wenn der Gegenstand in der *ratio* eines aktuellen Erkennbaren dem Verstand so gegenwärtig ist, dass er sofort einen Akt des Vollzuges in Hinblick auf diesen Gegenstand zu setzen in der Lage ist. Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2, n. 92.

¹⁸ Vgl. n. 65.

¹⁹ Vgl. Bonaventura, Sent. III d. 14 a. 2 q. 3 in corp.: »Si ergo tu quaeras, de illo habitu, utrum sit *habitus* finitus vel infinitus, respondeo quod est finitus, habet tamen respectus ad infinita. Nec est hoc impossibile ponere in creatura: infinitas enim respectuum non ponit infinitatem actualem, sicut non ponit *comparationem* realem.«

²⁰ Vgl. n. 71: »non sequitur [...] quod ille actus sit infinitus, sed tantum ›quod sint infiniti respectus in actu respectu infinitorum‹.«

²¹ N. 72.

²² Vgl. n. 76.

²³ Vgl. n. 78.

Es irrt derjenige, der sagt, im Verstand könnten nicht mehrere *species* zugleich sein, weil die *species* den Verstand konfigurieren und dies nur auf eine Weise geschehen könne, denn die Gestaltgebung (*figuratio*) wird, wenn sie den Verstand informiert, deminuiert; sie gewinnt im Verstand – im Unterschied zu den real existierenden Dingen – ein *esse deminutivum*. Die substantielle Natur der Dinge, wie sie in der abstraktiven Erkenntnis in ihrem formalen Inhalt erfasst wird, ist indifferent zu ihrer konkreten Existenz im wirklichen Ding.²⁴ Ihre intentionale Repräsentation im Verstand besitzt diesem gegenüber ein »vermindertes Sein«. ²⁵ Eine Vielzahl von Erkenntnisbildern der Objekte kann im Verstand – anders als in den *in natura rerum* bestehenden Dingen – ohne weiteres vorkommen.²⁶

Wenn die Seele Christi alle anderen Dinge im Wort schaut, so bedeutet dies nicht, dass eine unendliche Anzahl an gesonderten Beziehungen zwischen diesen sekundären Objekten und dem Wort bestehen. Daher ergibt sich auch keine Unbegrenztheit an Akten, die diese Beziehungen gründeten. *Passive*, d. h. ohne sie als menschliches Erkenntnisvermögen selbst hervorzubringen, kann also der Verstand Christi unendliche Visionen haben, durch die er alle Dinge sieht, die das Wort sieht.²⁷ Die Frage, ob dies auch in aktiver Weise der Fall sein kann, wird eigens beantwortet: Die Seele Christi kann formaliter nur unendliche Visionen bezüglich derjenigen Dinge haben, für die sie ein passives aufnehmendes Vermögen besitzt, da sie im Hinblick auf diese Visionen nicht die *ratio* der Wirkursächlichkeit besitzt. Daher kann sie nur passiv und formal eine Unendlichkeit von Visionen haben, nicht aber aktiv.²⁸

Scotus versteht die Erkenntnis aller Dinge durch Christus nicht so, als ob er habituell all das schauen würde, was das Wort schaut – durch einen *habitus*, der alle unendlichen Dinge repräsentiert. Denn dann hätte er ein unendliches Repräsentationsvermögen und wäre ein unendlicher *habitus*. Vielmehr ist jener *habitus*, durch den das Wort erstlich und unmittelbar dem Verstand Christi gegenwärtig ist, auch derjenige, durch den andere Dinge als sekundäre Objekte ihm präsent sind. Durch die gleiche Gegenwart ist das Wort und alles, was sich in ihm widerspiegelt, dem Verstand Christi präsent.²⁹

Man muss aber keine zeitgleichen unbegrenzten Visionen annehmen, die vom Wort her in seinem Erkennen empfangen würden. Eine Unendlichkeit von geschauten Dingen ist hingegen für sich genommen nicht unvereinbar mit einem geschaffenen Verstand. Der endliche geschaffene Verstand Christi schaut alles im Wort. Es widerspricht dem passiven endlichen Vermögen nicht, dass der Verstand Christi formal auf passive Weise unendliche Visionen hat, wohl aber dem aktiven Vermögen, dass es

²⁴ Zum Begriff der Indifferenz der gemeinsamen Natur vgl. M. Chabada, 34–38.

²⁵ Vgl. dazu Honnefelder, 192ff.; vgl. auch A. Maurer, *desse deminutum*, in: *Medieval Studies* 1950...

²⁶ Vgl. n. 81: »[...] quando *figuratio rei* additur ad intellectum, deminuitur, eo quod *species rerum* non habent eundem modum essendi in intellectu et in re extra, nec *species obiectorum* sunt impossibiles in intellectu sicut in re extra.«

²⁷ Vgl. n. 86: »Passive potest intellectus Christi habere infinitas visiones, ita quod non includat contradictionem – nec ex parte Dei nec ex parte animae Christi – quod ipsa formaliter videat infinita infinitis visionibus, et sic quod videat omnia quae Verbum videt.«

²⁸ Vgl. n. 91.

²⁹ Vgl. n. 94.

zugleich unendliche Visionen hervorbrächte.³⁰ Das geschaffene Erkennen verhält sich in Potenz zu unendlichen Visionen; deren Akte stehen außerhalb der *ratio* des aufnehmenden Vermögens. Durch seine eigene Natur ist es in Potenz zu jedem beliebigen Akt und zu allen zugleich.

Man kann die eingangs gestellte Frage noch weiter dahingehend präzisieren, ob die Seele Christi alle Dinge in ihrer eigenen objektiven Realität, d. h. so wie sie in ihrem eigenen Sein wirklich sind, erkannte. Die Antwort des Scotus, der von der prinzipiellen Erkennbarkeit des Singularen ausgeht, kann nicht überraschen: Christus musste, sollte dies so sein, diese Dinge durch ihre eigene *species* erkennen; und daher erkannte er unendlich viele verschiedene Dinge, denn von singulären Dingen kann es unendlich viele geben.³¹ Er erkannte sie auch ihrer Singularität.

In der *visio* gibt sich das Wort frei zu erkennen. Und jener Akt, mit dem die Seele Christi unmittelbar das Wort schaut, ist der wesenhafte Akt, in dem sich alles reflektiert, was im Wort hervorleuchtet. Das Verbum ist für die Seele Christi ein sichtbares Objekt, das ihr wie ein frei sich gewährendes alles repräsentiert. Es ist wie ein Spiegel, in dem alles Erkennbare hervorleuchtet. Während es für alle anderen Seligen ein Objekt ist, das bestimmte Dinge repräsentiert, ist es für die Seele Christi ein Spiegel, der alles Erkennbare repräsentiert.³²

Mit Rücksicht auf unser menschliches Erkennen lässt sich noch ein Einwand gegen die Schau von unendlich vielen Objekten formulieren: Erkennen wir nicht viele Objekte mit weniger Aufmerksamkeit und deshalb auch weniger differenziert (*indistincte*) als wenige? Es scheint daher unmöglich, dass ein endliches Vermögen wie unser Verstand zur gleichen Zeit unbegrenzte Objekte mit vollkommener Aufmerksamkeit erfasst.³³

Dem Argument, jemand würde das Begrenzte klarer und mit mehr Unterschieden erfassen, als wenn er etwas nach der Weise des Unendlichen sieht, lässt sich entgegen: Dass man viele Dinge unklarer schaut als wenige, hängt nicht notwendig mit der Rezeptivität des Verstehens zusammen. Es kann nämlich vom Objekt her distinkte Visionen sowohl von vielen wie von wenigen empfangen. Das Argument würde nur

³⁰ Vgl. n. 100: »Patet responsio [...] quod non est inconueniens quod formaliter intellectus animae Christi habeat infinitas visiones passive, quia hoc non repugnat eius virtuti finitae passivae, licet forte repugnet eius virtuti activae quod simul eliciat infinitas visiones.«

³¹ Vgl. n. 80: »Igitur nec ex repugnantia earum nec ex infinitate quae sequatur ex parte intellectus, est contradictio quod in intellectu animae Christi sint simul infinitae visiones omnium cognoscibilium infinitorum [...] sed cognitio habitualis non habetur de aliquo nisi habeatur principium repraesentativum ipsius; igitur anima Christi habet principia repraesentativa omnium in genere proprio. Sed singula quae sunt in genere, sunt per se cognoscibilia quantum est ex parte eorum, quia non habent ex se quod repugnent cognoscibilitati; igitur habent species, quae sunt principia distincte cognoscendi singula. Huiusmodi autem species non sunt species naturarum universalium, quia tales species non distincte repraesentant singulare; igitur habent distinctas species omnium singularium et proprias.«

³² Vgl. n. 96: »Non sic habitualiter alii beati vident omnia in Verbo sicut anima Christi videt omnia in Verbo [...] in intellectu alterius, habitus Verbi non est habitus respectu alterius relucantis, sed respectu animae Christi habitus Verbi est habitus respectu aliorum, ita quod per illum habitum est intellectus animae Christi in potentia propinqua ad videndum.«

³³ Vgl. n. 106.

beweisen, dass es nicht möglich ist, Akte in Hinblick auf unendliche Visionen auf distinkte Weise hervorzubringen.³⁴

Eine unendliche Anzahl von Visionen, die ihm das Verbum gewährt, lässt nicht auf ein extensiv unendliches Vermögen schließen. Wenn der Geist unendliche Erkenntnisse hervorbringen kann, so schließt diese Unendlichkeit keine extensive Unendlichkeit des Verstandes, sondern eine solche des Objektes ein, denn das Objekt ist das Erstliche von solchen Visionen und deren prinzipielle Ursache, und nicht der Verstand.³⁵ Darum folgt aus der Darbietung unendlicher Visionen von Seiten des Verbums, das selbst von unendlicher Vollkommenheit ist, nicht, dass auch die aufnehmende Seele ein unendlich vollkommenes Vermögen wäre.³⁶ Das geschaffene Verstandesvermögen bleibt als solches endlich.

Die dritte Quaestio verlangt zunächst die Klärung einiger erkenntnistheoretischer Voraussetzungen, die mit dem Unterschied von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis zu tun haben. Darin wird die Möglichkeit zur Erkenntnis von Einzeldingen und das heißt auch von Personen, die ja einzelne sind, mitverhandelt.

4. Der Unterschied von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis

4.1. Die intuitive Erkenntnisweise

Bei der Analyse der intuitiven Erkenntnis³⁷ als einer der beiden Weisen einfacher Erkenntnis ist zu beachten, dass deren unmittelbares Korrelat die aktuelle Realität ist, in der das *esse essentiae* niemals eine reale Trennung vom *esse existentiae* erfährt.³⁸ Bei deren Unterscheidung kommt das Verhältnis von Washeit bzw. Wesen einerseits und aktueller Existenz andererseits ins Spiel. Beide Weisen der Erkenntnis umschreiben zusammen den vollen Umfang dessen, was im hier und jetzt der Realität beschlossen liegt. Die intuitive Erkenntnis geht auf das, was unmittelbar und ohne *species* gegenwärtig ist, so dass die Intuition als Präsenz des Gegenstandes – ohne Vermittlung durch die *species* – und insofern als unmittelbare Attingenz des Gegenstandes beschrieben werden kann.

³⁴ Vgl. n. 107: »Unde licet modo in intellectu de facto sit quod non ita distincte cognoscit plura sicut unum, hoc tamen non est a parte potentiae; igitur quando intellectus ponitur per se et non impeditur, non repugnabit sibi concurrere ad eliciendum infinitos actus, cum infinitis tamen obiectis; anima autem Christi non patitur aliquod impedimentum in eliciendo actum videndi et intelligendi.«

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. n. 108: »Et ideo si intellectus animae Christi sic videat infinita quod infinitas visiones recipiat passive a Verbo, dante et causante eas, sequitur quod Verbum sit infinitae perfectionis, non autem quod anima recipiens sit infinitae perfectionis.«

³⁷ Vgl. zu den folgenden Ausführungen die genaue Gegenüberstellung von abtractio und intuitio bei L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 218–267; wichtig ist in dem Zusammenhang immer noch das Standardwerk von Sebastian Day, *Intuitive cognition. A key to the significance of the later scholastics* (Franciscan Institute Publications) New York 1947, außerdem die Dissertation von M. Chabada, Kap. 6–8, 88–112; vgl. auch S. D. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abtractive Cognition*, in: *Speculum* 64 (1989) 579–99; vgl. D. C. Langston, *Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition*, n: *Synthese* 96 (1993) 3–24.

³⁸ Vgl. *Ordinatio* II d. 1 q. 2 n. 82.

Gerade der Gesichtspunkt der gegenwärtigen Existenz kann durch die abstraktive Erkenntnis, die den – gegenüber der Existenz indifferenten – eidetischen Gehalt intendiert, nicht erfasst werden. Darum ist die intuitive Erkenntnis im Hinblick auf die kontingenten Seienden – als gegenwärtig existierenden – für uns immer notwendig.

Scotus geht es primär darum, die grundsätzliche Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnisweise für den menschlichen Verstand, seinem Vermögen entsprechend, aufzuweisen. Dahinter tritt die genaue Eingrenzung dieser Möglichkeit für den gegenwärtigen Zustand (*status iste*) der menschlichen Natur zurück. Der Verstand ist im Prinzip nicht auf die Erkenntnis der allgemeinen washeitlichen Bestimmungen der Dinge beschränkt; er kann den Gegenstand wie er in sich wirklich gegenwärtig ist, berühren: *posse attingere obiectum in se realiter praesens*.³⁹

Die beiden Erkenntnisweisen unterscheiden sich aber *nicht* dadurch, dass ihnen jeweils »essentia« und »existentia« exklusiv zugeordnet werden könnten. (Auch die Intuition erfasst nicht die Existenz als solche). Sie sind spezifisch verschieden allein aufgrund von formalen Bestimmtheiten, die zur Erkenntnis bewegen: Das Seiende in seiner eigenen Existenz, wo es um die intuitive Erkenntnis geht, während bei der abstraktiven Erkenntnis dasjenige zur Erkenntnis bewegt, was das Seiende intentional repräsentiert: seine washeitlicher Gehalt. Das Unterscheidende ist demnach die Relation, in der der Gegenstand hier und dort zur Erkenntnis bewegt.⁴⁰ Gegenstand der intuitiven Erkenntnis ist »die Wesenheit des Dinges gemäß seiner aktuellen Existenz oder das gemäß dieser Existenz Gegenwärtige« – die »*res sicut est in se*«. ⁴¹ Im Fall der abstraktiven Erkenntnis ist es der Gegenstand in seiner Washeit, der unabhängig von seiner aktuellen Existenz und Gegenwart – in einem repräsentieren Medium – gegenwärtig und erkennbar ist. Die Differenz zwischen einfacher und diskursiver Erkenntnis besitzt dagegen für die Unterscheidung von *intuitio* und *abstractio* keine Relevanz, denn auch die »*simplex apprehensio*« kann eine abstrakte Erkenntnis sein, wenn sie durch ein Erkenntnisbild vermittelt ist.

Bei letzterer abstrahiert der *intellectus agens* die *species* der Washeit von der sinnlichen *species* im Phantasma. Diese repräsentiert den Gegenstand »absolut« – indifferent gegenüber seiner Existenz und Gegenwart hier und jetzt.⁴² Die intuitive Erkenntnis hingegen geht auf das existierende Singuläre. Dabei ist sie aber *in statu isto* auf ein Zusammengehen mit der Sinneserfahrung angewiesen. Die Sinneswahrnehmung steht aber nicht für sich allein, denn »jeder (einzelne) verschiedene Akt des äußeren Sinnesvermögens wird bezüglich des gleichen Gegenstandes (nämlich des existierenden als eines existierenden) von einem Akt des Verstandes begleitet«. ⁴³ Allerdings ist dem Verstand im gegenwärtigen Zustand die Erkenntnis der singulären *res* in ihrer Singulärität verwehrt.

Wann immer ein sinnlich erfahrbarer Gegenstand den Sinnen gegenwärtig ist, kann es – im Zusammenwirken mit dem Verstand – zu einer intuitiven Erkenntnis

³⁹ Quodl. q. 13 n. 8.

⁴⁰ Vgl. Quodl. q. 13 n. 10.

⁴¹ Ordinatio II d. 3 p. 2 q. 2.

⁴² Vgl. Ordinatio III d. 14 q. 3 n. 7.

⁴³ Met. II q. 3 n. 24.

kommen, die dann als eine habituelle im intellektiven Gedächtnis zurückbleibt. Diese gibt den Gegenstand nicht losgelöst, sondern als in der Vergangenheit existierend (also versehen mit einer Zeitbestimmung) wieder.⁴⁴ In seinem Metaphysikkommentar fragt Scotus, »ob das Einzelne durch sich von uns erkennbar ist.«⁴⁵ Nach seinem Verständnis – so die Antwort – ist das Einzelne sogar ein *per se primo intelligibile*, d. h. es kann nicht nur im Umriss von Gattung und Art erkannt werden.⁴⁶

Die abstraktive Erkenntnis vermag dies nicht zu leisten, denn sie abstrahiert von der Existenz (zu der die Individualität als solche noch nicht bestimmt.) Sie kann daher grundsätzlich das Individuelle nicht erstlich erkennen. Die intuitive Erkenntnis aber erfasst das Individuum in seiner Existenz – das *simul totum* von individueller Wesenheit und Existenz.⁴⁷

In der alltäglichen Erfahrung zeigt sich indes, dass wir die Individuen nur durch ihre Akzidentien und nicht etwa durch ihre Individualität als solche unterscheiden können:

»Wenn der Verstand schließlich so erkennt, dass er das Singuläre einsieht, d. h. die Natur, so wie sie diese ist, dann erkennt er sie nicht, insofern sie diese ist; vielmehr setzt er mit den Akzidentien, die diesem eigentümlich sind, ein Subjekt mit Akzidentien zusammen.«⁴⁸

Daher gilt die Erkennbarkeit des Singulären in seiner Singularität nicht für den gegenwärtigen (gefallenen) Zustand.⁴⁹ Der Verstand ist hier auf die *Kooperation* mit der Sinneserfahrung angewiesen. Dies liegt daran, dass die Natur des Gegenstandes nur vermittels einer Affizierung der Sinne auf ihn einwirkt. Von der Singularität des Gegenstandes als solcher vermag er nicht zu einer Erkenntnis bewegt zu werden.⁵⁰ Die Sinneserkenntnis wird indes vom singulären Gegenstand nur im Umriss seiner Natur hervorgerufen. Obwohl unsere geistige Intentionalität im sinnlich Wahrgenommenen immer schon den individuellen, substantiellen Träger der Erscheinungen sucht, ist uns eine Erkenntnis des Singulären in *quantum haec* nicht möglich:

»Die Substanz wird erst sekundär erschlossen als dasjenige Dritte, das die reale (synthetische) Einheit der verschiedenen Attribute bewirkt, die in ihrem formalen Gehalt nicht verbunden sind. Dieses ist washeitlich nur als Seiendes oder ‚dieses Seiende‘ zu begreifen. Die Beobachtung, daß gewisse Akzidentien an spezifisch gleichen Dingen auf verschiedene Weise verbunden sind, führt dann weiter dazu, singuläre Substanzen zu unterstellen, die mit einem Eigennamen bezeichnet werden können, wobei das sprachliche Zeichen diese nicht unmittelbar begriffene individuelle Substanz meint und wahrhaft benennt.«⁵¹

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. Met. VII q. 15.

⁴⁶ Vgl. ebd., n. 4.

⁴⁷ Vgl. ebd., n. 4.

⁴⁸ Met. VII q. 15 n. 32.

⁴⁹ Vgl. ebd., n. 5.

⁵⁰ Vgl. Met. VII q. 15 n. 5.

⁵¹ Vgl. A. Schmidt, *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, München 2003, 217.

Trotzdem ist der Verstand durchaus zu einer intuitiven Erkenntnis des singulären Seienden als einer *existierenden Natur* fähig. Von diesem intuitiven Erkenntnisakt bleibt in der *memoria* eine eigene (nicht abstraktive) *species* zurück. Der Akt der Sinne, der auf das *simul totum* des Gegenstandes abhebt, abstrahiert nicht von dessen Existenz. Immer, wenn etwas sinnlich erfasst wird, ist das Existieren, das zur Verfassung des Gegenstandes gehört, ein »durch sich« Begleitendes. Zum Inhalt, den die Sinne erfassen, gehört die Gleichzeitigkeit und Ungeteiltheit der Wahrnehmung von erfasstem Was und aktueller Existenz dieses Was.⁵²

Das Singuläre affiziert die Sinne nicht formal durch seine Singularität, sondern durch die existierende Gesamtheit seiner sinnlichen Qualitäten und wird daher in der *sensatio* und der *intuitio* nicht formal ausdrücklich als *singulare existens*, sondern als *natura existens* wahrgenommen.⁵³ Die Intuition des Verstandes nimmt aufgrund ihrer Parallelität zur Sinneswahrnehmung das Gleich intellektiv wahr.

4.2. Die abstraktive Erkenntnis

Anders verhält es sich mit der abstraktiven Erkenntnis. Sie erfasst durch die Tätigkeit des *intellectus agens* die substantielle Natur in ihrem formalen indifferenten Inhalt, der durch den Begriff distinkt repräsentiert und ausgedrückt zu werden vermag. Dafür ist aber zuvor die Repräsentation in der *species intelligibilis* unerlässlich.⁵⁴ Die vom Verstand hervorgebrachte *species intelligibilis* ist ein wahres Abbild des Gegenstandes in seiner einfachen Sachhaltigkeit.⁵⁵

Dagegen erfasst abstraktive Erkenntnis nicht die faktische Existenz des Erkannten. Ihr Wesen besteht in der Hervorbringung der *ratio obiecti* in der Intentionalität des intelligiblen Seins. Diese intentionale Vergegenwärtigung bleibt auch dann bestehen, wenn der Gegenstand selbst in seiner Faktizität nicht mehr vorhanden ist.⁵⁶ Die Unvollkommenheit der abstraktiven Erkenntnis zeigt sich für Scotus darin, dass sie nur dasjenige erfasst, was als washeitlicher Gehalt im »verminderten Sein« (*esse deminutum*) der medialen Repräsentation im Verstand bleibend vergegenwärtigt werden kann. Ihre Vollkommenheit dagegen hängt damit zusammen, dass sie das Unveränderliche des formalen eidetischen Gehaltes erfasst und damit – unabhängig von der kontingenten faktischen Existenz – etwas »Unveränderliches« hat.⁵⁷

5. Schaute die Seele Christi das Verbum »sub ratione infiniti«?

Ausdrücklich widmet Scotus sich der Frage, ob die Seele Christi das Verbum »in der Weise des Unendlichen« schaute. Wäre dies der Fall – so könnte man einwenden

⁵² Vgl. L. Honnefelder, 246f.

⁵³ Vgl. Met. VII q. 15 n. 5.

⁵⁴ Vgl. Ordinatio I d. 3 p. 3 q. 1 n. 370.

⁵⁵ Vgl. Lectura I d. 3 p. 3 q. 2–3 n. 392.

⁵⁶ Vgl. Reportatio par. prol. Q. 2 n. 15.

⁵⁷ Vgl. L. Honnefelder, 192.

– dann würde sie das Verbum auch *sub ratione infiniti* begreifen, was aber kein geschaffener Intellekt vermag.⁵⁸ Einige haben es negiert, dass der geschaffene Verstand dies könne; andere haben zugestanden, es könne beiläufig, jedoch nicht formal geschehen. Angeführt wird die Lehrmeinung des Bonaventura: »Weder die Seele Christi noch irgendeine andere Kreatur kann die Unermesslichkeit des ungeschaffenen Wortes oder Gottes selbst begreifen, und dennoch erkennt sie es ganz (*ipsum totum*).«⁵⁹ Bonaventura, der in der 6. *Quaestio* von *De scientia Christi* fragt, ob die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit selbst begreife, führt Beda an, der sagt, dass »die Seele durch nichts Geringeres als durch Gott erfüllt werden kann«, um ein Argument für das Begreifen des Wortes zu entwickeln: »Wenn aber das Fassungsvermögen der Seele durch etwas Endliches ausgefüllt werden könnte, würde sie etwas Geringeres als Gott anfüllen. Also erstreckt sich das Fassungsvermögen der Seele bis zum Unendlichen, sofern es unendlich ist [...] Also begreift sie Unendliches.«⁶⁰ Ähnlich, so Bonaventura, kann man sagen, dass der Intellekt sich dazu erhebt, das Ungeschaffene nach Art des Ungeschaffenen zu betrachten; daher könnte der endliche Verstand zur Erkenntnis des Unendlichen *sub ratione infiniti* emporgehoben werden – in der Seele Christi.⁶¹ Nach der eigenen Meinung Bonaventuras kann jedoch die ungeschaffene Weisheit nicht von der mit ihr geeinten Seele begriffen werden, da sie – wie jede andere geschaffene Seele auch – nur nach dem Maß der Einflussnahme des göttlichen Wortes und der darin enthaltenen Erkenntnis, die aber ein geschaffenes Sein haben, erkennen.⁶² Dies wird auch klar ausgedrückt, wenn er sagt: »Da also die Seele Christi, wenn sie das ewige göttliche Wort erkennt, nicht ein jenem gleiches Wort hervorbringen kann, ist offenbar, dass jenes nicht begriffen werden kann, wenn man Begreifen im eigentlichen Sinne versteht.«⁶³

Scotus entgegnet darauf, dass das Argument nicht zufriedenstellt: Damit der Selige Gott schauen kann, muss er ihn nach Art des Unendlichen schauen, so dass die Unendlichkeit die *ratio* des Objektes ist und dieses nicht nur begleitet, denn letzteres würde bedeuten, das Objekt wäre dem Intellekt proportioniert und damit endlich.⁶⁴

Das Hauptargument des Scotus besteht in dem Hinweis, nichts könne durch seine Schau, wenn es sie *sub ratione infiniti* geschehe, den Verstand zur Ruhe bringen. Und so würde auch das Verbum den Verstand nicht zur Ruhe bringen, wenn er es nicht *sub ratione formali infiniti* (sondern nur begleitend) erkennen würde – genauso wenig wie irgendein anderes intelligibles Objekt ihn schlussendlich erfüllen könnte. Das göttliche Wesen bringt nur als geschautes Wesen und sofern es in drei Personen sub-

⁵⁸ Lect. III d. 14, q. 2, n. 37.

⁵⁹ Bonaventura Sent. III d. 14 a. 1 q. 2 in corp. Vgl. auch ders., Quaestiones disputatae de scientia Christi q. 6 in corp. et ad argumenta in oppositum.

⁶⁰ Vgl. ebd., arg. 15; vgl. Beda Venerabilis, Expos. Act. V 3 (CCSL CXXI, 29, 3–6).

⁶¹ Vgl. Bonaventura, Quaestiones disp. de scientia Christi q. 6, arg. 19.

⁶² Vgl. ebd., in corp.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. Lectura III d. 14, q. 2 n. 39: »Immo ad hoc quod beatus videat Deum, requiritur quod videat eum sub *ratione infiniti*, ita quod infinitas sit *ratio* obiecti.«

sistiert, zur Ruhe. Und dies tut es nicht, weil es auf diese Weise existiert – in drei Personen –, sondern durch die Weise der Unendlichkeit.⁶⁵

Auch in der *Ordinatio* behandelt Scotus diese Frage. Auch dort verweist er auf diejenigen, die verneinen, dass ein »obiectum sub ratione infiniti videri posse ab aliquo intellectu creato.«⁶⁶ Bei seiner Antwort: (»*Quod nihil nisi sub ratione infiniti formaliter potest quietari intellectum*)« verweist er auf eine andere Stelle, wo er sagt: »Unser Wille kann in allem Endlichen etwas anderes erstreben und lieben.«⁶⁷

Das Verlangen, mit Gott als dem unendlichen Sein und dem Ziel des menschlichen Strebens vereint zu werden, liegt in der auf Gott hin geschaffenen Natur des Menschen begründet. Darum ist der Mensch prinzipiell mit nichts Endlichem zufrieden. In seiner exzentrischen Natur ist die Offenheit für die höchste Seligkeit situiert. Es gibt ein *desiderium videndi Deum*. Dieses Verlangen kann jedoch – wiewohl auf Seiten des Menschen die *causa* des Verlangens selbst zu seiner Natur gehört – nur von Gott, der übernatürlichen *causa*, die sich »außerhalb« unseres Bereichs befindet, d. h. *supranaturaliter* erfüllt werden. Darum sagt Scotus: »Gott ist zwar natürliches Ziel des Menschen, er ist aber nicht auf natürliche, sondern auf übernatürliche Weise zu erreichen.«⁶⁸ Das höchste Ziel unseres Verlangens liegt darin, Gott und sein trinitarisch subsistierendes Wesen in der Weise des Unendlichen zu kennen und zu lieben. Darum ist Gott nicht nur das offenbarende Subjekt dieses Erkennens und Liebens, sondern er ist selbst in seiner Unendlichkeit auch das Objekt des über sich hinausgreifenden Intellekts und Willens.⁶⁹

6. Erkannte die Seele Christi von Anfang an alle Dinge in deren eigener objektiven Realität (*Quaestio 3*)?

Die menschliche Seele reicht von sich aus nicht an eine eigentliche und unmittelbare Erkenntnis Gottes heran, ganz gleich, welchen Status der Natur man zugrunde-

⁶⁵ »Arguo igitur [...] quod beatus non intelligit Verbum sub *ratione* finiti, quia tunc non quietaretur intellectus beati: ita si beatus intelligeret Verbum et solum concomitaretur infinitas, non quietaretur intellectus beati (sicut si quis intelligit hominem ad quem concomitatur risibilitas, non propter hoc quietaretur intellectus eius in risibilitate); unde et gentilis intelligit Deum, et concomitatur Trinitas personarum (quia Trinitas est in Deo, qui ab ipso intelligitur). Et ideo cum beatus intelligat essentiam divinam in tribus suppositis, et hoc potissime concludit infinitatem, beatus intelligit Deum *formaliter sub ratione infiniti*.« Scotus setzt sich an dieser Stelle mit der Meinung des Heinrich von Gent auseinander, der sagt, der geschaffene Verstand erkenne Gott, wenn er ihn schaue, als Unendlichen, aber auf endliche Weise, als ganzen, aber nicht zur Gänze: »Intellectus divinus intelligit se infinitum et infinite, sive totum et totaliter, intellectus autem creatus intelligit Deum infinitum sed finite, et *totum sed non totaliter*.« Vgl. Heinrich von Gent, *Quodl.* XII q. 1 ad 1.

⁶⁶ Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 1–2 n. 32.

⁶⁷ Vgl. *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1–2, n. 130; vgl. dazu auch *Lect.* I d. 1 p. 1 q. 1 n. 10.

⁶⁸ *Ordinatio*, Prologus, § 32: »Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed *supranaturaliter*.«

⁶⁹ Vgl. dazu H. Veldhuis, Person zwischen Natur und Gnade. Zu Duns Scotus' Verständnis der Person im Prolog der *Ordinatio*, in: H. Schneider (Hg.), Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das franziskanische Verständnis der Person? (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität) Kevelaer 2004, 91–99. 97f.

legt. Das liegt ganz einfach daran, dass eine solche Erkenntnis die unmittelbare Gegenwart des Objektes in seiner ihm eigenen Seinsweise voraussetzen würde – entweder eine Präsenz der eigenen Existenz nach wie bei der intuitiven Erkenntnis, oder durch ein vollkommenes Medium, das dieses gemäß seiner eigenen Seinsweise und auch auf die Weise eines Erkennbaren (*sub ratione cognoscibilis*) re-präsentieren würde, wie dies bei der abstraktiven Erkenntnis geschieht. Außer im Falle Christi, dessen Seele Gott schaut und der Gott sich auch im kenotischen Status frei mitteilt, ist Gott aber keinem geschaffenen Verstand hier auf Erden gegenwärtig.⁷⁰

In seinen Objektionen, die der eigenen Lösung vorangestellt sind, thematisiert Scotus die Notwendigkeit der Entfaltung des erworbenen, auf Erfahrung beruhenden Wissens, die von der Seele Christi mit allen Menschen geteilt wird. Dazu beruft er sich auf Lk 2,52 (»Er nahm zu an Weisheit...«) und erwähnt die Tatsache, dass Christus nicht ein schlechthin Erkennender und Seliger war, sondern vor allem *viator*. Zudem unterstand er als rationales Wesen dem Diskurs der Vernunft.⁷¹

Eine erste Meinung unterscheidet zwischen eingegossenem und erworbenem Wissen. Was das erste betrifft, so konnte Christus darin nicht voranschreiten, denn in diesem erkannte er alles durch von Gott eingegossene *species intelligibiles*. Und nun wird gesagt, da beide Erkenntnisweisen dasselbe Objekt hätten, wäre eine überflüssig, denn durch einen jede wird das Objekt vollkommen erkannt.⁷² Dies wird von Scotus in Frage gestellt, denn beide Erkenntnisarten weisen einen differenten Ursprung auf, auch wenn sie auf dasselbe Objekt zielen.⁷³ Und so hält er dafür, »dass der Stein von der Seele Christi durch beiderlei Erkenntnis erkannt wird, durch die eingegossene nämlich und die erworbene.«⁷⁴ Jedwede Vollkommenheit, die einem geschaffenen Intellekt eignen kann, muss in den Verstand Christi, dessen Seele *capax summae perfectionis* ist, hineingelegt werden. Nun gehört aber die Erkenntnis der Dinge in ihrem eigenen Charakter zu solchen Vollkommenheiten, denn auch die Engel, die das Verbum schauen, erkennen die Dinge so, wie Augustinus in seinem Genesiskommentar sagt.⁷⁵ Wichtig ist hier, dass solche Erkenntnis nicht die Begrenztheit und Endlichkeit eines geschaffenen Verstandes aufhebt, so

⁷⁰ Vgl. Quodl. q. 14 n. 10: »Anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae [...] Et ratio est, quia omnis talis intellectio scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.«

⁷¹ Vgl. Lect. III d. 14 q. 3 n. 111–116: »Christus fuit viator, aliter non meruisset; ergo habuit cognitionem propriam viatori. Sed haec est cognitio experimentalis et acquisita per experimentum ex sensibilibus [...] igitur Christus acquisivit cognitionem de novo per experimentum et per cognitionem sensuum [...] Christus fuit in eadem specie nobiscum et rationalis sicut nos, – igitur habuit modum cognoscendi sicut nos habemus, in quantum rationales sumus, et haec est cognitio discursiva, quae est propria naturae rationali ut distinguitur contra naturam intellectualem simpliciter.«

⁷² Vgl. Thomas v. Aquin, *Metaph.* V lect. 12.

⁷³ Vgl. Lect. d. 14 q. 3 n. 123.

⁷⁴ Vgl. ebd., n. 124.

⁷⁵ Vgl. Augustinus, *De Gen. ad litt.* IV. c. 24 n. 41 (CSEL 28, 123–124).

dass er immer noch eine je größere, über ihn hinausliegende Erkenntnis empfangen kann.⁷⁶

Seine eigene Meinung (dass Christus die Dinge anfänglich in ihrer eigenen Gattung erkannte) entwickelt Scotus anhand der oben eingeführten Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis. Erstere ist sowohl von singulären Dingen als auch von universalen (*natura communis*) möglich. Nach Ansicht des Franziskanertheologen erkannte Christus auf diese Weise alle Wesen zunächst durch eingegossene *species*.

(a) abstraktiv

Die Erkenntnis des Allgemeinen, die von der Existenz der Dinge absieht, macht kein Problem; denn diese kommt ihm als Vollkommenheit gemäß dem kreatürlichen Verstehen, das sich rezeptiv – in Potenz – in Beziehung auf jedes beliebige Objekt verhält, zu. Und so scheint es probabel, der Seele Christi ein perfektes Erkennen aller Intelligiblen zuzuschreiben. Eine solche Erkenntnis der intelligiblen Strukturen des Wirklichen widerstrebt dem kreatürlichen Erkennen nicht und ist auch nicht inkompatibel mit der Perfektion durch die Schau des Wortes, die seiner Seele zukommt. Deshalb ist es möglich, ein Erkennen im Wort und durch die eigene objekthafte Realität der Dinge zu besitzen.

Jedoch konnte Christus durch Abstraktion nicht alle singulären Dinge ihrer eigenen Realität nach habituell erkannt haben, denn diese zielt auf die Quiditäten der Dinge ab und bilden nicht den Grund der Erkenntnis des Singulären in sich selbst.⁷⁷ Das Universale nämlich enthält nicht die ganze Entität des Singulären – und daher dessen ganze Erkennbarkeit. Es fehlt die *ratio singularitatis*.⁷⁸ Wenn man dafürhält, dass er die Einzelwesen *abstraktiv und habituell* erkannte – soweit sie durch ein geschaffenes Vermögen erkennbar sind – muss man zugestehen, dass sich in solcher Erkenntnis die eigene *species* eines jeden Einzelwesens findet.⁷⁹ Und so wird man annehmen müssen, dass er unendlich viele *species* von unendlich vielen möglichen Einzelwesen besaß.

Ein *habituelles* Wissen von Einzeldingen stand der Seele Christi auf jeden Fall zur Verfügung; dieses konnte jedoch keine *aktuale* und *simultane* Erkenntnis weder der Wesenheiten noch der Einzeldinge sein, da die aktuale Erkenntnis von Gegenständen, die entsprechend ihrer eigenen Gattung erkannt werden, durch das dem Verstehen eigene Vermögen zustande kommt. Nun kann aber kein endliches Verstehen durch seine natürliche Energie *simultan* jedes Objekt erreichen. Auch in seiner Verbindung mit dem Verbum bleibt das menschliche Erkennen Christi immer noch endlich.⁸⁰

⁷⁶ Vgl. Lect. d. 14 q. 3 n. 130: »Nec etiam hoc est contra *rationem* intellectus creatis, habere talem cognitionem, quia licet ista cognitio sit non omnino perfecta, quia tamen omnis intellectus creatus est finitus et limitatus, ideo potes aliquam perfectionem supra se recipere.«

⁷⁷ Vgl. ebd., n. 136.

⁷⁸ Vgl. ebd., n. 140; 142.

⁷⁹ Es ist die Meinung des Mattheus von Aquasparta, dass das Singuläre durch sich intelligibel ist und deshalb gegenüber dem Universal auch im Hinblick auf die Erkenntnis ein »Mehr« darstellt, das auf einer eigenen *species* beruht. Vgl. ders., Quastiones disp. de cognitione q. 4 in corp. (BFS I ed. 2 p. 285). Scotus greift dies hier auf und folgert: »Et sic esset dicendum quod anima Christi per speciem propriam cognoscit singulare.« Vgl. ebd., n. 142.

⁸⁰ Vgl. ebd., n. 143.

(b) intuitiv

Wie schon oben dargelegt, zielt das intuitive Erkennen auf den Gegenstand in seiner aktuellen Existenz (*ut in se praesentialiter existens*)⁸¹ ab – das futurische oder sich auf Vergangenes beziehende Erkennen wäre im Vergleich damit imperfekt.

Anhand der bekannten Unterscheidung entwickelt Scotus seine These über das Wissen Christi, das nicht auf der *visio* beruht, denn dieses muss ihm seiner vollen unermischten Menschheit nach genauso zu Verfügung gestanden haben – als Wissen, dass durch die Kooperation mit der Sinneswahrnehmung und der Erfahrung prozessual voranschreitet. Intuitiv erkannte Christus – obwohl er alles im Verbum schaute – nicht alle Dinge in ihrem eigenen Charakter (*in genere proprio*).⁸²

Vom menschlichen Wissen Christi muss angenommen werden, dass es nicht ausschließlich eine solche Erkenntnis sein kann, die *alle* Inhalte, und zwar in ihrer besonderen Eigenart, durch den göttlichen Logos vermittelt (als *scientia infusa*) erfasst, denn »dass Petrus sitzt«, kann nur erkannt werden, wenn der hier und jetzt sitzende Petrus in seiner aktuellen Existenz dem Verstand gegenwärtig ist. Christus konnte von seinem Jünger Petrus nicht wissen, dass dieser sich setzte, so er diese Handlung nicht als in sich gegenwärtige vor sich hatte. Und auf gleiche Weise – so Scotus – verhält es sich mit vielen Gegenständen, die den kontingenten Bereich ausmachen.⁸³ Die eingegossenen *species* repräsentieren das Objekt unter Absehung von seiner aktuellen Existenz. Eine habituelle Erkenntnis der Seele Christi durch den mit ihr verbundenen Logos vermag nämlich, da sie durch anderes vermittelt ist, bestimmte Objekte wie die kontingenten Faktizitäten nicht in ihrem eigentlichen Charakter zu erfassen. Darum können kontingente Wahrheiten durch keinerlei eingeschaffene *species* erkannt werden. Dazu müssten die Dinge in ihrer eigenen Realität präsent sein.⁸⁴

Scotus diskutiert die Frage, ob diese intuitive Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen existenten Realität – ob aktuell oder habituell – der Seele Christi angenommen werden muss. Sie wäre nach der oben getroffenen Aussage über Petrus, der sich setzt, eine menschliche fortschreitende Erkenntnis, die zum Erwerb von Erfahrungswissen führt. Man kann hier weiter fragen: Bleibt von einer erfassten gegenwärtigen Realität nicht nur die *species intelligibilis* im Verstehen zurück; dann würde nur noch der washeitliche Gehalt in der *memoria* gegenwärtig sein, nicht aber der kontingente Umstand seiner früheren Präsenz. Darauf ist zu antworten, dass auch eine andere – temporäre – Realität im Gedächtnis zurückbleibt, sofern die Erinnerung auch den kontingenten Umstand festhält. Wann immer ein sinnenfälliges Objekt

⁸¹ Vgl. ebd., n. 133.

⁸² Vgl. ebd., n. 144.

⁸³ Vgl. Ordinatio III d. 14 q. 3 n. 6: »Primo modo non novit (sc. anima Christi) omnia in genere proprio et habitualiter in Verbo, quia obiectum illo modo non est cognoscibile, nisi ut praesens in se vel in aliquo [...] sed cognoscere isto modo non est cognoscere in genere proprio; non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset praesens in se; et ideo cum multa obiecta non fuerint, nec esse poterint praesentia illi intellectui secundum existentiam actualem illorum, non potuit habere cognitionem intuitivam.«

⁸⁴ Vgl. Lect. III d. 14, q. 3 n. 150: »[...] non potest rem intuitive cognoscere nisi cognoscat rem ut in se est, in propria existentia, vel ut esse habet in aliquo perfectius tamquam in speculo, quo modo res habent esse in Verbo.«

präsent ist, verursacht es ein doppeltes Verstehen: zum einen ein abstraktives, das die quiditas rei intendiert, zum anderen ein intellektuelles intuitives Verstehen, in dem sich das Objekt *unter der Rücksicht, dass es existiert*, auf das Verstandesvermögen bezieht.⁸⁵ Und diese intuitive Erkenntnis des gegenwärtigen Objekts hinterlässt ein *habituelles* intuitives Erkennen, das sich in die *intellektive memoria* eingräbt.

Angewendet auf das Wissen Christi, das durch Erfahrung zunahm und dessen anfängliches Fehlen nicht durch eingegossene *species* und auch nicht durch die visio ersetzt wurde, bedeutet dies: »Von dieser Weise [sc. des intuitiven Erkennens] sagt man, dass Christus viele Dinge durch Erfahrung erlernte, d. h. durch intuitives Erkennen (von Objekten als existierenden) und durch die Erinnerung, die diese hinterließen.«

Diese Art von Erkenntnis wird durch viele sukzessive Akte erworben. Sie kam Christus zu, sofern er viator mit uns war. Die abstraktive Erkenntnis aber besaß er durch eingegossene *species*. Auf dieser Ebene bedurfte es bei keiner Entwicklung wie bei uns.

Abstraktive Erkenntnis führt jedoch – und dies ist eine wesentliche Einschränkung – nicht zur Erfassung des Singulären in seiner eigenen Realität. Dafür gibt es folgende Gründe: *In statu viatoris* erkennen wir alles nur durch das Medium der phantasmata, denn das Erkenntnisvermögen wird unmittelbar nur durch das Sinnbild affiziert.⁸⁶ Nun ist die singuläre Entität aber nicht die Ursache dafür, dass das phantasma hervorgebracht wird. Der Grund für dessen Zustandekommen ist vielmehr die »Natur« – der formale Gehalt, der dem Einzelding vorausliegt.⁸⁷ Die singuläre Entität vermag kein erkennendes Vermögen außer die *intelligentia* zu bewegen, was aber *jetzt* nur durch die Verbindung mit dem Erscheinungsbild möglich ist. Im gegenwärtigen Zustand ist eine Einwirkung des materiellen Gegenstandes auf den Verstand ohne die *sensatio* nicht möglich.⁸⁸ Während wir auch mit der intuitiven Erkenntnis nie den Gegenstand als singulären gemäß seiner eigenen *Haecceitas* kennen – nicht, weil dies prinzipiell nicht möglich wäre (das Singuläre ist per se erkennbar), sondern wegen des gefallenen Zustandes – war es bei Christus nicht so. Er erkannte die einzelnen Dinge und Personen in ihrem eigenen Charakter.

⁸⁵ Die intuitive Erkenntnis, die sich begleitend zur Sinneserkenntnis einstellt, hebt auf das simul totum eines konkreten Was und seiner aktuellen Existenz. Vgl. Met VII q. 15 n. 4.

⁸⁶ Vgl. ebd., n. 158.

⁸⁷ Vgl. ebd.: »Sicut autem illa singularitas qua natura est ›haec‹, non est nata movere sensum vel phantasiam, quia solum ›natura quae est in pluribus‹ movet sensum et phantasiam, quae praecedit istam singularitatem, quia illud est primum obiectum visus et non illa singularitas [...] unde illa singularitas non est ratio movendi phantasiam, – et ideo nec intellectum nostrum *pro statu isto*; sed tamen movebit per se quando intellectus noster non impeditur. Et ideo movebat intellectum Christi.« Unser Verstand ist *in statu isto* daran gehindert, die Singularität qua Singularität in ihrer Haecceitas zu erfassen, der Verstand Christi jedoch vermag dies zu tun.

⁸⁸ Daher heißt es bei Scotus auch im Hinblick auf die intuitive Erkenntnis, die Christus als viator besaß: »[...] si anima Christi intelligeret praecise secundum modum intelligendi animae viatoris, non haberet intellectionem intuitivam istius obiecti sine sensatione concomitante eiusdem.« Vgl. Ordinatio IV d. 10 q. 5 n. 4.

7. *Erkannte Christus alles in seiner eigenen objektiven Realität auf vollkommenste Weise? (quaestio 4)*

Der Bezugspunkt der letzten Quaestio ist der Unterschied zwischen habitueller und aktueller Erkenntnis. Entsprechend wird bei der Antwort differenziert: Zunächst bejaht Scotus, dass Christus alles vollkommen in seiner eigenen objektiven Realität erkannte. Dies betrifft einmal die Weise abstraktiver Erkenntnis. Mit dieser erkannte er vollkommen die Wesenheiten und Realitäten der Dinge. Dies betrifft nach dem, was darüber gesagt wurde, die Erfassung der formalen washeitlichen Gehalte und Bestimmungen der Dinge; ausgeschlossen ist dabei die Erfassung der Sache sofern sie als ein singulare existiert. In der *Ordinatio* wird hierzu ergänzt: Eine habituelle Erkenntnis der Seele Christi vermag bestimmte Objekte wie die kontingenten Faktizitäten nicht in ihrem eigentlichen Charakter zu erfassen. D. h. diese Art der habituellen abstraktiven Erkenntnis ist mit Einschränkungen behaftet, die sie gegenüber der intuitiven Erkenntnis der Dinge als unvollkommener erscheinen lassen.

Bei der aktuellen Erkenntnis ist wiederum zu unterscheiden zwischen einer abstraktiven (nicht eingegossenen, sondern erworbenen), die nicht vollkommen ist, da sie durch die Begrenzung des menschlichen Verstandes konditioniert wird, und einer intuitiven. Bei dieser muss der Erkenntnisakt sein Gegenüber so treffen, wie es in seiner eigenen aktuellen Existenz gegenwärtig ist. Der Unterschied zum Intellekt des Engels ist darin begründet, dass der menschliche Verstand – qua Vermögen – niedriger als dessen Verstand angesiedelt ist, so dass er von sich aus auch zu einer unvollkommeneren Erkenntnis führt. Wenn das Objekt nicht als *species* auf den Verstand einwirkt (wie bei der eingegossenen Erkenntnis), sondern identisch ist mit dem sinnfälligen Gegenstand, so folgt, dass das Verstehen Christi, dessen Sein unvollkommener als das des Engels ist, einen unvollkommenen intuitiven Akt erhält.⁸⁹ Und eine solche intuitive Erkenntnis muss auf jeden Fall angenommen werden.⁹⁰ Diese Art des Erkennens betrifft das, was Christus aufgrund der Ausrüstung mit dem menschlichen Verstandesvermögen von sich aus möglich ist; sie führt zum Erwerb und zur Steigerung von Erfahrungswissen, das zunächst auf der Präsenz von kontingenten Realitäten beruht. Da dieses menschliche Wissen – anders als das des Engels – auf Bilder, Dialog und Mitteilungen von Seiten anderer angewiesen ist, muss man es geringer als das des Engels einstufen.

Wegen der ständigen *visio* des Verbum besitzt Christus aber auf einer anderen Ebene ein intuitives Erkennen im Wort, das vollkommener ist, da es die Dinge so erfasst, wie sie das Wort sieht.

⁸⁹ Vgl. Lect. D. 14 q. 4 n. 165: »[...] totalis causa respectu cognitionis intuitivae est imperfectior in Christo quam in angelo [...] et ideo cognitio intuitiva sequens est imperfectior.»

⁹⁰ Vgl. *Ordinatio* III d. 14 q. 3 n. 6.

8. Schlussbetrachtung

Nach Duns Scotus muss das Personsein und das ungeschaffene Logoswissen deutlich vom Wissen der Seele Christi und den aus dem Personalen fließenden Gestalten von menschlichem Wissen unterschieden werden.

Für Gott entspringt das Erkenntnis aller Dinge der Selbsterkenntnis der *essentia divina*, sofern sie *creans* ist. Aus der Erkenntnis des eigenen Wesens, die sich im *Verbum expressum*⁹¹ ausdrückt, entspringt für den göttlichen Intellekt einerseits die Erkenntnis aller möglichen Objekte, auf die sich seine schöpferische Allmacht beziehen kann, andererseits auch die Erkenntnis der in ihrem Wahrheitswert eindeutig festgelegten zukünftigen Sachverhalte (*futura contingentia*).⁹²

Das gottgleiche Erkennen in Christus kann jedoch nicht die gleiche Grundgestalt haben wie die begrenzte menschliche Geistigkeit, die sich immer wieder zu den konkreten sinnfälligen Dingen hin auskehren muss, da es sich aus einer anderen unmittelbaren Quelle speist (*visio Verbi, scientia infusa*). Darum wird für Christus die Aktuierung der höchsten Möglichkeiten menschlichen Erkennens eingeräumt, ohne damit die Grenzen des menschlichen Denkens einfachhin ins Logoshafte hinein verschwimmen zu lassen. Gerade was den Erwerb von Erfahrungswissen anbelangt, das ja immer auf Erlernen, Wahrnehmen, menschlichen Austausch im Gespräch mit anderen angewiesen ist, so war Christus dabei auf die gleiche Weltwahrnehmung angewiesen wie die übrigen Menschen. Menschliches Erfahrungswissen, das als *scientia intuitiva* die konkrete Präsenz von Dingen und Personen voraussetzt, wurde nicht einfach durch die »Einspeisung« einer *scientia infusa* substituiert und damit desavouiert, sondern blieb in seinem natürlichen Ursachengefüge intakt. Dies darf sicher als die Frucht einer Durchdringung und konsequenten Applizierung der chalcedonischen Christologie auf den Bereich des Erkennens und »Bewusstseins« angesehen werden.

Die allumfassende schöpferische Erkenntnis des Logos, in dem die Wesenheiten aller Dinge vorgebildet sind, ist nicht mit einem konkurrierenden »Ich-Bewusstsein« zu vergleichen, das in der Person Christi neben dasjenige eines menschlichen »Ich-Bewusstseins« träte, so wie es eine Christologie will, die sich am neuzeitlichen Personbegriff orientiert, bei dem es immer um die Konstitution des »Ich« über das Selbstbewusstsein geht. Aus einer solchen Konstruktion entstünden unausweichliche Aporien. Die menschliche Verstandestätigkeit Jesu, die auf die Seite seiner menschlichen Natur wie sie als geschaffene begrenzt ist, gehört, und die mit göttlichem Erkennen identische Geistigkeit des Logos sind zwei inkommensurable Größen.

Scotus wahrt in seinen Überlegungen – auch gnoseologisch – die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpfsein, die von der chalcedonischen Lehre von den zwei Naturen hochgehalten wird. Christus konnte als Mensch nicht einfachhin das erkennen, was das ewige Wort erkennt, weil das Erkennen an den geschaffenen Fähigkeiten in Christus – nicht an seinem göttlichen Personsein – Maß nehmen muss.

⁹¹ Zur Wort-Theologie des Scotus vgl. Ord. I d. 28.

⁹² J. R. Söder, Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus (BGPhThMA.NF, Bd. 49) Münster 1999, 183ff.

Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethischen Konsequenzen

The Global Pentecostalization of Christianity and its Ethical Consequences

Von Andrzej Kobyliński, Warschau

Zusammenfassung / Abstract

Die Pentekostalisierung des Christlichen bedeutet die extrem schnelle Zunahme verschiedener Arten von Pfingstgemeinden und zugleich einen weltweiten Prozess der allmählichen Umwandlung von vielen anderen christlichen Konfessionen in eine universelle Form des charismatischen Christentums. Der globale Prozess der Charismatisierung der christlichen Religion und der Verpfingstkirchlichung erfordert zweifellos umfangreiche interdisziplinäre Forschungen. Die soziologische oder demografische Diagnose sollte durch die Analyse ergänzt werden, die im Rahmen solcher wissenschaftlichen Disziplinen wie Religionsphilosophie, Anthropologie, Erkenntnistheorie, Volkskunde, Theologie oder Ethik durchgeführt wird.

Pentecostalism is arguably the most vibrant and rapidly growing religious movement of this century, circling the globe in less than 25 years. No branch of Christianity has grown more rapidly than Pentecostalism, especially in the southern hemisphere. Characterized by speaking in tongues, miracles, television evangelism, and megachurches, it is also known for its small-group meetings, empowerment of individuals, liberation of women, and humanitarian concerns. We have to understand the origins and growth of Pentecostalism, looking at not only the theological aspects of the movement, but also the sociological influences of its political and humanitarian viewpoints.

1. Einleitung

In den letzten Jahren verbreitet sich in Europa und in der ganzen Welt zunehmend die sogenannte Pentekostalisierung des Christentums¹. Die Pentekostalisierung, die Verpfingstkirchlichung oder die Charismatisierung des Christlichen bedeutet eine extrem schnelle Zunahme verschiedener Arten von Pfingstgemeinden und zugleich einen weltweiten Prozess der allmählichen Umwandlung von vielen anderen christlichen Konfessionen in eine universelle Form des charismatischen Christen-

¹ Dieser Artikel ist eine überarbeitete und gekürzte Version der Studie, die in der polnischen Sprache unter dem Titel *Etyczne wymiary współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa* [Ethische Dimensionen der modernen Pentekostalisierung des Christentums], »Studia Philosophiae Christianae« 50 (2014) 3, S. 93–130, veröffentlicht wurde.

tums². Als Ergebnis dieses Prozesses beobachtet man die Entstehung – auf Grundlage der traditionellen christlichen Kirchen – neuer Gemeinden, Religionsgemeinschaften oder Sekten mit einem charismatischen und pfingstlichen Charakter, vor allem in Afrika, Südamerika und Asien, aber auch in Nordamerika und Europa.

Der Prozess des tiefgreifenden Wandels auf der Ebene der gepredigten Lehre und der praktizierten Formen des religiösen Lebens findet auch innerhalb der traditionellen christlichen Kirchen statt. So verstandene Pentekostalisierung betrifft derzeit die katholische Kirche in der ganzen Welt – darunter auch viele katholischen Gemeinschaften und Milieus in Polen – und die große Mehrheit der protestantischen Konfessionen (Anglikanismus, Luthertum, episkopale Gemeinden, Methodisten und Baptisten, die sogenannten freien christlichen Kirchen – *free churches* usw.)³. Es scheint so zu sein, dass das Problem der Pentekostalisierung des Christlichen und der charismatischen Erneuerungsbewegung – besonders auf der doktrinären Ebene – im geringsten Ausmaß das orthodoxe Christentum betrifft, das maximale Treue zur Tradition zu bewahren versucht.

Dem Thema der Charismatisierung des Christlichen werden in vielen Ländern immer mehr Publikationen, Forschungsprojekte und wissenschaftliche Konferenzen gewidmet, die dieses Phänomen zu diagnostizieren versuchen. Die Bewusstmachung dieses sehr komplexen und mehrdimensionalen Prozesses der Pentekostalisierung erfordert einen interdisziplinären Ansatz. Dazu ist eine Diagnose mit soziologischem oder kulturellem Charakter notwendig. Bei der tieferen Analyse dieses Phänomens darf aber der kognitive Beitrag aus solchen wissenschaftlichen Disziplinen wie Religionsphilosophie, Anthropologie, Erkenntnistheorie, Volkskunde, Theologie oder Ethik auch nicht fehlen. In dieser Studie werden in erster Linie einige ethische Aspekte dieses Phänomens präsentiert. Solcher Art der Analyse werden die Beobachtungen aus dem Grenzbereich der Soziologie, Philosophie, Religion und Theologie vorangehen, die eine notwendige Basis darstellen, um die ethischen Implikationen der Charismatisierung der christlichen Religion erfassen zu können. Ohne eine solche Präsentation des Phänomens der Pentekostalisierung selbst wäre die Analyse ihrer ethischen Aspekte praktisch unverständlich und würde eigentlich ins Leere fallen.

² Vgl. K. WETZEL, *Heilsgeschichtliche Denkansätze in nicht-westlichen Missionsbewegungen*, in: J. SCHUSTER, V. GÄCKLE (ed.), *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen*, Berlin 2014, S. 166–168; A.-M. HOLENSTEIN (u.a.), *Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit*, Berlin – Münster – Wien 2010, S. 121–122; Th. SCHREIÄCK (ed.), *Afrika im Aufbruch? Analysen und Impulse in interdisziplinärer und interkultureller Perspektive*, Ostfildern 2012; L. E. EISENLÖFFEL, *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland: Innenansichten 1945–1985*, Göttingen 2006.

³ Am 12. März 2015 hat die Polnische Bischofskonferenz ein Dekret zum Verbot der sogenannten Pfortenbeichte und des Praktizierens der Gewissenerforschung auf dem Konzept der Pforten des bösen Geistes erlassen. Diese seltsame religiöse und für die Mentalität des schwarzen Kontinents typische Praxis, die sich auf afrikanische Anthropologie und Kosmologie stützt, erinnert an die afrikanische Vorstellung über die Anwesenheit der Geister und ihre Macht über das menschliche Leben. Es ist ohne Zweifel einer der vielen Beispiele für moderne Pentekostalisierung des Christentums. In den letzten Jahren verbreitete sich diese neue Form der Ausübung des Sakraments der Versöhnung und der Gewissenerforschung u.a. in vielen katholischen Kreisen in Polen.

2. Zeitgenössische Metamorphosen des Christentums

Zu Beginn des dritten Jahrtausends taucht immer wieder die philosophische und theologische Frage nach dem Wesen des Christentums auf⁴. In vielen Bereichen versucht man sein Wesen erneut im Kontext des Dialogs mit anderen Religionen und in einem Streit mit dem weltlichen bzw. atheistischen Bild der Welt und des Menschen zu erfassen. Was ist heute tatsächlich christlich und was nicht? Wie gestaltet die christliche Botschaft soziale Bindungen? Kann man von spezifisch christlichen Elementen der Moral sprechen? Was sind christliche Inspirationen in der Ethik?

Im Herbst 1942 erschien in einer der philosophischen Zeitschriften in Italien ein ausführlicher Artikel: *Perché non possiamo non dirci »Cristiani«?* (Warum können wir uns nicht als »Christen« nicht bezeichnen)⁵. Sein Autor, Benedetto Croce (1866–1952), war ein italienischer Denker, der sich mit der Ästhetik, dem Sozialliberalismus und der Philosophie des Geistes befasste. Croce präsentierte eine kritische Haltung gegenüber der Religion, zugleich aber schätzte die besondere Rolle des Christentums bei der Gestaltung des Denkens und der Kultur des Abendlandes. Er glaubte, dass die Geburt des Christentums die größte Revolution in der Geschichte der Menschheit war, die zur Schaffung der christlichen Zivilisation führte. Dem Christentum verdanken wir eben das neue Bild der Geschichte, in der wir aufgefordert werden, die Würde eines jeden Menschen zu respektieren, unabhängig von seiner Herkunft, vom sozialen Status oder seiner Religion. Croce behauptet, dass die Bewohner des Abendlandes über sich selbst nicht sagen können, dass sie keine Christen sind – abgesehen von ihren persönlichen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen –, weil ihre Grundwerte und ihre wichtigsten Denkkategorien christliche Wurzeln haben.

Croce's Frage nach dem Wesen der christlichen Religion und deren Einfluss auf die Mentalität der westlichen Welt kehrt heute mit doppelter Kraft im Kontext der gegenwärtigen Pentekostalisierung des Christentums zurück. Wird das Pfingstchristentum fähig, künftig breit verstandene Kultur zu schaffen? Kann es eine Grundlage für Demokratie, Menschenrechte und das richtige Verstehen des Prinzips der Religionsfreiheit sein? Auf welche Art und Weise werden pentekostale Christen im öffentlichen Leben präsent? Werden sie in der Zukunft Kulturwerke auf der Höhe der Philosophie des Heiligen Thomas von Aquin oder der Musik von Johann Sebastian Bach schaffen?

Solche Fragen tauchen heute in einem ganz neuen historischen Kontext in Form der Pfingstreligiosität auf, welche die Kirchen und christliche Gemeinden fast sämtlicher Konfessionen in vielen Ländern der Welt zunehmend definiert. Offiziell wird davon ausgegangen, dass die Pfingstbewegung in den USA im Jahre 1901 in der Bibelschule Bethel (*Bethel Bible College*) in Topeka (Kansas) entstand, auch wenn die

⁴ Vgl. J. L. ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010; Ph. JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2011.

⁵ Vgl. B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci »cristiani«*, »La Critica« vom 20. November 1942, S. 289–297.

typischen Erscheinungsformen von pentekostaler Religiosität (Zungenbeten, Prophezeiungen, Umfallen unter der Kraft Gottes, ekstatischer Tanz, heiliges Gelächter und andere neue Formen der Frömmigkeit, die der Wirkung des Heiligen Geistes zugeschrieben werden) Ende des neunzehnten Jahrhunderts in der amerikanischen Heiligkeitsbewegung (*Holiness Movement*) auftraten⁶.

Es besteht kein Zweifel, dass die Pentekostalisierung als sozio-religiöse Bewegung ein erstaunlicher Erfolg ist⁷. Innerhalb von nur 100 Jahren wurde der Pentekostalismus die zweitgrößte christliche Strömung, wenn heutzutage nicht schon die erste. Die Charismatiker erobern nicht nur Lateinamerika, sondern auch Missionsgebiete wie Asien und insbesondere China⁸. In Lateinamerika sind zurzeit über 52% der Katholiken Charismatiker⁹. In Europa gehören den neuen christlichen Religionsgruppen mit charismatischem und pfingstlichem Charakter ca. 20 Millionen Mitglieder an, vor allem in Großbritannien und Russland. Im Gegensatz dazu haben wir es in Ländern wie Polen oder der Slowakei und Ungarn in erster Linie mit dem Eindringen der charismatischen Spiritualität und Religiosität in die traditionellen Kirchen zu tun, darunter auf eine besondere Weise in die katholische Kirche.

Jährlich steigt auf der ganzen Welt die Anzahl der Pfingstbekenner um ca. 20 Millionen, die meistens die traditionellen Kirchen verlassen und zu neuen Gemeinschaften übergehen. Es wird erwartet, dass im Jahr 2025 die verschiedenen Kirchenformen, Gemeinschaften und Sekten der strengen Pfingstler mehr als 800 Millionen Mitglieder erreichen. Heute beträgt die offizielle Zahl der Katholiken 1,2 Milliarden. Sehr oft sind aber diese Personen nur getauft in der katholischen Kirche, die in der Tat nichts mit irgendeiner Religion zu tun haben und de facto religionslos sind. Also, wenn man nur tatsächliche Gläubige berücksichtigt, welche die eigene Religion authentisch praktizieren, dann sind die Pfingstchristen heutzutage *de facto* die größte Gruppe des Christentums, die von Jahr zu Jahr ihre Position stärkt und an Bedeutung gewinnt¹⁰.

Die neuen pentekostalen Bewegungen und Gemeinschaften verleihen ihren Bekennern das Gefühl der Bedeutung und Identität, stärken das Bewusstsein der eigenen Werte, geben den Menschen das Gefühl von Stabilität und zu Hause zu sein¹¹. Extrem wichtig ist das Gefühl der Geborgenheit und die Tatsache, eine Familie im sozialen

⁶ Vgl. J. W. HOLLENWEGER, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; D. MARTIN, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Boston 1993; ID., *Pentecostalism: The World Their Parish*, Boston 2001.

⁷ Vgl. D. POLLACK, G. ROSTA, *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt – New York 2015, S. 401–436; M. BERGUNDER, *Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration*. in: M. BERGUNDER, J. HAUSTEIN (ed.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt am Main 2006, S.155–169; J. ROBBINS, *The Globalization of pentecostal and charismatic Christianity*, »Annual Review of Anthropology« 33 (2004), S. 117–143.

⁸ Vgl. *Nuovi movimenti religiosi. Una sfida per la chiesa cattolica*, Agenzia SIR vom 11 April 2013.

⁹ Vgl. A. H. ANDERSON, *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*, Oxford 2013; M. ECKHOLT, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration »der religiösen Landkarte in Lateinamerika«*, »Stimmen der Zeit« (2013) 13, S. 507–520.

¹⁰ Vgl. A. SPECIALE, *Nel dialogo ecumenico irrompe il fenomeno »carismatico«*, Vatican Insider vom 11 April 2013; R. A. CHESNUT, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, Oxford 2003.

¹¹ Vgl. P. JENKINS, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York 2011.

Sinne zu besitzen, besonders für Zuwanderer oder Menschen, die sich ausgeschlossen fühlen. In vielen Ländern helfen die charismatischen Gemeinden ihren Bekennern, Armut und soziale Ausgrenzung zu überwinden, unterstützen und geben Hoffnung für die Zukunft. Die Menschen, die Hunger, Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit, Krankheiten und Drogensucht erlebt haben oder darunter leiden, akzeptieren leicht die Lehre der Pfingstführer über Wunder, Heilungen und Satans Herrschaft über die Welt¹².

Sind neue Formen der Religiosität und neue religiöse Bewegungen, insbesondere Pfingst- und charismatische Bewegungen, eine Chance oder eine Bedrohung für traditionelle Kirchen und religiöse Gemeinschaften? Was sind die Hauptmerkmale des charismatischen Christentums? Inwieweit ändert das pentekostale Christentum das traditionelle Verständnis für Wahrheiten des Glaubens und der Moral? Wie sieht die Zukunft des Katholizismus in Europa und der Welt aus, wenn seine traditionelle Botschaft mit den grundlegenden Elementen der Theologie der Pfingstkirchen verbunden wird? Ist es zufällig nicht so, dass vor unseren Augen ein neues synkretistisches und ökumenisches Bild des Christentums entsteht, das in einem gewissen Grad uralte philosophische und theologische Auseinandersetzungen zwischen Christen verschiedener Konfessionen im Laufe der Geschichte über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, über die Möglichkeit der rationalen Erkenntnis Gottes oder der wahren, realen und substanziellen (*vere, realiter et substantialiter*) Anwesenheit von Jesu Christi im Sakrament der Eucharistie für ungültig erklärt?

Auf solche Fragen wurden in letzter Zeit Antworten gesucht, unter anderem während drei wichtiger internationaler Konferenzen. Die erste von ihnen fand in Warschau am 04.-06. Februar 2013 statt. Es war ein Treffen eines sehr wichtigen Gremiums auf unserem Kontinent – der Gemeinsame Ausschuss des Rates der Bischofskonferenzen Europas und der Konferenz Europäischer Kirchen –, das fast alle europäischen Christen vereinigt. Das Thema des Warschauer Treffens von Vertretern dieser Organisationen wurde wie folgt definiert: »Glauben und Religiosität in einem sich verändernden Europa. Neue christliche Bewegungen in Europa: Herausforderungen oder Chancen?«

Die zweite Konferenz wurde in Rom von der Deutschen Bischofskonferenz unter der Schirmherrschaft des Vatikans am 09.–11. April 2013 veranstaltet. Das Thema der Konferenz lautete: »Evangelische, pentekostale, charismatische, neue religiöse Bewegungen – Herausforderung für die katholische Kirche«.

Die dritte Konferenz fand am 27. Mai 2014 in Rom statt und wurde von der Abteilung für Geschichte, Kulturen und Religionen an der Universität La Sapienza unter der Schirmherrschaft des italienischen Verbandes der ethno-anthropologischen Wissenschaften (*Associazione Italiana per le Scienze Ethno-Antropologiche*) organisiert. Das Thema der Konferenz war: »Transnationalismus, Pentekostalismus und Prozesse der Pentekostalisierung. Sich überschneidende Ebenen der Wahrnehmung von Religionsbewegungen«. Während dieser Konferenz hielt Prof. Cecilia Pennacini

¹² Vgl. W. K. KAY, *Pentecostalism: A Very Short Introduction*, Oxford 2011; M. VICENZINO, *America Latina: la sfida dell'evangelismo*, »Aspenia« 42 (2008), S. 146–152.

von der Universität von Turin, die sich mit demo-ethno-anthropologischen Disziplinen (Demographie, Volkskunde und Kulturanthropologie) befasst, einen sehr interessanten Vortrag zum Thema: »Der Kampf gegeneinander. Die Dämonisierung der Geister im heutigen Uganda« (*Combattere contro se stessi. La demonizzazione degli spiriti nell'Uganda contemporanea*). Das philosophische, theologische und soziologische Verständnis für die aktuelle spirituelle und religiöse Situation in Uganda ist z.B. in Polen heute von großer Bedeutung, weil der katholische charismatische Priester John Bashobora, der gerade aus Uganda kommt und seit 2007 sehr oft in Polen verweilt, sich jedes Jahr mit Tausenden von Menschen an vielen Orten trifft. Am 6. Juli 2013 sammelte John Bashobora im Nationalstadion in Warschau während der Nationalen Besinnungstage 60.000 Menschen. Ein ähnliches Treffen fand dort auch am 18. Juli 2015 statt.

3. Charakteristik der Pfingstreligiosität

Die moderne pentekostale Bewegung kann man als Strömung im Rahmen des Christentums bezeichnen, deren Hauptmerkmal die Betonung des Heiligen Geistes im Leben der Christen ist. »Die Pfingstler – schreibt Andrzej Migda – drücken allgemeine Anerkennung der Möglichkeit der Schaffung der unvermittelten, direkten Kommunikation mit Gott aus. Es geschieht nicht durch Bücher, Sakrament, einen anderen Menschen oder seine Leistung, sondern direkt«¹³. Auf diese Weise wird die traditionelle katholische Überzeugung in Frage gestellt, nach der wir Gott lediglich indirekt erleben können, weil der direkte Kontakt mit Gott ein einzigartiges Geschenk ist, typisch für eine mystische Erfahrung. »Man könnte sagen, dass die pentekostalen Gemeinschaften aus Menschen bestehen, die nach Mystizismus streben. Diese Menschen fühlen, dass die alten Formen des Glaubens ausgebrannt sind und weisen starkes Bedürfnis nach Wundern auf. Der Pentekostalismus scheint ein spontaner Ausdruck der Volksfrömmigkeit zu sein«¹⁴.

Die Pfingstbewegung nimmt verschiedene Formen an, entsprechend der sozialen, kulturellen und religiösen Identität ihrer Bekenner. Als geistliche Strömung hat sie weder territoriale noch religiöse Grenzen. Sie besteht aus vielen autonomen Kirchen und Bekennervereinigungen. »Die Pfingstbewegung entwickelt sich auch innerhalb der traditionellen Kirchen und ist in ihnen in Form von verschiedenen Formationsgruppen und charismatischen Gemeinschaften präsent«¹⁵.

Die pentekostalen ekstatischen Erfahrungen basieren in erster Linie auf dem neuen Sinn der Heiligen Schrift. Die Anhänger des Pentekostalismus haben in einem gewis-

¹³ A. MIGDA, *Egzorcyzm pentekostalny* [Der pentekostalische Exorcismus], Stanisławów Pierwszy 2010, S. 13.

¹⁴ *Ibid.*, S. 361. Vgl. W. HOLLENWEGER, *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*, Peabody 1997.

¹⁵ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce* [Der pentekostalische_Mystizismus in Polen], Kraków 2013, S. 158.

sen Grad die katholische und evangelische Theologie in Frage gestellt. Sie haben ein eigenes Bild von Religion, Moral und von gesellschaftlichem Leben geschaffen. Sie sind der Meinung, dass alle außergewöhnlichen Phänomene wie z.B. Wunder und Heilungen, die in der Bibel beschrieben wurden, mit der gleichen Häufung wie heute auftreten können, wenn der Glaube der Kirchenmitglieder oder Gebetsgruppen dementsprechend stark und lebendig wäre. Man hat es hier mit einer Form der Religion zu tun, die auf eine übertriebene Weise die Rollen von Wundern im religiösen Leben des Menschen hervorhebt und deren Essenz ein Wunder als Grundstein der Religion überhaupt ist. Die Vertreter der Pfingstbewegungsströmung sind davon überzeugt, dass die spektakulären Zeichen des Wirkens der Kraft Gottes im Leben eines Gläubigen auch im 21. Jahrhundert immer noch zu beobachten sind, so wie es in der Zeit der Apostel war.

Die pentekostale Religiosität bedeutet nach Andrzej Migda einen Versuch, sich in »eine elementare Form des religiösen Lebens zurückzusetzen, die als Tanz, Trance, Träume und Heilung beschrieben wird. Auf diese Weise wird hier oft subjektive religiöse Erfahrung betont. Die pentekostale Spiritualität erscheint also als ein Konglomerat von Glauben, emotionale Sensibilität und Erfahrung. Die pentekostale Erfahrung, die durch das Passwort *sola experientia* beschrieben wurde, bringt mit sich mehr oder weniger erfolgreichen Versuch der Interpretierung auf Grund des Textes der meisten fundamentalistisch verstandenen Heiligen Schrift“¹⁶. Der pentekostale Christ scheint eine solche Meinung zu vertreten: »Ich glaube, weil ich erfahre“. Es gibt hier einen klaren Primat der Erfahrung gegenüber der Reflexion und gegenüber dem Akt des Glaubens selbst.

Seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts nimmt in der charismatischen Bewegung die Tendenz zur sehr breiten Einführung von neuen akustischen Technologien und Multimedia-Effekten. In pentekostaler religiöser Erfahrung beginnen eben Musik, Ton und Licht eine dominierende Rolle zu spielen. Eine aussagekräftige Bestätigung für diese Art der Frömmigkeit und des religiösen Lebens sind in vielen Ländern organisierte Gottesdienste, die Gott lobende Abende genannt werden.

Ein typisches Phänomen für die pentekostale Spiritualität sind während einer Reihe von verschiedenen Gebetstreffen auftretende psychosomatische Symptome, die in Form der Körperzuckungen, des spasmodischen Gelächters oder des sogenannten Umfallens unter der Kraft des Hl. Geistes zum Ausdruck kommen. Andrzej Migda stellt fest, dass solches Verhalten in der Religionspsychologie als Manifestation der »veränderten Bewusstseinszustände« klassifiziert wird. »Die psychosomatischen Pfingstphänomene entstehen seiner Meinung nach auf Grund der gleichen psychischen Mechanismen wie: schamanische Trance, Treten auf heißen Kohlen oder Tanz durch Derwische“¹⁷. Die neuen Mitglieder der charismatischen Gemeinden sind darin geschult, um die Ekstase und mystische Zustände erleben zu können.

¹⁶ Ibid., S. 185–186.

¹⁷ Ibid., S. 198.

4. Drei Wellen der Entwicklung der Pentekostalen Bewegung

In der bisherigen Entwicklung der Pfingstbewegung können wir drei Perioden als »Wellen« unterscheiden¹⁸. Die erste Welle ist die klassische Pfingstbewegung und der Beginn der neuen Kirchen und Religionsgemeinschaften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten, die sich von den traditionellen Formen des religiösen Lebens trennten. Die Pfingstbewegung der ersten Welle betonte solche ekstatische Erfahrungen wie die »Taufe im Heiligen Geist« oder das Zungengebet¹⁹. Sie war durch moralische Strenge und asketische Lebensform gekennzeichnet und war auf eine Art der Flucht aus der irdischen Welt orientiert, bei gleichzeitiger Betonung des Lebens nach dem Tod.

Die zweite Welle begann in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, als eine charismatische Bewegung, und drang in die traditionellen Kirchen wie: katholische, anglikanische, lutheranische usw. ein. Die Pfingstbewegung der zweiten Welle erreichte die katholische Kirche in den USA im Jahr 1967 und fing an, sich sehr schnell in vielen Ländern als Katholische Charismatische Erneuerung zu entwickeln.

Die dritte Welle ist ein zeitgenössischer Neo-Pentekostalismus, der in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts begann. Sie führte zur Entstehung von sehr vielen sog. Freikirchen, Sekten und religiösen Vereinigungen mit einem überkonfessionellen Charakter. Es zeichnet sich durch besonders intensive Manifestation der Zeichen und Wunder aus, die »körperliche Heilungen, Befreiung von Dämonen und andere somatische Manifestationen der Kraft bedeuten, die z.B. durch kollektives Umfallen auf den Boden, hysterisches Gelächter und alle Arten von Konvulsionen zum Ausdruck kommen. Diese Art, die Spiritualität so zu praktizieren, hatte einen großen Einfluss auf den Stil von Treffen, die auch in Polen stattgefunden haben«²⁰.

Eine Neuheit der Religiosität der dritten Welle besteht in stärkerer Betonung der Thematik der Heilung im Heiligen Geist und in der Nutzung des Internets, des Radios und des Fernsehens, um die Frohe Botschaft zu verkünden. Die moderne Pfingstbewegung nutzt elektronische Medien und moderne Marketingstrategien. Das Wesen der religiösen Erfahrung wird eine Göttliche Heilung. Manchmal werden die Kirchen eine Form des Rettungsdienstes für verschiedene Arten des geistigen und körperlichen Leidens, darunter auch für Armut und Arbeitslosigkeit.

Der Neo-Pentekostalismus der dritten Welle gibt den Gläubigen das, was für sie heilig ist, grundsätzlich nicht durch die Bibel – wie es auch klassische Pfingstbewegung tat – sondern durch heilige Symbole wie Salbung mit Öl, Handauflegung, Verbrennen von Zettelchen mit Gebetsanliegen, alle Arten von Exorzismen, Befreiung von bösen Geistern usw. Im Pentekostalismus der dritten Welle ist die Änderung des Verhältnisses zur Frömmigkeit des Volkes außergewöhnlich wichtig. Für die klassi-

¹⁸ Vgl. A.-P. RETHMANN, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis. Anfragen an Theologie und Kirche*, in: A.-P. RETHMANN, T. KESSLER (ed.), *Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Salzburg 2012, S. 17.

¹⁹ Vgl. M. VOLLMANN, *Die Pfingstbewegungen in Brasilien. Befreiung der Armen oder kommerzielle Scharlatanerie?*, »Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung« (2007) 4, S. 52–68.

²⁰ A. MIGDA, *Der pentekostalische Mystizismus in Polen*, op. cit., S. 169.

sche Pfingstbewegung war die erste Welle der Frömmigkeit eine Form des religiösen Synkretismus. Sie wurde als negativ und schädlich sehr kritisch bewertet, während für den Neo-Pentekostalismus die Volksfrömmigkeit eine sehr wichtige positive Rolle spielt.

Daher kann man in den Pfingstgemeinschaften heutzutage viele Elemente treffen, die aus den afrikanischen Religionen stammen, wie z.B. die Anerkennung der Anwesenheit von bösen Geistern und deren Einfluss auf das Leben der Menschen und die verschiedenen Methoden der Befreiung des Menschen von jeglichen Formen des Bösen. Als Ergebnis dessen werden heute sehr oft von hunderttausenden Katholiken – unter dem Einfluss der neopentekostalen Religiosität der dritten Welle – sog. neue Sakramentalien (exorziertes Wasser, exorziertes Salz und exorziertes Öl) verwendet, die ein Mittel sind, das helfen sollte, böse Geister zu verjagen und die Menschen vor dem Einfluss der dämonischen Kräfte zu schützen.

Die rasante Entwicklung der dritten Welle der charismatischen Religiosität in den letzten Jahren bestätigt die Überzeugung von Jürgen Habermas über die vor unseren Augen entstehende postsäkulare Epoche. Der deutsche Philosoph hielt am 14. Oktober 2001 eine umfangreiche Rede zum Thema *Glauben und Wissen* anlässlich des Erhalts des *Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*²¹. Eben in dieser Rede wurde die Kategorie der »postsäkularen Gesellschaft« eingeführt, um säkulare westliche Gesellschaften zu bezeichnen, in denen die Säkularisierungsprozesse mit religiöser Sensibilität vieler Menschen koexistieren.

Habermas betonte, dass er, indem er über »postsäkulare Gesellschaft« sprach, nicht nur die Tatsache meinte, dass die gegenwärtige Religion ihren Platz in einer immer mehr säkularen Umwelt findet und dass die Gesellschaft nach wie vor die Existenz von verschiedenen religiösen Gemeinschaften ernsthaft behandelt. Der Begriff »postsäkulär« drückt den religiösen Gemeinden nicht nur die Anerkennung selbst für den funktionellen Beitrag aus, welchen sie durch die Abbildung der gewünschten Motive und Einstellungen schaffen. Im öffentlichen Bewusstsein der postsäkularen Gesellschaft erscheint eher normative Einsicht mit Folgen für gegenseitige Relationen zwischen den gläubigen und ungläubigen Bürgern. In die postsäkulare Gesellschaft dringt das Bewusstsein ein, dass die »Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins« sowohl die religiöse als auch die säkulare Mentalität umfasst und sie zur gegenseitigen Transformation führt.

5. Eigentümlichkeit der Pfingstbewegung in Polen

Der Pentekostalismus ist nicht homogen. Er ist von großer Vielfalt begleitet. Manchmal verbindet er in sich gegensätzliche Elemente. Es gibt keine bestimmte Form der pentekostalen Religiosität. Sie ist vom Kontinent, vom Land, von der Kultur oder Tradition abhängig. Es scheint, dass man seit ca. 2007 in Polen von einer sehr ernsthaften Beschleunigung des Prozesses der Pentekostalisierung des religiösen

²¹ Vgl. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.

Lebens und von dem Ersetzen der traditionellen Formen der katholischen Frömmigkeit durch die neue Religiosität der Pfingstgemeinschaften sprechen kann. Das Eindringen der Pfingstideen in die katholische Religiosität betrifft heute die meisten Bereiche unseres Kirchenlebens: Priesterseminare, männliche und weibliche Klöster, akademische Seelsorge, Religionsunterricht in Schulen, verschiedene religiöse Bewegungen und Gebetsgemeinschaften, Schulen der Neuevangelisierung, Pfarrseelsorge usw. Kann man über typisch polnische Merkmale der pentekostalen Religion sprechen? Man kann auf drei Merkmale hinweisen.

Das erste besondere Merkmal der Pentekostalisierung des Christlichen in Polen ist die gegenseitige Durchdringung, oft stärker als in anderen Ländern, der strengen Pfingst- und der katholischen charismatischen Gemeinden. Derzeit gibt es in Polen Dutzende von registrierten Pfingstkirchen. »Zur Pfingstbewegung – behauptet Andrzej Migda – sollten auch katholische Gemeinschaften der Erneuerung im Heiligen Geist angerechnet werden. Erst ein so breit begriffener Pentekostalismus kann uns ein volles Bild über die Pfingstbewegung in Polen zeigen. Es ist schwierig, in Polen über Pfingstler und Charismatiker als über zwei getrennte Bewegungen zu sprechen, wenn man sich der Tatsache bewusst ist, dass viele Pfingstpastoren und die Mitglieder ihrer Gemeinden in katholischen Gruppen der Erneuerung im Heiligen Geist ausgebildet wurden«²².

Zur Zeit entfernen sich die strengen Pfingstgemeinden in Polen vom typischen orthodoxen Protestantismus oder vom lutheranischen Neo-Pietismus, mit denen die Pfingstler in Rahmen des klassischen Pentekostalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts tief verbunden waren und in seiner Lehre und Formen der Frömmigkeit sich immer mehr dem charismatischen Katholizismus näherten. »Selten trifft man schon in polnischen Pfingstgemeinden die in 80er Jahren allgemein verbreiteten Haltungen, die die katholische Kirche als Dirne darstellten, deren Aufgabe die Voraussetzung für den Eintritt in das Himmelreich war«²³.

Das zweite Element, das die polnische pentekostale Strömung hervorhebt, ist eine Art sozusagen »des nationalen Messianismus«, d.h. der Überzeugung, dass das Christentum in Polen – nach dem Überleben des sogenannten charismatischen Erwachens – eine wichtige historische Mission in Bezug auf die ganze Welt zu erfüllen hat. Diese Art von Gesinnungen tritt in sehr vielen Aussagen von Geistlichen und säkularen charismatischen Führern auf. Einer der prominentesten Beispiele für solches Denken ist eine Aussage von Lech Dokowicz, eines Regisseurs und Filmproduzenten, der ein wichtiger Bezugspunkt im polnischen pentekostalen Milieu ist. In einem Interview wurde Lech Dokowicz danach gefragt, wonach solche charismatische Prediger wie James Manjackal und Rufus Pereira aus Indien, Antonello Cadeddu aus Brasilien oder John Bashobora aus Uganda an der Weichsel suchen, die in den letzten Jahren bei ihren Treffen in Polen immer wieder Zehntausende von Menschen versammeln.

»Sie suchen nach Nichts« – antwortet Lech Dokowicz. »Sie bringen Etwas. Es sind die Propheten, Apostel, die der Herr sendet, um unser Land zu wecken. Laut den

²² A. MIGDA, *Der pentekostalische Mystizismus in Polen*, op. cit., S. 177–178.

²³ *Ibid.*, S. 14.

Aussagen von manchen von ihnen, beginnt Gott die Reevangelisierung der Welt auf verschiedenen Kontinenten von den einzelnen Ländern. Von Polen soll die Reevangelisierung Europas beginnen. Es ist aber eine bedingte Aufgabe. Polen wird das Licht für unseren Kontinent erst dann, wenn die Polen zum tiefen Glaube unserer Väter zurückkehren. Daher sendet Herr Gott zu uns von den Enden der Welt die in seiner Macht stehenden Leute, damit sie durch Handauflegung diejenigen wecken und stärken, die unser Land auf diese Aufgabe vorbereiten sollten«²⁴.

Das dritte die polnische Pfingstbewegung charakterisierende Element ist Antiintellektualismus. Auch wenn sich diese Situation gegenwärtig ändert, dann kann man nach wie vor in vielen Pfingstgemeinden und in katholischen charismatischen Gemeinden Haltungen treffen, die dem wissenschaftlichen Diskurs und der theologischen Reflexion abgeneigt sind. »In den letzten Jahren – behauptet Andrzej Migda – ist ein deutlicher Anstieg des Interesses an Bibelschulen verschiedener Art zu sehen, aber es ändert nichts an der Tatsache, dass wissenschaftliche Verlage fehlen, welche die Rezeption der nach Polen eingehenden religiösen Ideen der Pfingstler kritisch beschreiben. Allerdings gibt es eine große Anzahl von verschiedenen Arten von Format und Umfang der stärkenden Literatur, die aus dem Englischen übersetzt wurde und diese Verlagslücke erfüllt, indem sie gleichzeitig Beispiele für Möglichkeiten der Entwicklung ihrer Spiritualität liefert. Diese Situation hat zu Folge, dass die Pastoren und geistliche Führer versuchen, in die polnische Pfingstbewegung religiöse Ideen aus Publikationen zu übertragen. Die in Polen herausgegebenen Bücher sind für die Gläubigen eine Inspiration zum Handeln, seltener zur intellektuellen Nachdenklichkeit«²⁵.

6. Pentekostale Bewegung und das Problem der gesellschaftlichen Bindungen

Der Pentekostalismus kann auch als Ausdruck einer religiösen Form der sozialen und wirtschaftlichen Ethik verstanden werden. Einige Religionssoziologen (Francisco Cartaxo Rolim, Jean-Pierre Bastian) beschreiben den Pentekostalismus als eine Religion der Benachteiligten und Ausgeschlossenen durch die kapitalistische Ordnung und ihre Ideologie²⁶. In dieser Perspektive gibt die neue religiöse Strömung den Menschen den richtigen Sinn der Wirklichkeit und determiniert ihr tägliches Verhalten. Der Pentekostalismus kann als eine messianische, apokalyptische, utopische und anarchistische Bewegung wahrgenommen werden.

In einigen Regionen der Welt sind die Bekenner des Pentekostalismus schwach oder sogar im sozialen Ausmaß nicht anwesend, weil sie die Umwandlung der Ge-

²⁴ *Kraftumgruppierung* – Über Handauflegung, Kraft des Heiligen Geistes und geistlichen Kampf wie nie zuvor, mit Lech Dokowicz spricht Marcin Jakimowicz, »Gość Niedzielny« (2011) 25, S. 15.

²⁵ A. MIGDA, *Der pentekostalische Mystizismus in Polen*, op. cit., S. 17.

²⁶ Por. F. C. ROLIM, *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação do Protestantismo Brasileiro*, Rio de Janeiro 1995; J.-P. BASTIAN, *Breve historia del Protestantismo en América Latina*, México 1986.

sellschaft in einem Geist der Sorge um Gerechtigkeit und Frieden im Ausmaß der Einheit und nicht der Gemeinschaft wahrnehmen. Letztendlich postulieren sie die Arbeit an sich selbst und persönliche Verbesserung, ohne sich im öffentliche Leben zu engagieren. Doch immer mehr tritt seitens der pentekostalen Führer die Tendenz auf, eine Haltung der aktiven Teilnahme am Leben der Gemeinschaft zu fördern. In Lateinamerika wurde die Einschränkung der Armut ein gemeinsames Ziel von Charismatikern und Machtleuten. Für populistische Regierungen werden die pentekostalen Christen zu politischen Partnern, während die pentekostalen Führer in dieser Art der Konvergenz eine Möglichkeit sehen, die Interessen ihrer Gemeinschaft zu schützen. Heute beobachtet man in vielen Ländern einen immer größeren Einfluss der Charismatiker auf das politische Leben. In Brasilien z.B. haben wir es mit einer politischen Einigung verschiedener pentekostalen Gemeinden zu tun, zu denen 10% der Parlamentarier des Landes angehören²⁷.

Immer häufiger in den charismatischen Gemeinden der dritten Welle wird die Konzeption der Flucht von der Welt durch die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und Theologie des Wohlstands und des Erfolgs ersetzt. Im Rahmen des modernen Neo-Pentekostalismus wird die Teilnahme der Christen am politischen und sozialen Leben gefördert. Als Folge sind sie nicht mehr am Rande der Gesellschaft, im Gegenteil immer häufiger beginnen sie in vielen Ländern, eine entscheidende Stimme in bestimmten Fragen des öffentlichen Lebens zu haben. Die Charismatiker predigen derzeit das sogenannte Wohlstandsevangelium (*Prosperity Gospel*), laut dessen der individuelle wirtschaftliche Erfolg im unmittelbaren Kausalzusammenhang mit dem persönlichen religiösen Leben des Menschen steht. Je mehr Glauben und Religion, desto mehr materieller und finanzieller Erfolg.

Die Ethik der Pfingstgemeinden stützt sich fast ausschließlich auf der Lehre aus der Heiligen Schrift. Unter den Charismatikern tritt sehr oft der extreme Biblizismus, d.h. eine wortwörtliche Auslegung der Heiligen Schrift und die fideistische Vorgehensweise auf. Grundsätzlich gibt es hier keinen Platz für philosophische Ethik. In gewissem Sinne stellt die charismatische Bewegung 2000 Jahre der christlichen philosophischen und theologischen Reflexion über das Geheimnis Gottes, des Menschen und der Welt in Frage. Daher fällt es in Gesprächen mit pentekostalen Christen schwer, die Kategorie des Naturrechts und der Menschenrechte zu nutzen. In der öffentlichen Debatte beziehen sie sich im Wesentlichen auf religiöse und nicht philosophische Argumente. Eine misstrauische Herangehensweise zur menschlichen Rationalität und die Vermeidung der philosophischen Argumentation seitens der Charismatiker erschweren erheblich die gemeinsame öffentliche Debatte und die Bildung von stabilen sozialen Beziehungen auf der Ebene einer Nation oder eines Staates.

Margit Eckholt, deutsche Theologin von der Universität Osnabrück, behauptet zu Recht, dass das Phänomen des Pentekostalismus für die katholische Kirche nicht nur eine externe Herausforderung darstellt, sondern auch eine ernsthafte Bedrohung innerhalb der Kirche ist: die pentekostale Strömung beginnt, das Bild der zeitgenös-

²⁷ Vgl. R. J. SCHULER, *Pfingstbewegungen in Brasilien. Sozio-politische Implikationen der neuen Pluralität*, São Leopoldo 2004.

sischen Katholizismus von innen tief zu verändern. »Sicher ist aber, dass das neue Phänomen des Pentekostalismus große Herausforderungen für die katholische Kirche bedeutet, nicht nur in einer ›Abwehr‹ nach außen, sondern weil der Pentekostalismus auch die Gestalt des Katholizismus zu verändern beginnt. Zu einer fundierten Auseinandersetzung gehört sicherlich zunächst die Einsicht in die Pluralisierung der Religionszugehörigkeit in Lateinamerika und die Pluralität religiöser Erfahrungen innerhalb der katholischen Kirche«²⁸.

Einerseits könnte die charismatische Bewegung gewisse Chance für Katholiken und viele andere christliche Konfessionen sein. Von den pentekostalen Christen können wir Spontaneität, Offenheit, missionarischen Eifer sowie die Bereitschaft zu lernen, das Wort Gottes weiter zu geben. Andererseits aber braucht man größere doktrinaire Wachsamkeit, damit die charismatische Bewegung nicht zur Entstehung einer universellen und synkretistischen Form des Christentums im planetarischen Ausmaß führt.

Im Kontext der zeitgenössischen Metamorphose des charismatischen Christentums spricht George Weigel über die Geburtsstunde des evangelischen Katholizismus. Seiner Meinung nach haben wir es im Westen seit vielen Jahren mit der allmählichen Marginalisierung des Katholizismus zu tun, der mehr und mehr ohne irgendeinen Einfluss auf das Sozial- und öffentliche Verhalten der Menschen zum privaten Lebensstil wird²⁹. Der Pentekostalismus des Christentums und die Marginalisierung des Katholizismus wurden in vielen Regionen der Welt zu einer großen Herausforderung, die mit sich weitreichende Konsequenzen auch für Sozialethik im öffentlichen Leben bringt.

7. Der Vorrang der Ethik über neue Religiosität

Die globale Entwicklung der pentekostalen Bewegung bringt viele neue und schwierige Fragen ethischer Natur. Leider gibt es noch keine wissenschaftlichen Studien, die sich mit einer gründlichen Analyse der ethischen Implikationen der weltweiten Charismatisierung des Christentums befasst hätten. Man solle eine besondere Aufmerksamkeit auf die folgenden fünf Fragen lenken, die weitere vertiefte Untersuchungen erfordern.

Erstens haben wir es sehr oft in der Lehre vieler Pfingstführer mit weitgehendem religiösem Synkretismus zu tun. Leider ist es den Zuhörern nicht bewusst, dass die meisten religiösen Inhalte, die sie unkritisch annehmen, für die Kirche oder religiöse Gemeinschaft, denen sie angehören, fremd sind. In vielen Ländern übernehmen die Katholiken als ihr eigenes geistiges Gut z.B. Deutungen der Wunder, der Heilung und der Heiligen Schrift, der Anwesenheit von bösen Geistern in unserem Leben oder der Besessenheit, die gar nichts Gemeinsames mit dem Katholizismus haben.

²⁸ M. ECKHOLT, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration der religiösen Landkarte in Lateinamerika*, »Stimmen der Zeit« 13 (2013), S. 519–520.

²⁹ Vgl. G. WEIGEL, *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*, New York 2013.

Es kann sein, dass sich ein Mitglied der Gemeinde der strengen Pfingstbewegung unbewusst von seinen protestantischen Wurzeln entfernt und unkritisch ein katholisches Verständnis für Wahrheiten des Glaubens und der Moral übernimmt. Im Rahmen der breit verstandenen pentekostalen Bewegung sollte eine höhere ethische Sensibilität herrschen, wenn es um den Respekt der konfessionellen Zugehörigkeit der verschiedenen Menschen und die Achtung der doktrinären Eigentümlichkeit der einzelnen Kirchen und der religiösen Vereinigungen geht.

Zweitens betrifft das ernsthafte ethische Problem die Darstellung von charismatischen Führern vieler Ereignisse, Erscheinungen, Botschaften und Prophezeiungen angeblich übernatürlicher Herkunft, während viele Argumente dafür sprechen, dass ihnen ein rein natürlicher Ursprung zukommt. Man kann hier von der Unehrllichkeit oder von der unverschuldeten Irreführung von Menschen sprechen. Ein Beispiel für solche unlauteren Praktiken kann z.B. das Interpretieren des Aufwachens aus dem Gehirnkoma oder aus dem kataleptischen Zustand als Auferstehung von den Toten sein.

Ein sehr spektakuläres Beispiel für die Darstellung von Naturerscheinungen als übernatürliches Phänomen ist sicherlich die recht häufig fehlende Unterscheidung bei den charismatischen Gebetstreffen zwischen Glossolie als »Zungengebet« (gr. *lalein glossais* – in Zungen reden) und dem Jubel als lautem Gebet, aber völlig unverständlich, denn ohne Silben ausgedrückt, ohne konkrete und verständliche Worte (lat. *jubilare* – schreien vor Freude). Wenn im ursprünglichen Christentum von der Gabe der Sprachen als ein übernatürliches Phänomen die Rede war, dann verstand man darunter die Verwendung von Christen der ungelerten und für sie persönlich unbekanntes Sprache, aber trotzdem einer realen Fremdsprache³⁰.

Drittens sollten alle Formen psychischer Manipulation, die bei einigen Pfingsttreffen in vielen Ländern auftreten, einen starken ethischen Widerstand wecken. Auf diese Art und Weise wird die Privatsphäre der Menschen und ihre Freiheit verletzt, was manchmal zu verschiedenen Formen der Sklaverei oder des Nervenzusammenbruchs führen kann. Es scheint, dass analog zur Arzt–Patient–Beziehung und genauso in Bezug auf die Beziehung der charismatischen Führer zu Mitgliedern der religiösen Gemeinschaften, das Prinzip der bewussten Einwilligung (englisch *informed consent*) gelten sollte; d.h. die Führer, die während der Gebetstreffen Techniken unterschiedlicher Art verwenden, die auf das Bewusstsein oder Unterbewusstsein der Teilnehmer sich auswirken, sollten zur vorherigen Übergabe der zuverlässigsten Informationen verpflichtet werden, die eine Grundlage für bewusste Einwilligung zur Teilnahme bei solcher Art des Treffens wären. Auf eine besondere Art und Weise – analog wie in der Medizin – sollte das Prinzip der bewussten Einwilligung und der Verantwortung der Eltern und der Erziehungsberechtigten die minderjährigen Personen betref-

³⁰ Vgl. Ch. CASETTI, *Geschichte, Chancen und Gefährdungen der charismatischen Erneuerung*, in: F. BREID (ed.), *Der Heilige Geist und sein Wirken*, Stein am Rhein 2010, S. 186–212; A. F. GEMEINHARDT, *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005; W. B. LINDEMANN, *Sprachenreden oder Zungenreden. Untersuchungen eines weitverbreiteten charismatischen Phänomens*, Mainz 2010; A. MERTENSACKER, »Geist-Taufe« oder »Geistertaufe«?, »Theologisches« 41 (2011) 11–12, S. 629–644; M. HAUKE, *Die Firmung*, Paderborn 1999, S. 319–322.

fen, weil eben die minderjährigen Personen häufig die Opfer der Psychomanipulation seitens der Führer der Pfingstbewegung sind.

Ein spektakuläres Beispiel für unethisches Verhalten mit psychomanipulatorischem Charakter ist in vielen religiösen Gemeinschaften die Anwendung des sogenannten Toronto-Segens (*Toronto Blessing*), auch »Gabe des Lachens« genannt. Es geht hier um das Aufrufen seltener Formen des hysterischen Lachens bei den Teilnehmern oder um das Versetzen in verschiedene Trance- oder Hysteriezustände. Die Toronto-Segen-Bewegung ist 1994 in der kanadischen Toronto-Airport-Christian-Fellowship-Gemeinde entstanden, die zur Familie der Vineyard's Kirchen gehört³¹.

Obwohl in vielen charismatischen Milieus der Toronto-Segen-Bewegung für ein Anzeichen der Täuschung durch die bösen Geister und dämonische Aktivitäten anerkannt wurde, rufen die Pfingstführer und die charismatischen Katholiken auch heute in vielen Ländern weltweit bei ihren Zuhörern unter anderem hysterische Anfälle des unkontrollierbaren Lachens oder Weinens, Zustände der »Trunkenheit im Geist« hervor, die im Verlust jeglicher Kontrolle über den Körper und die Sprache bestehen bis zum Artikulieren der Tierstimmen von den Teilnehmern bei solchen Gottesdiensten (z.B. Schwein-, Hund-, Löwen-, Hahnstimme usw.), die angeblich die Gabe Gottes sind und die die Bedeutung einer Prophezeiung aufweisen.

Ein interessantes, vorher unbeschriebenes und zugleich beängstigendes Phänomen, das im Toronto-Segen auftritt, ist die sogenannte Geburt im Geist. Hier geht es um eine Situation, in der »Männer und Frauen die Positionen annehmen, die von der Geburtshilfe bekannt sind. Sie artikulieren dabei die Stimmen, als ob sie Geburtswehen tatsächlich erlebt hätten. Solche Situationen waren eine Art der prophetischen Aktionen, die zum Ziel hatten, die Wirkung des Heiligen Geistes darzustellen, der gerade neues Erwachen verkündete«³².

Die zur Toronto-Segen-Bewegung gehörenden Phänomene, d.h. die sogenannte Geburt im Geiste oder das Versetzen von Menschen in hysterisches Gelächter, werden heute durch einige Führer der Pfingstbewegung und einige katholische Priester sowohl in Polen als auch in der ganzen Welt praktiziert. Es scheint, dass viele Leute, die unkritisch und in gutem Glauben an dieser Art von Gebetstreffen teilnehmen, ihre Entscheidungen nicht auf der Grundlage der bewussten Einwilligung treffen. Es ist ihnen gar nicht bewusst, dass sie unterschiedlicher Formen der schädlichen Psychomanipulation unterzogen sind. Besonders dramatisch und moralisch verwerflich ist die Verwendung von verschiedenen Elementen des Toronto-Segens in Bezug auf minderjährige Personen.

Viertens sind sämtliche mit sehr starker Betonung der Problematik der körperlichen und geistigen Heilung verbundene Missbrauchsarten ein ernsthaftes ethisches Problem in der pentekostalen Bewegung. Selbstverständlich können die charismatischen Treffen manchen kranken oder leidenden Menschen helfen, aber oftmals

³¹ POR. J. A. BEVERLEY, *Holy Laughter and the Toronto Blessing: An Investigative Report*, Michigan 1995; M. M. POLOMA, *Toronto Blessing*, in: St. M. BURGESS, E. M. VAN DER MAAS (ed.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2002, S. 1149–1152; J. BOWKER, *Toronto Blessing*, in: *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford 2008, S. 754.

³² A. MIGDA, *Der pentekostalische Mystizismus in Polen*, op. cit., S. 167.

kommt es zu Situationen, in denen ihre Teilnehmer gesundheitliche Schäden an Leib und Seele erleiden. Leider stellen charismatische Führer in vielen Ländern zu leicht und zu schnell die Diagnose über den Zustand der Gesundheit anderer Menschen. Manchmal können diese Diagnosen so suggestiv sein, dass die Menschen, die wirklich krank sind, auf die notwendige medizinische Behandlung verzichten. Es kommt zu Situationen, in denen jemand mit der Einnahme der notwendigen Medikamente aufhört, weil er sich während der Heiligen Messe mit dem Gebet um die Heilung durch Gott oder während eines anderen charismatischen Treffens besser fühlte. Die religiösen Führer müssen vorsichtiger und verantwortungsvoller sein. Es muss klare Unterscheidung herrschen – vor allem in Bezug auf die Kranken und Leidenden – dessen, was natürlich ist, von dem, was übernatürlich ist. Die unethische Herangehensweise in diesem Bereich kann über die Gesundheit und das Leben anderer Menschen entscheiden.

Fünftens erschwert der Pentekostalisierung des Christentums erheblich die aktuelle bioethische Debatte, die eine große Herausforderung unserer Zeit wird. Im Rahmen der Pfingstbewegung und mit der antiintellektuellen und feindseligen Haltung zur philosophischen Reflexion fällt es schwierig, bioethische Argumente zu finden, die auf die Kategorie des Naturrecht, der Ethik und der Philosophie der Menschenrechte Kants zurückgreifen. Diese charismatische Strömung nähert sich den Ideen von Martin Luther an, der radikal die rationale Ethik von Aristoteles in Frage stellte, weil er überzeugt war, dass die einzigen wahren moralischen Prinzipien die Gebote Gottes sind. Die Gebote Gottes dagegen hat er in der Perspektive von Ockham verstanden – die Prinzipien haben keine weitere Begründung außer der Tatsache, dass sie Gebote Gottes sind. Als Konsequenz solcher Haltung bleibt den Charismatikern nur das religiöse Argument übrig, das leider die bioethische Debatte im öffentlichen Raum der demokratischen und multikulturellen Gesellschaften der westlichen Zivilisation behindert.

8. Zusammenfassung

Der globale Prozess der Charismatisierung der christlichen Religion erfordert zweifellos umfangreiche interdisziplinäre Forschungen. Die soziologische oder demografische Diagnose sollte durch eine Untersuchung ergänzt werden, die im Rahmen solcher wissenschaftlichen Disziplinen wie Religionsphilosophie, Anthropologie, Erkenntnistheorie, Volkskunde, Theologie oder Ethik durchgeführt wird. Die wichtigsten philosophischen Fragen an das pentekostale Christentum betreffen u.a. Interpretation der religiösen Erfahrung, die Möglichkeit der rationalen Erkenntnis des Höchsten Wesens, das rationale Wesen der Religion, den mittelbaren oder unmittelbaren Charakter der Gotteserfahrung, die Interpretation der übernatürlichen Phänomene usw.

Derzeit braucht man in erster Linie eine tiefere Erkenntnis des Phänomens des Pentekostalismus als wichtigen religiösen Trend und seiner moralischen, doktrinären,

weltanschaulichen und sozialen Folgen. Viele inspirierende und interessante Publikationen zu diesem Thema erschienen in den letzten Jahrzehnten in den USA und in lateinamerikanischen Ländern. In Europa, vor allem in Deutschland und Italien, wird das charismatische religiöse Phänomen erst seit kurzem zum Objekt des ernsthaften Interesses von der Philosophie, Psychologie, Soziologie oder Ideengeschichte. Auch in anderen europäischen Ländern, wie z.B. Polen, Ungarn und Slowakei, braucht man umfangreiche Untersuchungen in diesem Themenbereich.

Eine der wichtigen Dimensionen des globalen Prozesses der Pentekostalisierung des Christlichen sind ihre ethischen Implikationen. Leider regeln die Tätigkeiten der Führer der Gemeinschaften und der religiösen Bewegungen heute *de facto* keine ethischen Kodexe. Als Folge dessen kommt es in vielen Ländern dazu, dass einige religiöse Führer die psychische Macht über die Mitglieder seiner geistigen Gemeinschaften übernehmen, nicht zugelassene Methoden der Psychomanipulation anwenden, unbewiesene oder falsche religiöse Inhalte als *treu* und *wahr* weiter geben, die individuelle Freiheit ihrer Anhänger begrenzen und zu tief ihre persönlichen Entscheidungen beeinflussen usw.

Diese Art von Problemen betrifft auch viele charismatischen Gemeinschaften in der katholischen Kirche. Daher scheint es notwendig zu sein, eine ausreichende ethische Analyse durchzuführen, welche die Funktionsweise solcher Gruppen und Bewegungen untersuchen würde. Sehr konkrete ethische Anforderungen verlangt z.B. Einführung der Teilnehmer bei den charismatischen Gebetstreffen in die »veränderten Bewusstseinszustände«. Bei der Anwendung dieser Methoden sollte eines der grundlegenden ethischen Prinzipien verwendet werden, die das Verhältnis der charismatischen Führer zu Mitgliedern der religiösen Gemeinschaften regeln, das Prinzip der bewussten Einwilligung sein, die in der medizinischen Praxis in Bezug auf Ärzte und Patienten gilt.

Eine separate ethische Frage, die umfangreiche interdisziplinäre Forschung erfordert, ist die Gründung der charismatischen Gemeinschaften nach dem Vorbild der Wirtschaftsunternehmen und ihre Beteiligung an politischen Aktivitäten. Es ist erwähnenswert, dass dieses Phänomen vor allem in Südamerika und Afrika auftritt, während es in Europa eher als eine Randerscheinung vorkommt.

Eine besonders aktuelle Herausforderung scheint heute die Teilnahme der Pfingstchristen an der zeitgenössischen bioethischen Debatte zu sein. Das ethische Denken der pentekostalen Christen hat einen streng religiösen Charakter, wird durch einen extremen Biblizismus inspiriert und lehnt jede Argumentation philosophischer Natur ab. Als Ergebnis dessen verwenden die pentekostalen Christen auch in der öffentlichen Debatte über bioethische Fragen rein religiöse Argumente, indem sie die Notwendigkeit für den Einsatz der Kategorie des Naturrechts, der Menschenwürde und der Menschenrechte in Frage stellen. Es scheint, dass dieser Aspekt der globalen Charismatisierung der christlichen Religion von immer größerer Bedeutung für die Form der bioethischen Debatte ist und weitere eingehende Forschung erfordert.

Wahrheit und Geschichtlichkeit

*Zu den philosophischen Voraussetzungen
der Theologie Walter Kaspers*

Truth and Historicity

The Philosophical Presuppositions of the Theology of Walter Kasper

Von Thomas Heinrich Stark, St. Pölten

Zusammenfassung / Abstract

Die Position, die Walter Kasper auf der Synode über Ehe und Familie zu Fragen der Sexualmoral und der Sakramentenpastoral eingenommen hat, hat ihre Wurzeln in den philosophischen Grundlagen seiner systematischen Theologie und insbesondere in seinem Gottesbegriff. Der Gott der Theologie Kaspers thront nicht über der Geschichte, sondern ist selbst geschichtlich. Damit wird aber auch die Wahrheit, insofern diese ihr Fundament im göttlich-Absoluten hat, zu einem prozessualen geschichtlichen Ereignis und deren Erkenntnis zur Sache eines gesamtkirchlichen Konsenses.

The position, which Walter Kasper has taken at the Synod on Marriage and the Family on matters of sexual morality and sacramental ministry, has its roots in the philosophical foundations of his systematic theology, and especially in his concept of God. God in the theology of Kasper is not enthroned over history but historical himself. Therefore also truth, insofar as it has its foundation in the divine Absolute, becomes a processual historical event, and its proper understanding becomes dependent on an ecclesiastical consensus.

»Der Gott, der als unveränderliches Wesen über der Welt und der Geschichte thront, stellt eine Herausforderung an den Menschen dar. Man muß ihn leugnen um des Menschen willen, weil er die Würde und Ehre, die an sich dem Menschen gebührt, für sich beansprucht. [...] [E]in Gott, der nur neben und über der Geschichte ist, der nicht selbst Geschichte ist, der ist ein endlicher Gott. [...] Ein solcher Gott entspricht einem starren Weltbild; er ist der Garant des Bestehenden und der Feind des Neuen.«¹

Die Kirche ist ein Stein des Anstoßes. Das war sie schon immer, besonders in der Zeit ihrer Gründung und ihrer darauf folgenden ersten Entfaltung im frühen Christentum der Antike. Diese Anstößigkeit führte im frühen Christentum zur Verfolgung der Kirche durch die sie umgebende heidnische Welt. Das seit einigen Jahrzehnten vielbeschworene »Urchristentum« ist also gekennzeichnet durch eine entschlossene

¹ Walter Kasper, Gott in der Geschichte, in: Norbert Kutschki, Gott heute, 15 Beiträge zur Gottesfrage, Mainz, 1967, S. 139–151, 148.

Frontstellung gegenüber »der Welt«, für die zahllose Christen mit dem Märtyrertod bezahlt haben. Die Kirche ist gegründet auf das Blut der Märtyrer, auch auf das von John Fisher und Thomas More, die im England des 16. Jahrhunderts ihr Leben für ihre Treue zur katholischen Ehelehre hingegeben haben.

Heißt das nun aber, daß die Kirche weltfremd oder gar weltfeindlich ist, wie viele ihr unterstellen? Nein, dies ist keineswegs der Fall. Allerdings müssen wir zwei Begriffe von Welt unterscheiden. So kann der Begriff der Welt zum einen die aus dem Schöpfungsplan Gottes hervorgegangene weltliche Wirklichkeit bezeichnen, die aus dem göttlichen Schöpfungsakt als gut hervorgegangen ist. In neutestamentlicher Sprache bezeichnet der Begriff der Welt indes aber auch die gefallene Welt und jene Mächte, die den Menschen in der Welt zu Fall zu bringen trachten. In der erbsündlich gefallenen Welt leben wir in einer Wirklichkeit, die von den Attributen beider Weltbegriffe bestimmt ist. Die neutestamentliche und Urchristliche Frontstellung gegen die Welt richtet sich naturgemäß nicht gegen die mit der Schöpfungsordnung konforme Welt und deren natürliche Ordnung, sondern allein gegen jene weltlichen Mächte, die eben dieser göttlichen Ordnung der Welt, die auch die Ordnung des Geschlechtlichen umfaßt, widerstreiten.

Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts begegnen wir in gewissen Strömungen innerhalb der Theologie der westlichen Industriestaaten indes einer entschieden optimistischen Haltung gegenüber der Welt oder – fassen wir es präziser – gegenüber jener Weltgestalt, die die Welt in der Moderne angenommen hat. Zu den Merkmalen dieser Weltgestalt gehört eine optimistische Selbsteinschätzung der Moderne bezüglich ihrer eigenen Zukunftsaussichten. Obgleich sich in den vergangenen Jahrzehnten ein mentalitätsgeschichtlicher Wandel vollzogen hat, in dessen Verlauf der weltgläubige Optimismus stark zurückgegangen ist, treten seit jüngster Zeit in den innerkirchlichen Debatten wiederum theologische Strömungen in den Vordergrund, die den theologischen und mentalitätsgeschichtlichen Paradigmen der Mitte des vergangenen Jahrhunderts nach wie vor verhaftet bleiben.

Die gerade zu Ende gegangene Bischofssynode, die die katholische Ehelehre und die mit ihr verbundene Sexualmoral zum Gegenstand hatte, liefert ein markantes Beispiel für diesen Umstand. Einer der Meinungsführer auf dieser Synode ist Kardinal Walter Kasper und somit einer der einflußreichsten Theologen der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Um die von Kasper auf der Synode und auch schon in deren Vorfeld vertretenen Positionen einordnen und bewerten zu können, ist es erforderlich, sich mit den Grundlinien der Theologie Kaspers, sowie mit deren Axiomatischer Basis vertraut zu machen. Hierzu möchte dieser Aufsatz von philosophischer Warte aus einen kleinen Beitrag leisten.

Bei meinen Ausführungen werde ich mich schwerpunktmäßig auf das von Kasper 1972 in zweiter Auflage publizierte Werk »Einführung in den Glauben«² stützen und dies aus zwei Gründen. Erstens hat Kaspers »Einführung« einen großen Einfluß auf die Theologie und vor allem auf Studenten der Theologie ausgeübt. Es bietet darüber

² W. Kasper, Einführung in den Glauben, Matthias-Grünewald Verlag, 1972. Im folgenden zitiert als »Einführung«.

hinaus zweitens den Vorteil, die Grundstruktur der in einem sehr umfangreichen Gesamtwerk vorgelegten Theologie Kaspers in der knappen Form einer Vorlesungsreihe deutlich und markant hervortreten zu lassen.

Wir wollen uns hier vor allem auf die philosophischen, also vorth theologischen Grundlagen der Theologie Kaspers konzentrieren, die – als deren axiomatische Basis – die Grundstruktur seiner Theologie bestimmen. Den Kern dieser axiomatischen Basis bildet – meiner Einschätzung nach – Kaspers Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichtlichkeit.

Kasper ist im Anschluß an Troeltsch³ davon überzeugt, daß die in der Gegenwart stattfindende Begegnung zwischen Theologie und Geschichte noch weitaus größere Probleme mit sich bringt, als die Begegnung der Theologie mit den Naturwissenschaften, die schon seit längerem vollzogen wurde.⁴ Diese seine Überzeugung illustriert Kasper mit einer Grunderfahrung des zeitgenössischen Menschen. Er schreibt: »Wir erfahren in der Gegenwart eine radikale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeitsbereiche. Alles ist im Umbruch und im Wandel begriffen; es gibt kaum mehr etwas Festes und Beständiges. Dieser geschichtliche Wandel hat auch die Kirche und ihr Glaubensverständnis ergriffen.«⁵

Die von Kasper konstatierte radikale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeitsbereiche hat ihre Ursache im faktischen Verlauf der europäischen Geistesgeschichte, die zugleich eine Illustration des durch ihren Verlauf bewirkten Wandels darstellt. Kasper schreibt:

»Die Kirche und ihre grundlegenden Glaubensbekenntnisse hatten ja in der Antike Gestalt angenommen.« Die Antike ging von die Wirklichkeit im Ganzen bestimmenden ewigen Wesensgesetzhchkeiten aus, von einem ewigen Ordo, der auch alle Prozesse des Wandels bestimmt. »Geschichte war ein Phänomen im Rahmen eines umgreifenden Ordo.« Dadurch wurde in der Antike die Geschichte nicht zu einem zentralen Problem. Anders verhält es sich hingegen mit der Neuzeit und dem sie kennzeichnenden Historismus, der sich – vorbereitet durch den Humanismus – in der Romantik und im Deutschen Idealismus seit der Wende zum 19. Jahrhundert endgültig Bahn zu brechen begann. Das Ergebnis dieses von ihm als »Revolution« bezeichneten Paradigmenwechsels beschreibt Kasper so:

»Für das neuzeitliche Denken [...] ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte.«⁶ Die Revolution des geschichtlichen Bewußtseins gründete freilich auf einer notwendigen Voraussetzung: »Geschichte konnte

³ E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften (Nachdruck) Aalen 1962, S. 729–753.

⁴ Einführung, 134.

⁵ Einführung, 134.

⁶ Einführung, 135. Kasper orientiert sich hier unter anderem an P. Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1967; vgl. auch: W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965; ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970.

erst als Geschichte erfahren werden, nachdem die geschichtliche Überlieferung nicht mehr eine selbstverständlich gelebte Wirklichkeit war, sondern als überwundene Vergangenheit, über die man kritisch hinausstrebt, empfunden wurde. [...] Das bedeutet eine Relativierung des bisherigen Autoritätsarguments und stellte die absolute Gültigkeit heiliger Urkunden grundsätzlich in Frage.«⁷

Diesem, von ihm so gedeuteten historischen Befund erkennt Kasper nunmehr – indem er dessen Ergebnisse widerspruchlos akzeptiert – eine normative Bedeutung zu, wenn er formuliert: »Was sich in der Geschichte tut, sind theologisch nicht nur die Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes, nicht flüchtige Schattengebilde des Ewigen, sondern die eigentliche Natur der ›Dinge‹ selbst. Es gibt keine metaphysischen Ordnungsgefüge, die man aus aller geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Konkretion herauslösen könnte.« Denn: »Die Geschichte ist der letzte Horizont aller Wirklichkeit.«⁸

Von dieser Historisierung kann in letzter Konsequenz freilich auch der Mensch nicht ausgenommen bleiben, ja nicht einmal die Natur. Denn: »Was im idealistischen Denken vom absoluten Geist gesagt wurde, das wird im existentialistischen Denken vom Menschen gesagt. Der Mensch lebt nicht nur in einer Geschichte, die ihm irgendwie äußerlich bleibt; die Geschichte ist vielmehr die [...] Verfaßtheit des Menschen [...]. Der Mensch [...] ist zutiefst geschichtlich.«⁹

Ja, selbst die kosmische Wirklichkeit erfährt unter den genannten Prämissen eine durchgängige Historisierung. Kaspar stellt die Frage »welcher Art die Wirklichkeit ist, auf die hin wir heute den Glauben zu artikulieren haben.« Und er antwortet: »Das ist heute offensichtlich nicht eine Vorgegebene Natur und ein uns umgreifender Kosmos, sondern eine Wirklichkeit, welche durch menschliche Arbeit, Zivilisation und Technik mitgestaltet wird. In den Bestand dieser Wirklichkeit geht das menschliche Tun konstitutiv mit ein. Es handelt sich um eine gesellschaftlich vermittelte Wirklichkeit.«¹⁰

In eben die gleiche Richtung weist folgende These: »Die Welt ist also nicht fertig, sondern in einem stetigen Prozeß begriffen, in dem sich der Mensch und die Welt gegenseitig verändern und bestimmen. Sie ist keine ewige Naturordnung, sondern Geschichtswelt.«¹¹ D.h. es gibt keine inappellable Objektivität im Sinne des klassischen Begriffs der Physis, sondern auch die materielle Wirklichkeit und ihre Ordnung sind das Produkt historischer Prozesse. (Das übrigens ist – nebenbei bemerkt – die Kernthese der postmodernen Gender-Theoretikerin Judith Butler.)

Ist aber die Geschichte in so radikaler Weise der letzte Horizont aller Wirklichkeit, dann kann das nicht ohne Auswirkungen auf den Wahrheitsbegriff bleiben. Und so zitiert Kasper, Hegel zustimmend, dessen drei wohl bekanntesten Aussagen zum Wahrheitsbegriff: »Für Hegel ist das Wahre das Ganze. ›Das Ganze aber ist nur das

⁷ Einführung, 136.

⁸ Einführung, 144.

⁹ Einführung, 135 f.

¹⁰ Einführung, 108.

¹¹ Einführung, 136.

durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.«¹²

»Das geschichtliche Denken der Neuzeit ist«, so Kasper, jedoch »nicht ohne Einfluß des biblischen Geschichtsglaubens entstanden, es stellt gleichsam dessen säkularisierte Auswirkung dar.«¹³ Daher ist es auch dem »Wahrheitsverständnis der Schrift« näher als die klassische Philosophie. »Im Unterschied zu einem sonst weit verbreiteten Wahrheitsverständnis ist die Wahrheit im Sinne der Bibel«, so behauptet Kasper, »nicht einfach die Übereinstimmung zwischen dem Denken und der Wirklichkeit (adaequatio rei et intellectus).¹⁴ Die Wahrheit ist vielmehr ein Geschehen, in dessen Vollzug sich die ursprüngliche Voraussetzung erst bewährt. Wahrheit kann man nicht festhalten, Wahrheit stellt sich vielmehr heraus. Wahrheit und Geschichte gehören hier unmittelbar zusammen.«¹⁵

Da aber die biblisch inspirierte und säkularisierte Geschichtlichkeit Hegels, auf die Kasper referiert, die Weltgeschichte betrifft, kann er, Kasper, schlußfolgern: »Weltgeschichte und Heilsgeschichte lassen sich [...] nicht reinlich trennen.« Was mit dieser Aussage gemeint ist, erfahren wir aus ihrer Begründung. »Alle Wirklichkeit steht unter dem Anruf und Angebot der Gnade Gottes und ist deshalb potentiell Heilsgeschichte. Darum gibt es heilige Heiden und heidnische Propheten. Wenn man theologisch dennoch von der Heilsgeschichte im weiteren Sinne eine Heilsgeschichte im engeren Sinne unterscheidet, dann deshalb, weil wir als Christen davon ausgehen, daß in der Geschichte Israels, die in Jesus von Nazareth ihre Vollendung und Überbietung erfuhr, das Wort Gottes ›unfehlbar‹ ans Ziel kam, ›rein‹ aufgenommen und ›richtig‹ bezeugt wurde, daß hier der Dialog Gottes mit dem Menschen ›geglückt‹ ist und daß wir hier einen Maßstab besitzen, von dem her wir alle Geschichte beurteilen können.«¹⁸

¹² Einführung, 135. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (ed. Hofmeister) Hamburg (6. Aufl.) 1952, S. 21 u. 39.

¹³ Einführung, 145.

¹⁴ Kasper bezieht sich hier auf: A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Tübingen (5. Aufl.) 1963, S. 551–561; H. v. Soden, *Was ist Wahrheit?*, in: *Urchristentum und Geschichte I*, Tübingen 1951 1–24; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, S. 65–84.

¹⁵ »Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.« »Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.« *Summa Theologica Prima Pars Question 16 Articles 1 and 2.*

¹⁶ Einführung, 61.

¹⁷ Hier nimmt Kasper in einer Fußnote Bezug auf diverse Publikationen über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen: Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Frankfurt am Main 1949; R. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion*, Freiburg 1957; J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956; J. Danielou, *Holy Pagans of the Old Testament*, London 1957; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, S. 232–258; K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, S. 136–158; H. R. Schletter, *Die Religionen also Thema der Theologie, Quaestiones Disputatae 22*, Freiburg 1964; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Gott in Welt*, Freiburg 1964, S. 287–305; R. Panikkar, *Religionen und Religionen*, München 1965; H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, in: *Wir und die andern*, Stuttgart 1966, S. 240–272; J. Heilsbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Quaestiones Disputatae 33*, Freiburg, 1967; J. Dörmann, *Gibt es christliche Verheißung für die anderen Religionen?*, in: W. Heinen und J. Schreiner (ed.), *Erwartung – Verheißung – Erfüllung*, Würzburg, 1969, S. 299–232; M. Seckler, *Sind Religionen Heilswege?*, in: *StdZ 95* (1970), S. 187–194.

¹⁸ Einführung, 141.

Wodurch also wird die Geschichte Israels zur Heilgeschichte im engeren Sinne? Sie wird es nicht dadurch, daß Gott sich an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, ein bestimmtes Volk zu seinem Eigentum erwählt und als souveräner Herr der Geschichte die Geschicke dieses seines Volkes auf die Wege des Heil leitet. Heilsgeschichte ist die Geschichte des Volkes Israel Kasper zufolge vielmehr darum, weil in ihr der Dialog Gottes mit den Menschen auf exemplarische Weise geglückt ist, und zwar deshalb, weil bestimmte Menschen, nämlich die Angehörigen des Volkes Israel, das Wort Gottes rein aufgenommen, und weil sie das Geglücktsein des Dialoges mit Gott richtig bezeugt haben. Folglich ist das Verhalten der Menschen für das Zustandekommen der Heilsgeschichte ebenso ursächlich, wie das Handeln Gottes. Deshalb ist die Geschichte Israels auch nicht Heilsgeschichte im substantiellen und mithin einmaligen Sinne. Sondern sie ist lediglich der *Maßstab* dafür, zu beurteilen, wann und wo die Weltgeschichte sonst noch ihre Potenz Heilsgeschichte zu sein aktualisiert. Das, was sich am Volk Israel ereignet hat, müßte sich demnach in analoger Weise auch an anderen Orten, zu anderen Zeiten an anderen Völkern ereignen können. Die Geschichte Israels wäre dann nicht die unsubstituierbare Basis der Heilsgeschichte, sondern lediglich deren Exempel.

Was für ein Konzept des Verhältnisses und des »Dialoges« zwischen Gott und Mensch hinter dieser geschichtstheologischen Konstruktion steckt, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Kasper das gegenüber der Geschichte Israels spezifisch Christliche charakterisiert. »Das Christliche«, so Kasper »enthüllt sich uns als geschichtlicher Dialog Gottes mit dem Menschen, er geschieht grundsätzlich überall, wo Menschen sich auf die Transzendenz einlassen, die sich ihnen in ihrer Freiheit auftut.«¹⁹

Also, wir rekapitulieren: In einem menschlichen Vermögen, nämlich in der Freiheit, d.h. in der Immanenz des menschlichen Geistes, tut sich (auf welche Weise auch immer) eine Transzendenz auf. Und wenn der Mensch sich auf diese Transzendenz »einläßt« (was immer das heißen mag), dann ereignet sich darin der geschichtliche Dialog mit Gott. Dieser geschichtliche Dialog wiederum enthüllt das Christliche. Da aber dieser Dialog grundsätzlich überall stattfindet, wo Menschen sich auf ihre immanente Transzendenz »einlassen«, muß sich – so der logische Schluß – das Christliche auch außerhalb des Christlichen enthüllen können (was immer das nun wieder bedeuten soll).

Daß derartige Spekulationen und deren Konsequenzen nicht ohne Folgen für das Kirchenverständnis und das Verständnis der Heiligen Schrift bleiben können, versteht sich eigentlich von selbst. Zwar ist die Kirche für Kasper auch eine Institution, jedoch ist sie nach seiner Auffassung »primär Geschehen; sie ist Ereignis.«²⁰ Auch die Schrift wird dann gleichsam zum geschichtlichen Ereignis. Auch die Heilsgeschichte »hat selbst nochmals eine Geschichte, in der sie erst zu sich selbst kommt. Deshalb darf es uns nicht überraschen, wenn wir im Alten Testament noch mythologische, polytheistische und pagane Elemente finden, die weder dem Neuen Testament noch un-

¹⁹ Einführung, 140.

²⁰ Einführung, 123. Kasper verweist hier auf: H. Fries, Kirche als Ereignis, Düsseldorf 1958.

serem aufgeklärten Bewußtsein entsprechen. Noch im Neuen Testament glückt es nicht überall in gleicher Weise, die Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi einzuholen.«²¹

Wenn also schon die Heilige Schrift – weil nicht immer ganz »geglückt« – nicht einfachhin Wort Gottes ist, sondern sich erst geschichtlich zu dieser Höhe emporarbeiten muß, um wieviel weniger kann es dann das Wort der Kirche sein. »Das Wort der Kirche ist deshalb nicht einfach und in jeder Hinsicht das Wort Gottes; die Kirche ist dazu erst immer neu unterwegs.«²² Deshalb »muß sich die Kirche immer wieder neu in ihre eigene Zukunft hinein überschreiten; sie lebt geradezu von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit (K. Rahner). Sie hat die Wahrheit nicht einfach, sondern muß sie immer wieder neu suchen. Dies geschieht dadurch, daß sie geduldig und mutig auf die ›Zeichen der Zeit‹ achtet.«²³ Und die Kirche muß »Antwort geben auf die Zeichen der Zeit«, wobei klar ist, daß sie »diese Antworten nicht einfach ›fix und fertig‹ parat hat, sondern daß die Fragen der Zeit ein neues und tieferes Eindringen in das Evangelium erfordern und so neue Antworten provozieren, die nicht einfach eine abstrakte Konklusion aus dem Bisherigen darstellen.«²⁴

Die Kirche hat daher »nicht ein System abstrakter Wahrheiten oder eine allgemeine Weltanschauung zu vertreten, sondern die Geschichtlichen Großtaten Gottes auszurufen und durch Wort und Sakrament zu vergegenwärtigen.«²⁵ »Grundsätzlich läßt sich Wahrheit nie in *einem* Satz aussagen. Deshalb ist mit einem Dogma eine theologische Frage niemals ein für alle Mal abgeschlossen.«²⁶ »Dogmen können durchaus einseitig, oberflächlich, rechthaberisch, dumm und voreilig sein.«²⁷ »Es gibt in der Dogmengeschichte auch eine Geschichte des Vergessens, des Unvermögens und des Versagens.«²⁸ Daher muß die Kirche »täglich ihre Schuld, ihr Zurückbleiben hinter dem Ziel bekennen.«²⁹

»Soziologische und geschichtliche Erkenntnisse lassen viele Erscheinungsformen und Strukturmomente der Kirche als zeitbedingt und die entsprechenden Lehren als ideologieverdächtig, d.h. als Überbau und Kanonisierung eines bestimmten geschichtlichen und soziologischen Status erscheinen. Am eklatantesten ist der Umbruch in der Moraltheologie.«³⁰ Dieses Zitat führt uns nun zurück zur aktuellen Synode und zu der Position, die Kasper auf dieser Synode einnimmt.

Man wird die Position Kaspers vermutlich nur verstehen können, vor dem Hintergrund einer seiner Bemerkungen zur politischen Theologie, die da lautet: »Den Glauben wirklichkeitsnah zu verkünden, heißt heute, ihn gesellschaftlich relevant zu ver-

²¹ Einführung, 141 f.

²² Einführung, 143.

²³ Einführung, 142.

²⁴ Einführung, 142 f.

²⁵ Einführung, 138.

²⁶ Einführung, 149.

²⁷ Einführung, 148.

²⁸ Einführung, 143.

²⁹ Einführung, 144.

³⁰ Einführung, 137. Kasper verweist hier auf: J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie, Düsseldorf 1967.

künden.« Weshalb für ihn die »Frage nach der gesellschaftlichen Effizienz des Glaubens« durchaus von theologischer Bedeutung ist.³¹ Wie aber ist die gesellschaftliche Relevanz und Effizienz des Glaubens zu gewährleisten? Nach allem, was wir bisher zur Kenntnis genommen haben, müßte Kaspers Antwort wohl in etwa so lauten: Durch die Auswertung der heilsgeschichtlichen Implikationen des faktischen Geschichtsverlaufs und jener »Zeichen der Zeit«, die auf diese Implikationen hindeuten. Nun gibt es, wie Kasper feststellt, aber eine, gewiß von ihm als ein solches Zeichen der Zeit gedeutete »Geschichte der menschlichen Freiheit, in der man immer mehr die Würde des persönlichen Gewissens entdeckt.«³²

Kirchenpolitisch buchstabiert sich diese Feststellung dann so aus: »Wenn es zu Diskrepanzen zwischen der amtlichen Glaubenslehre der Kirche und der alltäglichen Glaubenserfahrung der Gläubigen kommt – wie es gegenwärtig weithin der Fall ist –, so lasse sich solche Konflikte nicht dadurch lösen, daß man einfach diskussionslos die überlieferten Glaubensformeln wiederholt und neu einschärft. Allein im Konsens aller kann sich die Wahrheit des Evangeliums herausstellen. Die Kirchlichkeit des Glaubens drückt sich nicht primär in der Gehorsamshaltung gegenüber dem kirchlichen Amt aus.«³³ Kirchlicher Gehorsam bezeichnet Kasper zufolge nämlich ein reziprokes Verhältnis, wenn er behauptet: »Der Gehorsam in der Kirche kann also niemals einbahnig beschrieben werden, er ist ein gegenseitiges Geschehen.«³⁴ Demnach wäre also nicht nur das Kirchenvolk dem Lehramt gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch umgekehrt das Lehramt dem Kirchenvolk gegenüber.

»Es geht also nicht um die Unfehlbarkeit von toten und starren Sätzen, sondern um die Unfehlbarkeit von lebendigen geschichtlichen Instanzen. Sie können je nach der Situation ihre früheren Aussagen u. U. geschichtlich reinterpreten.«³⁵ »Die Instanz, das Evangelium mit Anspruch auf Endgültigkeit konkret auszusagen, ist die Kirche als ganze. Sie ist das eigentliche Subjekt der Unfehlbarkeit. [...] Die Lehramtliche Unfehlbarkeit bleibt also in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche eingebunden.«³⁶ Somit wäre die Autorität des Lehramtes von dem zuvor bereits erwähnten Konsens abhängig.

In einer in allem auf Dialog und Konsens aufgebauten Kirche hörte diese auf ein »System der Unfreiheit und der Angst« zu sein. Es gehe nicht an, in der Kirche ein »absolutistisches Regime aufrecht zu erhalten. Der Aufweis der Glaubwürdigkeit des Glaubens ist zumal heute nur möglich, wenn man sich zugleich für eine Reform der Kirche einsetzt.«³⁷ Und man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß maßgebliche Kräfte in der Kirche die Absicht verfolgen, auf der gerade im Gang befindlichen Doppelsynode eine Kirchenreform im Sinne Kaspers durchzusetzen, bei der die Veränderung der Sittenlehre der Kirche nur den – wenn auch gewichtigen – Anfang darstellt.

³¹ Einführung, 108.

³² Einführung, 137.

³³ Einführung, 125.

³⁴ Einführung, 126.

³⁵ Einführung, 149.

³⁶ Einführung, 150.

³⁷ Einführung, 64.

Besonders interessant und von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Ekklesiologische Fundierung, mit der Kasper seine kirchenpolitische Position absichert, und in der der Geschichtlichkeit wiederum eine zentrale Rolle zukommt. Die Kirche »trägt die Gestalt der Geschichte, und sie steht unter dem Gesetz der Geschichte. Sie muß vom Heiligen Geist immer wieder neu in alle Wahrheit eingeführt werden. (vgl. Joh. 16,13)«.³⁸ »Deshalb steht die Ekklesiologie im Rahmen der Pneumatologie.« Kasper bezeichnet sie als »Funktion der Pneumatologie.«³⁹ Aber – und auf den folgenden Punkt kann gar nicht genug Gewicht gelegt werden –: »Der Geist ist dabei«, wie Kasper formuliert, »zunächst nicht dritte göttliche Person, sondern die Macht, durch die das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig wird.«⁴⁰

Was aber bewirkt diese geistige »Macht«? Nach allem, was wir bisher gehört haben doch wohl dies: Sie leitet die Kirche auf deren geschichtlichem Weg an. Wohin aber führt dieser Weg der Kirche? »Im geschichtlichen Weg der Kirche vollzieht sich anfanghaft die Rückkehr der ganzen Geschichte zu Gott. [...] Die ganze Schöpfungswirklichkeit ist vielmehr von allem Anfang an auf Christus hin geschaffen (Kol. 1, 16; Eph. 1, 10) und auf die Heilsgeschichte bezogen. Damit ist auch die Schöpfungswirklichkeit zuinnerst geschichtlich bestimmt.«⁴¹ An dieser Stelle nun verweist Kasper in einer Fußnote auf Teilhard de Chardin, indem er ausführt: »Auf die Bedeutung einer evolutionären Sicht der Welt hat für den christlichen Glauben vor allem P. Teilhard de Chardin immer wieder hingewiesen.«⁴²

Was wir hier vor uns haben, ist nun in der Tat des Pudels Kern. Es stellt sich nämlich die Frage, wer oder was ist eigentlich jener ominöse Geist, durch dessen Macht »das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig wird«, wenn er nicht die dritte göttliche Person ist? Die Antwort auf diese Frage läßt sich aus Kaspers Hinweis auf Teilhard de Chardin ableiten. Teilhards Eschatologie des Punktes Omega beschreibt nämlich eine Rückkehr von Welt und Geschichte zu Gott, und zwar als Ergebnis eines sich in der Geschichte vollziehenden evolutionären Vervollkommnungsprozesses. Dieses geschichtsphilosophische Deutungsmuster entspricht strukturell dem des deutschen Idealismus, insbesondere dem der Hegelschen Geistphilosophie. Hegel zufolge ist die Geschichte nämlich ein Vervollkommnungsprozeß, in welchem der absolute Geist zu sich selbst kommt, indem er sein An-sich-Sein und sein Für-sich-Sein zu seinem An-und-für-sich-Sein aufhebend, sich am Ende – zu sich zurückkehrend – als jenes Wahre erfaßt, das das Wirkliche ist.

Aus der Offenbarung wissen wir indes, daß das Ende der Geschichte nicht durch die endgültige Selbstvervollkommnung der Schöpfung gekennzeichnet ist, sondern

³⁸ Einführung,

³⁹ Vgl. dazu auch: W. Kasper, *Kirche, Ort des Geistes*, Freiburg 1976; ders., *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg 2011.

⁴⁰ Einführung, 121.

⁴¹ Einführung, 144.

⁴² Einführung, 144, Fußn. 10. An anderen Stellen hat Kasper den Versuch unternommen, die Position Teilhards mit anderen, dazu im Widerspruch stehenden Positionen auf eine schwer nachvollziehbare Weise zu vermitteln Vgl. dazu etwa: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, S. 68 u. 155; ders., *Das Absolute in der Geschichte*, Ges. Schriften Bd. II, Freiburg 2010, S. 547.

durch deren ultimativen Abfall von Gott und die damit einhergehende ultimative Katastrophe der Menschheitsgeschichte. Es wurde schon häufig darauf hingewiesen, daß nicht erkennbar ist, wie die Eschatologie Teilhards mit der der Heiligen Schrift vereinbar sein sollte.

Und so scheint es mir denn auch nicht zu weit hergeholt, angesichts der von mir zuvor angeführten Belegstellen, den Verdacht zu äußern, daß das Grundproblem der Theologie Kaspers in deren Abhängigkeit von bestimmten Positionen der Philosophie des deutschen Idealismus besteht. Als Indiz für diese Einschätzung kann auch die Tatsache angeführt werden, daß Kasper sich selbst in die Tradition der Tübinger Schule einreihet, die bekanntlich den Versuch unternommen hat, das katholische Geistesleben auf dem Fundament des deutschen Idealismus neu errichten.

Die von Kasper angesprochene Pneumatologie, deren Funktion die Ekklesiologie bilden soll, hätte demnach einen Geist zum Gegenstand, der, wenn er – wie Kasper selber sagt – nicht mit der dritten göttlichen Person identisch ist, weitaus eher an den absoluten Geist Hegels gemahnt, der in einem geschichtlichen Prozeß, seine dialektischen Gegensätze in sich aufhebend zu sich selber kommt und sich so zu jenem Ganzen entwickelt, das das Wahre ist.

Kürzlich hat der italienische Historiker Roberto de Mattei in einem Artikel in *Il Foglio*⁴³ die These vertreten, die Position Kaspers leite sich her vom späten Schelling, der Gegenstand von Kaspers Habilitationsschrift war, die übrigens als anerkanntes Standardwerk der Schellingforschung zu gelten hat. Ich halte diese These für interessant und würde es für lohnend halten, ihr näher nachzugehen. Allerdings führt auch diese Spur wiederum zu Hegel zurück. Klassiker der Schellingforschung, wie etwa deren Altmeister Horst Fuhrmans, vertreten nämlich die Auffassung, daß Schelling mit dem Versuch gescheitert ist, in seiner Spätphilosophie die Geschichtsphilosophie Hegels von einer christlichen Position aus zu überwinden. Trotz seiner Einführung des »Systems der Freiheit« schlägt auch beim späten Schelling letztlich doch wieder die idealistische Sicht der Geschichte als eines kontinuierlichen, ja, letztlich notwendigen Prozesses durch.⁴⁴

Kaspers, gerade auch in jüngster Zeit wieder eingenommenen Positionen auf den Feldern der Moralthologie und der Sakramentenpastoral, auf die Abhängigkeit seiner Theologie von geschichtsphilosophischen Positionen maßgeblicher Vertreter des deutschen Idealismus zurückzuführen, scheint mir daher eine durchaus belastbare Hypothese zu sein. Lassen Sie mich diese Hypothese abschließen noch an einigen Einzelproblemen exemplifizieren, die allerdings – wie sich zeigen wird – eng miteinander zusammenhängen.

⁴³ R. de Mattei, Pasticcio Kasper. Le fondi filosofiche degli errori »bergogliani«. Per loro il christianismo è storia ma non giustizia, *Il Foglio* (online) 01.10.2014.

⁴⁴ Vgl. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 195; ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, in: *Kant-Studien* 48, 1956/57, S. 302–323; ders., Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie, in: A. M. Kocktanek (Hg.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München/Wien 1965, S. 9–47; ders., Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie, in: F. Kaulbach u. J. Ritter (Hg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 196–211.

Wenn Kasper behauptet, daß das Wahrheitsverständnis der Heiligen Schrift nicht mit dem der klassischen Philosophie deckungsgleich ist, dann ist daran richtig, daß der Begriff der Wahrheit – zumal im Neuen Testament – freilich mehr impliziert als die Übereinstimmung des Denkens bzw. einer Aussage mit der Wirklichkeit. Aber selbstverständlich impliziert er *auch* diese Übereinstimmung. Ja, die Übereinstimmung von Denken bzw. Aussage und Wirklichkeit bildet die einzig mögliche semantische Basis jeglichen Begriffs der Wahrheit, selbstverständlich auch des neutestamentlichen. Alle anderen Implikationen des neutestamentlichen Wahrheitsbegriffs werden überhaupt erst dann verständlich, wenn sie auf die *adaequatio rei et intellectus* bezogen werden. Die einzig mögliche alternative Deutung bestünde darin, die Schrift als einen Mythos zu deuten, der erzählt, »was niemals war, und immer ist«. ⁴⁵ Das Evangelium von Jesus Christus ist aber keine Mythos, sondern es meint exakt, was es sagt. Freilich muß das nicht jeder glauben.

Wenn Kasper ferner behauptet, daß sich Wahrheit grundsätzlich nie in *einem* Satz aussagen ließe, dann ist das einfach falsch. Denn der eine Satz »Es schneit« ist dann wahr, wenn es schneit (wie Alfred Tarski lapidar feststellt⁴⁶). Freilich kann niemals die *ganze* Wahrheit über einen Sachverhalt, und sei es auch einen so banalen Sachverhalt wie den Schneefall, in nur einem einzigen Satz ausgesagt werden, aber das hat auch noch nie jemand behauptet.

Und wenn Kasper darüber hinaus behauptet, daß die Unfehlbarkeit nicht tote und starre Sätzen, sondern lebendige geschichtliche Instanzen betreffe, so steht diese Behauptung, wenn wir die in ihr enthaltenen Adjektive streichen, schlicht im Widerspruch zur unfehlbaren Lehre der Kirche, wovon sich jeder durch die Konsultation des Denzinger oder des Ott leicht selbst überzeugen kann. Die Kirche lehrt nämlich sehr wohl die Unfehlbarkeit bestimmter Aussagen, also bestimmter Sätze.

Deshalb ist es auch falsch, wenn Kasper behauptet, die Kirche habe kein System abstrakter Wahrheiten oder eine allgemeine Weltanschauung zu vertreten, denn die Dogmatik ist – unter formaler Rücksicht – selbstverständlich ein kohärentes System abstrakter Wahrheiten. Das hat seinen schlichten Grund darin, daß die Dogmatik aus Aussagen in Form deskriptiver Sätze besteht und Sätze aus Begriffen aufgebaut sind, die es als generelle Termini bekanntlich an sich haben abstrakt zu sein. In dem Satz »Jesus ist der Christus«, in dem Kasper die gesamte christlich Botschaft zusammengefaßt sieht, wird von dem singulären Terminus »Jesus« der generelle und mithin abstrakte Terminus »Christus« prädiert. So funktioniert – wie jeder weiß – nun einmal die Sprache.

Wenn aber die dogmatische Lehre der Kirche unter formaler Rücksicht ein System deskriptiver Sätze ist, dann ist es auch falsch zu behaupten, daß die Antworten, die die Kirche jeweils zu geben hat, keine abstrakten Konklusionen aus vorausgegangenen Antworten sein können. Dann es lassen sich aus wahren Sätzen, unter korrekter Anwendung der Regeln der Logik, sehr wohl weiter wahre Sätze ableiten, die dann

⁴⁵ So die klassische Definition bei Sallust (De diis et mundo 4).

⁴⁶ A. Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: *Studia Philosophica Commentarii Societatis philosophicae*, Bd. I, Leopoldi [Lemberg] 1935/36, S. 268.

als Antworten auf je aktuelle Fragen dienen können. Eine Theologie, die sich dieser Möglichkeit begibt, hat die Vernunft aufgegeben.

Entschließt sich die Theologie hingegen dazu, die Vernunft nicht aufzugeben, sondern zur Anwendung zu bringen, so wird sie nicht umhinkönnen, ein System von Aussagen zu entwickeln, das den formalen Kriterien einer Weltanschauung genügt. Und selbstverständlich wird eine solche Weltanschauung – im Gegensatz zu Kaspers Auffassung – sehr wohl Gegenstand kirchlicher Verkündigung sein müssen, sofern die Kirche bereit ist, ihre missionarische Tätigkeit auf einen rationalen Diskurs zu gründen, statt auf Suggestion und Gruppendynamik.

Wenn Kasper darüber hinaus die These vertritt, daß es »bei den unfehlbaren Sätzen nicht um Sätze [geht], [...] die losgelöst von der Situation und ihrem Gebrauch gar keinen Irrtum beinhalten können«, dann stellt sich die Frage, was genau er damit meint. Also hören wir, womit er seine These begründet: »Dogmen unterliegen der Geschichtlichkeit alles menschlichen Sprechens und sind konkret wahr nur in Bezug auf den ihnen entsprechenden Kontext. Sie müssen deshalb immer wieder neu ausgelegt und in neue Situationen hinein übersetzt werde.«⁴⁷

Das ist entweder eine Banalität oder grundfalsch. Denn einerseits versteht es sich von selbst, daß Aussagen, die vor mehreren Jahrhunderten getroffen wurden, aus dem geistigen Kontext ihrer Entstehungszeit gedeutet werden und im ganz wörtlichen, gegebenenfalls aber auch im übertragenen Sinne »übersetzt« werden müssen. Dieser Übersetzungsvorgang ist aber nur deshalb möglich, weil der *umfassendste* Kontext und letzte Horizont dogmatischer Aussagen der menschlichen Vernunft ist, die zu der geforderten Übersetzungsleistung nur deshalb in der Lage ist, weil sie als solche gerade keinem historischen Wandel unterworfen ist, indem sie in der Teilhabe am ewigen Logos gründet.

Aber diese Banalität scheint Kasper nicht im Sinn zu haben, wenn er wenig später schreibt, daß die Glaubensgewißheit »von einem ängstlichen Festhalten an alten Formen und Formeln [...] befreit« werden muß »zu einem Tutorismus des Wagnisses (K. Rahner)«, weil »im gegenwärtigen Umbruch nicht Vorsicht, sondern das verantwortliche Wagnis das Sicherste« sei. Diese Ausführungen klingen alle sehr nach Heideggers »Entschlossenheit«, nehmen dann aber doch noch eine scheinbar fromme biblische Wendung: »Wenn Unfehlbarkeit in dieser Weise als Unfehlbarkeit der Hoffnung verstanden wird, dann ist das im besten Sinne des Wortes eine evangelische Wahrheit.«⁴⁸

In welchem Verhältnis aber steht die Wahrheit der Evangelien zur Wahrheit dogmatischer Aussagen? In einer Auseinandersetzung mit Hans Küng, im Jahre 1975, spricht Kasper von den »epochalen Umbrüche[n] im Verstehenshorizont« zwischen »der apostolischen und der nachapostolischen Tradition«, um dann fortzufahren: »Bei solcher Kontinuität in der Diskontinuität ist das Christudogma der alten und der mittelalterlichen Kirche selbstverständlich nicht die organische Weiterentwicklung der biblischen Christologie, sondern deren geschichtliche Vergegenwärtigung,

⁴⁷ Einführung, 148.

⁴⁸ Einführung, 151.

die ihrerseits modellhaft sein kann für die der Kirche heute gestellte Aufgabe der Übersetzung der christlichen Botschaft.«⁴⁹

Wenn aber die in der Tradition anzutreffenden Entfaltung der katholischen Lehre nicht eine organische Weiterentwicklung darstellt, dann besteht die Kontinuität der Entfaltung dieser Lehre nicht in der Kontinuität der unwandelbaren Geltung bestimmter semantischer Gehalte, sondern in der Kontinuität der Anwendung eines bestimmten exemplarischen Modells der Versprachlichung oder der Inkulturation, zum Zweck der Vergegenwärtigung von ..., ja, wovon eigentlich?

Das hier vorgestellte Kontinuitätsmodell braucht sich um eine die Zeit überdauernde Integrität semantischer Gehalte nämlich nicht zu kümmern, ja, es läßt die Möglichkeit einer derartigen Integrität unweigerlich als Illusion erscheinen. Weil unter diesen Umständen aber nicht mehr erkennbar ist, *was* eigentlich *Gegenstand* des christlichen Glaubens ist, hat die Kirche solches nie gelehrt. Denn: Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). Und weil der Mensch über eine Vernunft verfügt, die durch die Gnade erleuchtet werden kann, vermag er das zu erkennen und vermag die Kirche diese Glaubenserkenntnis zu lehren, kontinuierlich und unveränderlich.

Wenn Kasper indes behauptet: »Der Glaube besteht ja nicht nur in einem Fürwahrhalten von objektiven Heilsfakten«, dann ist darauf zu antworten, daß er aber *sehr wohl auch* in einem Fürwahrhalten solcher Fakten besteht, über die wir durch eine Tradition in Kenntnis gesetzt werden, die die semantische Integrität der deskriptiven Aussagen des apostolischen Glaubens bis auf den heutigen Tag gewahrt hat. Wäre dem nicht so, hätte der Glaube kein Fundament in der Wirklichkeit.

Weil all dies sich so verhält, ist die Kirche zwar immer unterwegs, aber nicht – wie Kasper meint – zu einer Wahrheit, die sie stets neu suchen muß, sondern zur immer tieferen *Erfassung* und umfänglicheren *Verwirklichung* einer Wahrheit, die sie bereits *gefunden* hat, nämlich in Christus. Und wenn Kasper behauptet, die Wahrheit sei ein Geschehen, so kommt dieser Behauptung nur dann ein verstehbarer Sinn zu, wenn man den Wahrheitsbegriff strukturell so konzipiert wie etwa Hegel. Allerdings stellen sich die Dinge bei Hegel etwas komplexer dar als bei Kasper, und darüber hinaus impliziert der Wahrheitsbegriff der Heiligen Schrift sicherlich nicht den Wahrheitsbegriff Hegels, im Unterschied zu dem der klassischen Philosophie, deren metaphysische Einsichten der Theologie schon seit ihren frühesten Anfängen als unverzichtbare Werkzeuge gedient haben.

Wenn Kasper nun konstatiert, daß es keine metaphysischen Ordnungsgefüge gibt, die man aus aller geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Konkretion herauslösen könne, so formuliert damit entweder eine Binsenweisheit, insofern zumindest für die Aristotelische Tradition immer klar war, daß metaphysischen Ordnungsgefüge stets nur ontologischen Bestand haben, wenn sie sich in der Physis, also in einer materiellen und mithin räumlich und zeitlich strukturierten Wirklichkeit manifes-

⁴⁹ W. Kasper, Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng, in: L. Scheffczyk (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg / Basel / Wien 1975, S. 179–183, hier 180.

tieren, und daß diese Manifestationen über die Zeit durchaus unterschiedlich ausfallen können.

Oder aber Kasper meint etwas ganz anderes nämlich dies: »Die Welt ist keine ewige Naturordnung, sondern Geschichtswelt.« Damit aber leugnet er den objektiven Bestand einer zeitübergreifenden Physis. Diese Position kann sich aber weder auf die klassische Philosophie noch auf Hegel noch Schelling berufen, sondern höchstens auf Postmoderne vom Schlage eines Jacques Derrida oder einer Judith Butler, die Derrida folgt. Dabei sollte eigentlich spätestens seit Heraklit und der mit ihm einsetzenden Logos-Spekulation klar sein, daß Veränderungsprozesse sich ausschließlich vor dem Hintergrund einer unwandelbaren Grundstruktur denken und erkennen lassen, die alle Prozessualität regelt, und die Heraklit eben Logos nennt.

Daher liegt Kasper auch falsch mit seiner Behauptung: »Nicht die Natur und nicht die Tiefe der menschlichen Seele, sondern die Geschichte ist die Dimension, in der wir als Christen Gott begegnen.«⁵⁰ Aufgrund der Logosförmigkeit der Schöpfung ist der menschliche Geist, der am göttlichen Logos Anteil hat, indes durchaus dazu in der Lage, an der Schöpfung deren göttlichen Schöpfer zu erkennen. So lehrt es unfehlbar das Erste Vatikanische Konzil. Erkenntnis aber ist die unabdingbare Basis jeder Begegnung, denn wen ich nicht erkenne, dem kann ich auch nicht begegnen. Und daß auch die Tiefen der menschlichen Seele ein privilegierter Ort der Begegnung mit Gott ist, das lehrt neben Augustinus die gesamte mystische Tradition der Kirche.

Schließlich gilt es abschließend noch folgendes zu bedenken: Der Bestand einer unwandelbaren Naturordnung, also einer gleichsam logisch geordneten Physis, und die Erkennbarkeit dieser Ordnung ist eine unabdingbare Voraussetzung der Möglichkeit von Naturwissenschaft, als Wissenschaft von der Physis. Der Bestand einer Physis im klassischen Sinne ist ferner eine unabdingbare Voraussetzung jeglicher Metaphysik welchen Zuschnitts auch immer, die als Metaphysik der Natur dann auch eine *normative* Bedeutung in Gestalt des Naturrechts erlangt. Eine naturrechtliche Fundierung der Sittlichkeit ist im Rahmen der in haltlose Spekulationen abgleitenden Theologie Kaspers aber nicht möglich. Hieraus erklären sich seine seltsamen Positionen auf dem Feld der Lehre von der Familie, der Sexualethik und Sakramentenpastoral. Und damit sind wir wieder auf jenem Feld angelangt, auf dem auch die Fragen nach Ehe und Familie und alle damit im Zusammenhang stehenden weiteren Fragen zu verhandeln sind.

Kommen wir also zum Schluß!

Die Theologie war für lange Zeit auf eine harte Philosophie gegründet, nämlich auf die Scholastik, die man als die analytische Philosophie des Mittelalter bezeichnen kann oder auch als einen auf höchstem Niveau durchrationalisierten Gebrauch des natürlichen Menschenverstandes. In der Moderne haben sich weite Teile der Theologie sodann von der Scholastik gelöst, ohne sich jedoch auf eine andere, moderne Variante einer harten Philosophie zu gründen, wie etwa den Neukantianismus, die Husserlsche Phänomenologie oder die analytische Philosophie (wie auch immer man

⁵⁰ Einführung, 138.

eine derartige neue Fundierung zu bewerten hätte). Statt dessen aber bedient man sich in der Theologie seit einiger Zeit eher weicher, eher literarisch-essayistischer Formen der Philosophie bzw. nimmt dort Anleihen auf, wie etwa bei Nietzsche, Heidegger, dem Existentialismus und neuerdings der Postmoderne und kompiliert diese mit Theoremen Kants und Hegels, die dann bisweilen in Thomas hineingelesen werden.

Die Sprache dieser Art von Theologie ist eine seltsame Sprache des Kompromisses. Logische kaum miteinander vereinbare Theoriestücke werden hier in die äußere Form einer vermeintlichen Dialektik gekleidet. Auf diese Weise entsteht eine argumentative Pendelbewegung, die es zahlreichen Theologen in den vergangenen Jahrzehnten ermöglichte, kritische Anfragen des Lehramtes immer wieder geschickt auszubalancieren. Die Sprache des Kompromisses ist aber die Sprache der Politik. Auf diese Weise ersetzt in der Theologie die Politik die Philosophie.

Das Ergebnis von allem dem ist ein seltsamer Sonderdiskurs, der außerhalb des kirchlichen Milieus nicht rezipiert wird, ganz anders als dies etwa bei den theologischen Traktaten des neunzehnten oder früherer Jahrhunderte der Fall war. Der theologische Diskurs der Gegenwart wird somit zum Milieu-Diskurs. Beim vermeintlichen Zugehen auf die Welt kommt daher die Botschaft der Theologie in der Welt nicht mehr an. Stattdessen gewinnen die Maßstäbe der Welt offenbar einen zunehmend Einfluß auf die Theologie.

Was aber bleibt – so müssen wir abschließend fragen – nach allem dem von der christlichen Botschaft noch übrig? Kasper benennt auf der vorletzten Seite seines hier zugrundegelegten Werkes als »Grundidee, [die] hinter allem bisher Gesagten stand«, die folgende: »Die Botschaft von Gottes Gottsein als Ermöglichungsgrund des Menschseins des Menschen. Sie ist die geheime Sehnsucht der Geschichte, Mitte der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und Inbegriff des Heilsauftrags der Kirche.«⁵¹

Kasper vertritt bereits relativ am Anfang seines hier zugrundegelegten Werkes ferner die Auffassung, daß die Frage nach Gott ganz vom Menschen und dessen Suche nach »Glück, Erfüllung und Sinn« her gestellt werden muß und von »seiner Suche nach der Menschlichkeit seines Menschseins«.⁵² Und wiederum auf der vorletzten Seite des gleichen Werkes lesen wir:

»Wer glaubt daß in Christus uns und allen Menschen Hoffnung erschlossen ist, und wer sich darauf einläßt, um sich in konkretem Einsatz zur Hoffnungsge-stalt für andere zu machen, der ist Christ. Er glaubt in fundamentaler Weise den ganzen Glauben, auch wenn er nicht alle Folgerungen sich zu eigen macht, die die Kirche im Laufe von fast zwei Jahrtausenden aus dieser Botschaft gezogen hat.«⁵³

Wenn das wirklich alles ist, dann haben wir allerdings ein ernstes Problem.

Geben wir also ganz am Ende noch einmal Walter Kasper das Wort:

⁵¹ Einführung, 168.

⁵² Einführung, 27.

⁵³ Einführung, 168.

»Ohne den Mut, man könnte schon fast sagen ohne die Verwegenheit zu endgültigen Entscheidungen und Aussagen würde sich der christliche Glaube selbst aufgeben. Genau hier liegt aber auch seine Stärke und Kraft. Er kann dem Menschen endgültigen Sinn verheißen und zusprechen. Eine Kirche, welche dazu nicht mehr die Kraft besitzt, würde es in hohem Maße verdienen, daß sich niemand mehr um ihre zum Geschwätz verkommene Verkündigung interessiert.«⁵⁴

Vortrag gehalten anlässlich des Besuchs von Raymond Kardinal Burke in Wien zur Präsentation des Buches »In der Wahrheit Christi bleiben«.

⁵⁴ Einführung, 148.

Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft

Ein Schreiben der Glaubenskongregation

The Cooperation of Man and Woman in Church and Society *A Letter of the Congregation for the Doctrine of Faith*

Von Josef Kreiml*, St. Pölten

Über die Würde der Frau und ihre Rechte und Pflichten in den verschiedenen Bereichen der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft ist – so die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Schreiben »über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt« (2004)¹ – in den letzten Jahren intensiv nachgedacht worden. Heute wird die Kirche, die besonders durch die Lehre Johannes Pauls II. zur Vertiefung dieses grundlegenden Themas beigetragen hat, jedoch von einigen Denkströmungen herausgefordert, deren Ideen »oft nicht mit den genuinen Zielsetzungen der Förderung der Frau übereinstimmen«.² Mit ihrem Dokument will die Kongregation für die Glaubenslehre Überlegungen über einige Voraussetzungen für ein rechtes Verständnis der aktiven Zusammenarbeit von Mann und Frau – unter Anerkennung ihrer Verschiedenheit – vorlegen. Diese Überlegungen sind inspiriert von den Lehraussagen der biblischen Anthropologie, die unerlässlich sind zur Wahrung der Identität der menschlichen Person.

1. Kritik einer schädlichen Ideologie: Die Anerkennung der Verschiedenheit von Mann und Frau

In den letzten Jahren haben sich in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage neue Tendenzen abgezeichnet. Eine erste Tendenz ist geprägt von der »Rivalität der

*Prof. Dr. habil. Josef Kreiml ist ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten, Email: j.kreiml@kirche.at.

¹Vgl. zum Folgenden: 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 (31. Mai 2004), (VApS, 166), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

²Ebd., Nr. 1. – Vgl. auch Sara Butler, Erlöste Beziehungen, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 36/05.09.2014, 11 f; Barbara Hallensleben, Nicht eine Theorie, sondern ein Lebensprogramm. Eine Theologie der Frau als Aufgabe theologischer Anthropologie, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 10/07.03.2014, 6; Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit. Mit einem Geleitwort von Robert Spaemann, Kisslegg 2012 und Edith Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, (ESGA, 13), Freiburg 4. Aufl. 2010.

Geschlechter«. Die Folge davon ist eine Verwirrung in der Anthropologie, die ihre unmittelbarste und unheilvollste Auswirkung in der Struktur der Familie hat. Im Sog dieser ersten Tendenz ergibt sich eine zweite: die Neigung, die Unterschiede der Geschlechter zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten. Bei dieser Einebnung wird die leibliche Verschiedenheit – Geschlecht genannt – »auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt, in höchstem Maße herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird«. ³ Die Verschleierung der Verschiedenheit bzw. Dualität der Geschlechter hat auf verschiedenen Ebenen gewaltige Auswirkungen zur Folge. Diese neue Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die »die Infragestellung der Familien, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern«. ⁴

Die unmittelbare Wurzel der genannten Tendenz findet sich im Kontext der Frauenfrage. Die genannte Tendenz ist letztlich begründet im Versuch, die menschliche Person von den eigenen biologischen Gegebenheiten zu befreien. ⁵ Gemäß dieser anthropologischen Perspektive hätte die menschliche Natur keine Merkmale an sich, die ihr in absoluter Weise auferlegt sind. In kritischer Auseinandersetzung mit dieser Denkströmung spricht die Kirche hingegen – vom Glauben erleuchtet – von der »aktiven Zusammenarbeit« von Mann und Frau bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit. ⁶

³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 2. – Vgl. auch Josef Kreiml, Die Rolle der Frau in der Kirche, Illertissen 2014; außerdem Désirée Heigl, Die Frau auf der Suche nach ihrer Identität. Moralthologische Überlegungen zur Würde und Berufung der Frau (unveröffentlichte, 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten eingereichte Masterarbeit, 122 Seiten). – Papst Franziskus (zit. nach: Guido Horst, Gleichwertig und doch verschieden, in: Die Tagespost Nr. 17/10.02.2015, 5) spricht sich – in einer Ansprache vom 7. Februar 2015 – im Hinblick auf das Verhältnis von Mann und Frau gegen das Modell »der reinen und einfachen, mechanisch angewandten Gleichstellung und der absoluten Gleichheit« aus; er befürwortet das Paradigma »der Gegenseitigkeit in der Gleichwertigkeit und in der Unterschiedlichkeit«.

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 2. – Vgl. auch Manfred Spieker, Ehe und Familie als Ressource der Gesellschaft, in: Arnd Uhle (Hg.), Zur Disposition gestellt? Der besondere Schutz von Ehe und Familie zwischen Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit, (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, 78), Berlin 2014, 11–35.

⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 3. – Verwiesen sei auch auf Johannes Paul II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, hg. von Norbert und Renate Martin, Kisslegg 2008 und Josef Spindelböck, »In Liebe und Verantwortung«. Kontext, Anliegen und Inhalt des Buches von Karol Wojtyła, in: Josef Kreiml u. a. (Hg.), Weg, Wahrheit, Leben. Im Dienst der Verkündigung. Festschrift für Bischof Klaus Küng, Regensburg 2010, 395–410. – Giovanni Maio (Auf der Suche nach Ganzheit. Spirituelle Begleitung in der Medizin zwischen Mode und Notwendigkeit, in: Erwin Möde [Hg.], Europa braucht Spiritualität, [QD, 263], Freiburg 2014, 150–163, hier 161), der Professor für Ethik und Geschichte der Medizin ist, warnt vor einem Diktat der Machbarkeit und plädiert für eine »Hinwendung zum Menschen als einer leibseelischen Ganzheit«.

⁶ Die Grundaussagen der biblischen Anthropologie, die in dem hier analysierten »Schreiben« der Glaubenskongregation (Nr. 5–12) enthalten sind, entsprechen weitgehend der Anthropologie von »*Mulieris dignitatem*« (vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »*Mulieris dignitatem*« über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres [15. August 1988], [VApS, 86], hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988).

2. Die Bedeutung der fraulichen Werte für die Gesellschaft

Zu den herausragenden Grundwerten, die mit dem konkreten Leben der Frau verbunden sind, zählt ihre »Fähigkeit für den anderen«. Auch wenn eine bestimmte Richtung des Feminismus Ansprüche der Frau »für sie selber« einfordert, ist doch die Tatsache festzuhalten, dass die Frau die »tiefgründige Intuition« bewahrt, »dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz«. ⁷ Diese Intuition ist insbesondere mit der physischen Fähigkeit der Frau verbunden, Leben zu schenken. Die gelebte oder potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft prägt die weibliche Persönlichkeit zutiefst. Diese Fähigkeit hilft der Frau, »sehr schnell Reife, Sinn für die Bedeutung des Lebens und die damit verbundene Verantwortung zu erlangen. Sie entfaltet in ihr den Sinn und die Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten, das sich den Abstraktionen entgegenstellt, die für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft oft tödlich sind«. ⁸ Die Frau besitzt auch in aussichtslosesten Situationen die »einzigartige Fähigkeit, in den Widerwärtigkeiten standzuhalten, in extremen Umständen das Leben noch möglich zu machen, einen festen Sinn für die Zukunft zu bewahren und durch Tränen an den Preis jedes Menschenlebens zu erinnern«. ⁹ Die Mutterschaft darf – so die Kongregation für die Glaubenslehre – nicht nur unter dem Aspekt der biologischen Fortpflanzung gesehen werden. In dieser Hinsicht kann es »schwerwiegende Übertreibungen« geben, die mit einer »gefährlichen Abwertung der Frau« verbunden sind.

Die christliche Berufung zur Jungfräulichkeit, die gegenüber den Ansprüchen vieler Gesellschaftssysteme eine »echte Herausforderung« darstellt, hat diesbezüglich größte Bedeutung. »Diese Berufung widerlegt radikal jeden Anspruch, die Frauen in ein bloß biologisches Schicksal einzuschließen.« ¹⁰ Die Jungfräulichkeit wird durch die leibliche Mutterschaft daran erinnert, dass zur christlichen Berufung immer die konkrete Selbsthingabe an den anderen gehört; und die leibliche Mutterschaft wird durch die Jungfräulichkeit an ihre »wesentlich geistliche Dimension« erinnert. Um einem anderen Menschen wirklich das Leben zu schenken, darf man sich nicht mit der physischen Zeugung begnügen. »Formen der vollen Verwirklichung der Mutterschaft« kann es auch dort geben, wo keine physische Zeugung erfolgt.

In dieser Perspektive wird die unersetzliche Rolle der Frau in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens verständlich, bei denen es um die menschlichen Beziehungen und die Sorge um den anderen geht. ¹¹ Dies beinhaltet v. a., dass die Frauen aktiv und auch fest in der Familie, der »anfänglichen und in gewissem Sinn ‚souveränen‘ Gesellschaft«, ¹² präsent sein sollen. Besonders in der Familie

⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 13.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Johannes Paul II. (Brief an die Frauen [29. Juni 1995], [VApS, 122], hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, Nr. 9 f) hat diesbezüglich vom »Genius der Frauen« gesprochen.

¹² Johannes Paul II., Brief an die Familien (2. Februar 1994), (VApS, 112), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, Nr. 17.

wird »das Antlitz eines Volkes geformt, hier eignen sich seine Glieder die grundlegenden Kenntnisse an. Sie lernen lieben, weil sie selber umsonst geliebt werden; sie lernen jede andere Person achten, weil sie selber geachtet werden; sie lernen das Antlitz Gottes kennen, weil sie dessen erste Offenbarung von einem Vater und einer Mutter erhalten, die ihnen ihre ganze Zuwendung schenken. Jedes Mal, wenn diese Grunderfahrungen fehlen, wird der ganzen Gesellschaft Gewalt angetan und bringt die Gesellschaft dann ihrerseits vielfältige Formen der Gewalt hervor.«¹³ Wenn von der unersetzlichen Rolle der Frau in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens die Rede ist, dann beinhaltet dies auch, dass die Frauen in der Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig und zu verantwortungsvollen Stellen Zugang haben sollen, die ihnen die Möglichkeit bieten, die Politik zu inspirieren¹⁴ und neue Lösungen für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme anzuregen.

Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten – Familie und Arbeit – »bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann«.¹⁵ Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren. Hierbei geht es nicht nur um rechtliche, wirtschaftliche und organisatorische Fragen, sondern »vor allem um eine Frage der Mentalität, der Kultur und der Achtung. Erforderlich ist eine gerechte Wertschätzung der Arbeit, welche die Frau in der Familie leistet.«¹⁶ Wäre die Wertschätzung der Familienarbeit in vollem

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 13. – Vgl. auch die Aussagen des achtfachen Familienvaters und ORF-Moderators Robert Ziegler (zit. nach: Bischof Klaus Küng, *Damit sie das Leben haben. Leben mit Gott – Ehe und Familie – Lebensschutz*, Regensburg 2014, 136, Anm. 4): »Wir sind reich beschenkt worden mit acht Kindern – derzeit fünf bis 21 Jahre alt. Und so erfahren wir alles gleichzeitig: das uneingeschränkte Vertrauen der Kleinen, die manchmal kritische Distanz der Halbwüchsigen, das Miteinander mit den schon erwachsenen Kindern. Ich bin froh, wenn sie mich und meine Frau anerkennen, was sie oft tun. Diese Anerkennung müssen sie gar nicht jeden Tag zeigen. Ich schaffe das ihnen gegenüber auch nicht immer. War wir in der Familie zu leben versuchen, wünsche ich mir für die ganze Gesellschaft: eine Wertschätzung für Väter und Mütter.« – Zum Thema »Hauskirche« vgl. K. Küng, *Häuser, die die Welt verändern*, in: ders., *Damit sie das Leben haben*, 103–118; außerdem K. Küng, *Die christliche Familie – eine Hoffnung Europas*, in: ebd., 119–127 und ders., *Vater sein. Die Rolle des Vaters in Erziehung und Familie*, in: ebd., 128–138; auch Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Weinheim 1963.

¹⁴ Die Politik ist – so Papst Paul VI. – »eine der höchsten Formen der Nächstenliebe« (zit. nach: *Zeit des Umbruchs – Umbruch der Zeiten. Interview mit Papst Franziskus in der römischen Tageszeitung »Il Messaggero«*, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 32/33 vom 08.08.2014, 11 f, hier 11).

¹⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 13.

¹⁶ Ebd. – Joyce Little (Die Entfaltung der Frau im Kontext der feministischen Debatte [1993], in: Gerhard Ludwig Müller, *Von »Inter Insigniores« bis »Ordinatio Sacerdotalis«*. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, Würzburg 2006, 175–178, hier 176) verweist auf folgende Aussage Johannes Pauls II.: »Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie« (»*Familiaris consortio*«, Nr. 86). Insofern stehen – so J. Little – die Frauen »in katholischer Sicht nicht am Rande, sondern gerade im Mittelpunkt der Wirklichkeit sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung« (Die Entfaltung der Frau, 177). Und sie fährt fort: »Die Entfaltung der Frau hängt mit der Festigkeit der Ehe, der Familie und der persönlichen Beziehungen zusammen. In einer Gesellschaft, in der diese Wirklichkeiten krank oder zerfallen sind, wie dies heute so klar in den westlichen Gesellschaften der Fall ist, kann es keine Entfaltung der Frau (und von niemand anderem) geben. Die Frauen sind daher berufen, das Wohl der Ehe, der Familie und der persönlichen Beziehungen in den Mittelpunkt ihres Lebens und ihrer Sorgen zu stellen« (ebd.).

Umfang gegeben, dann könnten die Frauen, die es wünschen, ihre ganze Zeit der häuslichen Arbeit widmen, ohne sozial gebrandmarkt und wirtschaftlich bestraft zu werden. Jene, die auch andere Tätigkeiten verrichten möchten, könnten dies in einem angepassten Arbeitsrhythmus tun, ohne vor die Alternative gestellt zu werden, ihr Familienleben aufzugeben oder einer ständigen Stresssituation ausgesetzt zu sein.¹⁷

Bei den erwähnten fraulichen Werten handelt es sich in erster Linie um menschliche Werte. Die menschliche Verfassung, des Mannes und der Frau, die als Abbild Gottes erschaffen wurden, ist »eine und unteilbar«. »Nur weil die Frauen spontaner mit den genannten Werten übereinstimmen, können sie ein Aufruf und ein bevorzugtes Zeichen für diese Werte sein.«¹⁸ Letztlich ist aber jeder Mensch dazu bestimmt, »für den anderen« da zu sein. Der Ausdruck »Fraulichkeit« beschreibt die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, für den anderen und dank des anderen zu leben. Die Förderung der Frau innerhalb der Gesellschaft muss als eine Vermenschlichung verstanden und gewollt werden; diese Vermenschlichung wird Wirklichkeit »durch die dank der Frauen neu entdeckten Werte«.¹⁹ Jedes Programm, das den Kampf der Geschlechter in den Mittelpunkt rückt, beruht – so die Kongregation für die Glaubenslehre – auf einer »Illusion« und ist gefährlich. Solche Programme laufen auf Situationen der Abkapselung und der Rivalität zwischen Männern und Frauen hinaus und fördern eine – von einem falschen Freiheitsverständnis genährte – Ichbezogenheit. Unbeschadet der Bemühungen zur Förderung der Rechte, die die Frauen in der Gesellschaft und in der Familie anstreben, verfolgen die von der Kongregation für die Glaubenslehre vorgetragenen Überlegungen das Ziel, eine Perspektive zu korrigieren, in der die Männer als »Feinde« betrachtet werden. »Die Beziehung zwischen Mann und Frau kann ihre gerechte Ordnung nicht in einer Art misstrauischer, defensiver Gegnerschaft finden. Es ist notwendig, dass diese Beziehungen im Frieden und im Glück der ungeteilten Liebe gelebt werden.«²⁰

Auf einer konkreteren Ebene müssen die sozialpolitischen Maßnahmen – bezüglich der Erziehung, der Familie, der Arbeit, dem Zugang zu Dienstleistungen, der Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben – einerseits jegliche ungerechte geschlechtliche Diskriminierung bekämpfen und andererseits die Bestrebungen und Bedürfnisse eines jeden wahrnehmen und erkennen. Die Verteidigung und die Förderung der gleichen Würde und der gemeinsamen persönlichen Werte müssen mit der sorgsamsten Anerkennung der gegenseitigen Verschiedenheit harmonisiert werden, wo dies von der Verwirklichung des eigenen Mann- oder Frauseins gefordert wird.

¹⁷ Johannes Paul II. hat betont, es gereiche einer Gesellschaft zur Ehre, »wenn sie es der Mutter ermöglicht, sich ohne Behinderung ihrer freien Entscheidung, ohne psychologische oder praktische Diskriminierung und ohne Benachteiligung gegenüber ihren Kolleginnen der ... Erziehung ihrer Kinder je nach den Bedürfnissen ihres Alters zu widmen« (Enzyklika »*Laborem exercens*« [14. September 1981], Nr. 19).

¹⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben (Anm. 1), Nr. 14.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

3. Das Geheimnis der Liebe Gottes: Die Bedeutung der fraulichen Werte für die Kirche

Im Hinblick auf die Kirche ist das Zeichen der Frau »zentral und fruchtbar«. Seit ihren Anfängen betrachtet sich die Kirche als Gemeinschaft,²¹ die von Christus gezeugt wurde und durch eine Beziehung der Liebe an ihn gebunden bleibt, deren »vorzüglichster Ausdruck« die hochzeitliche Erfahrung ist. Der wichtigste Auftrag der Kirche besteht darin, in der Gegenwart des in Jesus Christus offenbar gewordenen Mysteriums der Liebe Gottes zu bleiben, es zu betrachten und zu feiern. In dieser Hinsicht ist die Gottesmutter »der grundlegende Bezugspunkt« in der Kirche. Maria reicht der Kirche gleichsam den Spiegel, in dem sie ihre eigene Identität erkennen soll; in Maria sollen die Gläubigen aber auch die Einstellungen des Herzens, die Haltungen und die Taten, die Gott von ihnen erwartet, erkennen. Marias Dasein ist für die Kirche eine Einladung, ihre ganze Existenz im Hören und Aufnehmen des Wortes Gottes zu verankern. Von der Mutter des Herrn lernt die Kirche die Vertrautheit mit Christus. Maria, die das Kind von Bethlehem in ihren Händen getragen hat, lehrt, die unendliche Demut Gottes zu erkennen. Sie, die den gemarterten, vom Kreuz abgenommenen Leib ihres Sohnes in ihre Arme genommen hat, zeigt der Kirche, »wie sie sich aller Menschen annehmen soll, die ... durch Gewalt und Sünde entstellt sind. Von Maria lernt die Kirche die Bedeutung der Macht der Liebe«.²²

Auf Maria zu schauen und sie nachzuahmen, »bedeutet ... nicht, die Kirche einer Passivität preiszugeben, die von einer überwundenen Auffassung der Weiblichkeit inspiriert ist, und sie einer Verwundbarkeit aussetzen, die gefährlich ist in einer Welt, in der vor allem die Herrschaft und die Macht zählen.«²³ Der Weg Christi ist weder der Weg der Herrschaft (vgl. Phil 2,6) noch der Weg der Macht im weltlichen Sinn (vgl. Joh 18,36). Vom Sohn Gottes kann man lernen, dass diese »Passivität« in Wirklichkeit der Weg der Liebe ist, »dass sie eine königliche Macht darstellt, die jede Gewalt besiegt, dass sie ›Passion‹ ist, die die Welt von Sünde und Tod erlöst und die Menschheit neu schafft«.²⁴ Der Hinweis auf Maria und ihre Haltungen des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung verleiht der Kirche nicht eine Identität, die in einem »zufälligen Modell der Weiblichkeit« gründet, sondern stellt sie in die »Kontinuität mit der geistlichen Geschichte Israels«.²⁵ Durch Christus werden diese Haltungen zur Berufung eines jeden Getauften; sie machen einen wesentlichen Aspekt der Identität des christlichen Lebens aus. Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollen, »zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt«.²⁶ So erfüllen die Frauen eine überaus wichtige

²¹ Vgl. Christoph Kardinal Schönborn, *Die Kirche – Gemeinschaft und Geheimnis*, in: Josef Kreiml (Hg.), *Katechesen zum Credo*. Mit einem Geleitwort von Bischof Klaus Küng, Regensburg 2014, 131–144.

²² Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben* (Anm. 1), Nr. 15.

²³ Ebd., Nr. 16.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd.

Rolle im kirchlichen Leben. »Sie rufen allen Getauften diese Haltungen in Erinnerung und tragen auf einzigartige Weise dazu bei, das wahre Antlitz der Kirche, der Braut Christi und der Mutter der Gläubigen, zu offenbaren.«²⁷ Die Frauen sind berufen, »unersetzliche Vorbilder und Zeugen dafür zu sein, wie die Kirche als Braut mit Liebe auf die Liebe des Bräutigams antworten muss.«²⁸

Die Kirche weiß um die Macht der Sünde, die in den Einzelnen und in den Gesellschaftssystemen am Werk ist und manchmal dazu führen könnte, die Hoffnung auf das Gutsein von Mann und Frau zu verlieren. Aber aufgrund ihres Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn weiß sie noch mehr um die Kraft der Vergebung und der Hingabe – trotz aller Wunden und Ungerechtigkeiten. Der Friede und das Staunen, auf die die Kirche die Menschen mit Vertrauen hinweist, sind der Friede und das Staunen, die unsere Welt erleuchten mit der Offenbarung: »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,8.16).

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. – Vgl. auch: Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (21. September 1981), (Die deutschen Bischöfe, 31), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

Pastoraltheologie

Andreas Wollbold, Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten? 272 S., kart., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015, ISBN: 978-3-7917-2661-8, Euro 22,-.

In der vorliegenden Publikation setzt sich der Autor, der Professor für Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München ist, mit wichtigen Fragen im Zusammenhang von Ehe und Familie auseinander – wie sie auch von der Bischofssynode im Oktober 2015 behandelt werden. »Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.« Sind damit allen die Hände gebunden – dem Brautpaar, der kirchlichen Öffentlichkeit, den Amtsträgern, der Kirche insgesamt? Aus dem Mund von Bischöfen, Betroffenen und Seelsorgern sind unterschiedliche Aussagen zu hören. Welche Themen und Argumente stehen im Raum? Wollbold gibt Orientierung in einem Dickicht von Fragen. Am Ende entwickelt er eigene Vorschläge zur Erneuerung der Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen.

In der »Einleitung« des Buches (9–29) weist der Verfasser darauf hin, dass die Ehe heute eher als »Liebesbund« gesehen wird; von »Lebensbund« ist weniger die Rede. Nach kirchlichem Verständnis wird die Ehe zwischen Getauften zum Sakrament, d. h. zu einer »Wirklichkeit, die Gott selbst setzt – unwiderruflich« (10). Auch das Erkalten der Liebe, auch Scheitern und Ehebruch löschen das Sakrament nicht aus. Gewiss kann es unter bestimmten Umständen geraten oder geboten sein, das Zusammenleben zu unterbrechen oder auch endgültig zu beenden – etwa bei häuslicher Gewalt oder bei einer unwiderruflichen inneren Entfremdung. »Doch die äußere Entfernung zerreißt nicht das Band« (10). Aus verschiedenen Gründen sind in den letzten Jahrzehnten die Scheidungszahlen sprunghaft angestiegen. »Die Suche nach einer angemessenen Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen ist eine ernste und drängende Aufgabe« (11). Die geltende Lehre und Praxis der Kirche ist »der am besten begründete und einzig schlüssige Standpunkt« (11). Dieser Position wird oft Unbarmherzigkeit unterstellt. Treue zur Tradition schließt – so Wollbold – eine situationsgeme, hilfreiche und menschliche Pastoral nicht aus, sondern ein. Der Verfasser bezieht in seiner Untersuchung wichtige Ergebnisse der sog. Scheidungsforschung, außerdem familiensoziologische und -psychologische Forschungen mit ein. Wollbold hält die Alternative,

dass sich die Kirche entweder auf ihre Tradition zurückzieht und dabei die Menschen verliert oder sich um der Menschen willen von ihrer Tradition absetzt, für verfehlt. Das Zweite Vatikanum hat das *aggiornamento* vielmehr als »reicheres Schpfen aus der Tradition« verstanden. Der Verfasser verneint in seinem Buch einen Gegensatz zwischen der Treue zur kirchlichen Ehelehre und der pastoralen Sorge. »Problembewusstsein, Nähe zum Menschen, Eröffnung gangbarer Wege, das ist auch mit der Tradition der katholischen Kirche möglich« (29).

In seinem Kapitel »Klärung der Fragestellung« (30–36) zeigt Wollbold, dass die Diskussion um die Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen »hochgradig aufgeladen« ist. Sie verbindet sich mit vielen Interessen, Positionen und Anschauungen. Deshalb müssen zunächst mögliche Implikationen, Vorurteile, Sackgassen und falsche Vorgehensweisen in der Fragestellung benannt werden.

Im umfangreichen Kapitel »Was beinhaltet die kirchliche Tradition?« (37–213), dem Hauptteil des Buches, versucht der Verfasser Antworten aus den Bereichen Exegese, Kirchenväter, systematische Theologie, Orthodoxie, Moralthologie, Kirchenrecht und Pastoral zu geben: Im Kontext der Heiligen Schrift werden u. a. folgende Fragestellungen diskutiert: Sinn des Ehescheidungsverbotens Jesu; Zuwendung Jesu zu den Sündern; Wird das strenge Ehescheidungsverbot Jesu bei Matthäus und Paulus relativiert? In Bezug auf Kirchenväter und kirchliche Tradition stellen sich folgende Themen: Wie ist die altkirchliche Lehre und Praxis theologisch einzuordnen? Zeigt die vorniznische Kirche eine Haltung der Anerkennung von wiederverheirateten Geschiedenen? Haben verschiedene Konzilien wiederverheiratete Geschiedene zur Kommunion zugelassen? Zeigt sich im Osten bereits früh eine Toleranz der Wiederheirat nach Scheidung? Wollbold kommt zu dem Ergebnis, dass in der frühen Kirche der Widerspruch zur spätantiken Scheidungsgesellschaft »eindrucksvoll« ist. Unter dogmatischer Rücksicht stellen sich folgende Fragen: Wie verbindlich wurde die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe auf dem Konzil von Trient formuliert? Ist mit *Gaudium et spes* die klassische Ehetheologie überholt? Im Blick auf die orthodoxe Kirche ist zu fragen: Wie ist in ihr der Umgang mit Scheidung und Wiederheirat entstanden? Ist diese Regelung von der katholischen Kirche als berechtigte Auslegung des Evangeliums anerkannt? Die orthodoxe *oikonomia*-Regelung ist »Ausfluss einer engen und oft problematischen Staat-Kirche-Einheit« (251). Sie wirft schwerwiegende Fragen auf, inwieweit das Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe »nicht

in der Praxis aufgeweicht ist. Als Modell für die katholische Kirche kommt sie nicht in Frage« (251).

Im Kontext der Moraltheologie muss gefragt werden: Kann das Gewissensurteil des Einzelnen über den Status der neuen Verbindung und über den Empfang der Kommunion entscheiden? Ist die Forderung, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, eine unrealistische Zumutung? Hilft hier eine »Theologie des Scheiterns« weiter? Diesbezüglich verweist Wollbold auf die »Logik des Kreuzes«. Man muss »allem absagen, was zwar als leichtere Alternative erscheint, in Wirklichkeit aber gegen Gottes Willen steht« (159). Der Verfasser warnt in diesem Zusammenhang vor einer Verharmlosung der Sünde. In seinen kritischen Einwänden gegen eine »Theologie des Scheiterns« gibt er zu bedenken, dass man dabei Gefahr läuft, moralische Forderungen auszublenden. Manche moraltheologische Denkversuche zur Akzeptanz neuer Verbindungen »führen in Aporien. Letztlich gehen sie vom unausgesprochenen Apriori aus, dass Enthaltensamkeit in einer Beziehung im Blick auf das bestehende Eheband unzumutbar sei« (251). Sexualität und Freundschaft sind zwei Schichten des Miteinanderens von Mann und Frau, die nicht zusammenfallen. Kirchenrechtlich relevant sind u. a. folgende Themen: Ist jede Ehe zwischen Getauften sakramental oder kann es bei Getauften gültige nichtsakramentale Ehen geben? Sind wiederverheiratete Geschiedene in jedem Fall vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen? Unter pastoraltheologischer Rücksicht ist zu fragen: Berechtigen pastorale Gründe zu Einzelfallregelungen außerhalb der kirchlichen Ordnung? Leben die in einer zweiten Verbindung Stehenden nicht viele Werte, die der kirchlichen Anerkennung bedürfen? Ist die derzeitige Praxis der Kirche rigoristisch? Welche Wege der Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen gibt es?

Im dritten Kapitel (»Welche Wege kann die Kirche mit den Betroffenen gehen?«; 214–248) entwickelt Wollbold skizzenhafte Vorschläge, wie innerhalb der katholischen Tradition und ohne irgendeine einschneidende Änderung von Lehre oder Rechtsordnung »eine zeitgemäße, menschennahe Pastoral für die Betroffenen entwickelt werden kann« (29). Der Verfasser fordert im Hinblick auf die Ehevorbereitung und die Begleitung von Ehen eine Erneuerung der Seelsorge (längere Ehevorbereitung, Begleitung besonders in den ersten Ehejahren, Bildung von Ehepaargruppen und insbesondere Unterstützung nach Trennung und Scheidung, um Wunden zu heilen und zum Weg Jesu zurückzufinden). Die hohe Scheidungsanfälligkeit heutiger Ehen ist in einem hohen Maß soziokulturell bedingt. Insofern ist ein Ehecatechumenat mit mehreren Stufen dringlich. Zum Wesen des Sakramentes gehört der Glau-

be. Es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglauben dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt. Diese Frage hat schon Joseph Ratzinger gestellt.

In einem Ausblick (»Eine Brücke über die Seine«; 249–252) verweist Wollbold auf einen – inzwischen weitverbreiteten – Brauch: Liebespaare und Neuvermählte bringen an einer Brücke in der Nähe der Pariser Kathedrale Sicherheitsschlösser mit ihren Namen an. Solche neuen Riten verweisen auf die »Sehnsucht aller Menschen nach unwiderruflicher Treue«. Der Verfasser plädiert für den »Mut, andere Wege einzuschlagen als die üblichen«, und verlangt seitens der Kirche die Option für eine Seelsorge, die »Verständnis und Mitgefühl mit dem Mut zur Zumutung verbindet« (252). Dieser Weg der Ausrichtung auf den Willen Gottes hat angesichts der Gefährdung von Ehen noch einige unausgeschöpfte Möglichkeiten: die Anerkennung soziokultureller Gründe der Ehenichtigkeit, einen Ehecatechumenat mit einer »Feier des Wunsches nach dem Ehesakrament« sowie die Anerkennung von neuen Verbindungen, die Ehe als Freundschaft zu leben bereit sind.

Andreas Wollbold präsentiert mit seinem Buch, das ein ausführliches Literaturverzeichnis enthält, einen überaus wichtigen Diskussionsbeitrag zu den genannten Themen. Seine theologisch und pastoral höchst verantworteten Gesichtspunkte verdienen breite Beachtung. Dem Verfasser gelingt es, jegliche Einseitigkeit zu vermeiden und die Kraft des Evangeliums zum Leuchten zu bringen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Liturgik

Manfred Hauke (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie, Pustet: Regensburg 2014, 240 S., kart. ISBN- 978-3-7917-2623-6, € 29,95

Der Sammelband dokumentiert nun auch auf Deutsch die bereits 2009 erschienenen »Proceedings of the First Fota International Liturgy Conference (Cork 2008)«, wie Hg. in seinem Vorwort mit Verweis auf Papst Benedikts »reichhaltiges geistiges Erbe« festhält (17–19). Die von ihm initiierte »neue liturgische Bewegung« (so die englischen Hgg. Neil J. Roy und Janet E. Rutherford in ihrem Vorwort: 12–16) bietet, wie Kurt Kardinal Koch in seinem Geleitwort sagt, eine »wesentliche Hilfe, die wahren liturgietheologischen Anliegen« des Papstes aufzugreifen (7–11). Die Vorstellung des englischen Sammelbandes von Kardinal Raymond L. Burke auf der Dritten Internationalen Liturgischen Tagung in

Fota bietet zudem eine gute Einführung in den Band (227–237).

Der Papst selbst ist »leiturgos«, wie *Vincent Twomey* im Anschluss an eine Predigt Benedikts vom 29. Juni 2008 (20–23) herausstellt. *Jorge Maria Cardinal Mejia* verweist auf die Übersetzbarkeit der Hl. Schrift und die bleibende Übersetzungsarbeit im Blick auf »Liturgiam authenticam« (24–31). *Manfred Hauke* greift ausführlich ein Gedenkwort Ratzingers für Klaus Gamber auf und profiliert ihn als einen zwar zwiespältigen und widersprüchlichen, aber anregenden Mahner (32–79; problematische Ekklesiologie: 54–56, exemplarische Themen im liturgischen Werk: 61–74, Rezeption bei Ratzinger: 74–77). *Helen Hull Hitchcock* behandelt Benedikts Anliegen einer nicht restaurativen »Reform der Reform«, die in Kontinuität zu seinem Vorgänger Johannes Paul II. steht (80–98). *James Hitchcock* greift die Kritik an der bürokratischen Liturgieverwaltung durch Experten auf und diagnostiziert eine »liturgische Störung« durch die »Sünde Neo-Pelagianismus« (99–110, 109 – dabei scheint er allerdings die idealen Stärken der Liturgie gegen die faktischen Schwächen der Reform auszuspielen). Ähnliches weiß *Uwe Michael Lang* über die sakrale Kunst zu sagen, die nicht nur das Schöne als ontologische Kategorie und vor allem die paradoxe Schönheit Christi zu verlieren drohe, sondern auch – im Widerspruch zur Liturgiekonstitution Nr. 123 – einen internationalen Stil der »Moderne« sanktioniere (111–130). *Dennis McManus* erschließt die Subtexte der Übersetzungsdiskussion, die vom logischen Positivismus her zu lesen sind und sich, vermittelt durch den Liturgiewissenschaftler der Gregoriana, Herman A.P. Schmidt, als Theorie der dynamischen Äquivalenz

derart etabliert haben, dass der genuin theologische Ansatz von »Liturgiam authenticam« bei der Kirche als Braut Christi (und darum als synchrone Autorin und Leserin ihrer Texte immer »im vollen Besitz der gleichen Autorintention«!) kaum gewürdigt wird (Desiderat einer Theologie der liturgischen Sprache sowie eines entsprechenden Kommentars zu »Liturgiam authenticam«: 131–149). Einen materialreichen Überblick zu Ratzingers Liturgietheologie gibt *Joseph Murphy* (150–176), während *Alcuin Reid* die »liturgische Reform Papst Benedikts XVI.« nach seinem persönlichen Beispiel als Liturge (Altarkreuz, Kommunionsspendung, Gewänder) und Träger des Lehramtes (»Sacramentum caritatis« u. »Summorum pontificum«) darstellt (177–204). *Neil J. Roy* deutet den Canon Romanus als »Deësis in eucharologischer Form«, wenn er die Fürbittenreihen »Communicantes« und »Nobis quoque«, die den Einsetzungsbericht sowie Anamnese und Epiklese rahmen, auf das marianische Memento der hierarchischen Kirche bzw. das johanneische Memento der Toten deutet (interessante Verbindungen zur Ikonographie, Theologie und stadtrömischer Tradition, außerdem praktische Vorschläge, den häufig marginalisierten Ersten Kanon neu zu erschließen: 205–226). Insgesamt bietet der Sammelband nicht nur eine überaus lehrreiche Einführung in die Liturgietheologie Papst Benedikts/Joseph Ratzingers, sondern auch bemerkenswerte historische Untersuchungen (Hauke) und theologische Desiderate (Roy) sowie eine virtuose Projektskizze zur theologischen Theorie der Liturgiesprache (McManus). Eine äußerst anregende Lektüre, bei der sich weite Forschungsfelder auftun!

Peter Hofmann, Augsburg

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:

François Reckinger, Eichenfeldstr. 16a, 40764 Langenfeld, fr@f-reckinger.de

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald, stickel@utanet.at

Dr. Andrzej Kobyliński, Dozent für Philosophie mit Schwerpunkt Ethik,

Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität Warschau, ul. Dewajtis 5, PL-01-815 Warszawa, akobyliński@wp.pl

Prof. Dr. Thomas Heinrich Stark, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten, thomas.h.stark@gmx.de

Prof. Dr. Josef Kreiml, Philosophisch-Theologische Hochschule, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten, j.kreiml@kirche.at

B 51765

31. Jahrgang Heft 4/2015

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

Johannes Nebel: <i>Erlösung als Vollendung der übernatürlichen Ordnung</i>	241
Michael Sticklebroeck: <i>Das cerebrale Subjekt</i>	254
Osanna Rickmann: <i>Imago Trinitatis und Gleichgestaltung mit dem Sohn durch das Neue Gesetz</i>	275

BEITRÄGE UND BERICHTE

Josef Kreiml: <i>Mann und Frau – berufen zum Dienst am Leben</i>	296
--	-----

BUCHBESPRECHUNGEN

303

Theologie heute – Geistliches Leben – Kanonistik – Kirchengeschichte – Homiletik

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, 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
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.
www.fokth.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

Erlösung als Vollendung der übernatürlichen Ordnung

Zu einem Hauptaspekt der Soteriologie M. J. Scheebens

Redemption as Perfection of the Supernatural Order

On a Main Aspect of the Soteriology of M. J. Scheeben

Von Leo Scheffczyk (†)

(deutsche Erstpublikation hrsg. v. Johannes Nebel FSO, Bregenz)

Zusammenfassung / Abstract

An der Theologie Matthias Joseph Scheebens (1835–1888) stellt Leo Scheffczyk (1920–2005) heraus, dass die Schöpfung einer umfassenden übernatürlichen Ordnung inbegriffen ist, die durch die Erlösung vollendet wird. Die Erlösung erfolgt im Christusereignis und dient nicht nur der Überwindung der Sünde und des Bösen, sondern dem Gesamtziel der übernatürlichen Ordnung, nämlich der Verherrlichung Gottes. Charakteristisch für Scheeben ist, dass er auch seine Inkarnationstheologie diesem heilsgeschichtlichen Rahmen gänzlich einordnet. Die Menschwerdung ist somit das heilsgeschichtliche Grundfaktum der Erlösung; davon empfangen die Taten Christi, einschließlich des Kreuzesopfers, ihre Wirkung der Sühne und der darüber hinausgehenden vollkommenen Verherrlichung Gottes. Die Aktualität der Erlösungstheologie Scheebens liegt für Scheffczyk zum einen in der heilsgeschichtlich-universalen Dimension, worin das heute betonte Anliegen gesamtgesellschaftlicher Solidarität (gegen bloßen Individualismus) aufgenommen ist, sodann in der konsequenten Übernatürlichkeit, worin einer Verquickung zwischen Heilsgeschichte und Evolutionismus bzw. sozialer Aktion vorgebeugt wird, und schließlich in der durchgreifenden Theozentrik, in der die Gefahr einer anthropozentrischen Abzweckung theologischer Rede von vorneherein vermieden ist.

Leo Scheffczyk (1920–2005) shows that in the theology of Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) the creation is included in a supernatural order which is perfected by the redemption. The redemption succeeds in the Christ event; it serves not only to overcome sin and evil, but glorifies God, which is the goal of the supernatural order. It is typical for Scheeben that he includes also his theology of Incarnation into salvation history. The Incarnation is the basic fact of redemption in salvation history; the deeds of Christ, also the sacrifice of the Cross, receive their effect of expiation and the glorification of God from Incarnation. The present importance of Scheeben's theology of redemption, according to Scheffczyk, consists in the dimension of universal history of salvation, which accentuates human solidarity against mere individualism, and in the supernatural dimension, which avoids any confusion between salvation history and evolution or social action; Scheeben's approach is theocentric, which overcomes the danger of anthropocentrism.

Vorbemerkungen des Herausgebers

Die folgende Abhandlung verfasste Leo Scheffczyk 1987 für den damaligen Bischof von Augsburg, Dr. Joseph Stimpfle, der gebeten wurde, bei der Pontificia Academia di Teologia in Rom bei einer Feier anlässlich des 100. Todestages von Matthias Joseph Scheeben (25. 11. 1987) den Festvortrag zu halten. Bischof Stimpfle stellte Scheffczyk die genauere Thematik frei, so dass das konkrete Thema der Abhandlung von Scheffczyk gewählt wurde. Der Bischof übernahm den Entwurf Scheffczyks unverändert, ergänzte aber am Ende eine eigene Erwägung über die Aktualität der Erlösungslehre Scheebens. Alles zusammen wurde unter dem Namen Bischof Stimpfles – ohne Erwähnung Leo Scheffczyks – in italienischer Sprache publiziert.^{*} Die tatsächliche Urheberschaft geht aus dem Briefnachlass Kardinal Scheffczyks hervor, sowie aus dem ebenfalls im Nachlass erhaltenen ursprünglichen (deutschen) Manuskript und Typoskript.

Hiermit wird, aus Anlass des 10. Todestages Scheffczyks (8. 12. 2015), das deutsche Original in seiner ursprünglichen Gestalt (also ohne die Hinzufügung Bischof Stimpfles) erstmals publiziert. Weil Scheffczyk anhand der Theologie Scheebens Christus als »substantiales übernatürliches Haupt der Menschheit« herausstellt, könnte dies im Blick auf die Entwicklung von Scheffczyks eigener Theologie insofern bedeutsam erscheinen, als er – in sachlicher Nähe dazu – wenige Jahre nach Fertigstellung dieser Abhandlung das Erbsündengeheimnis christozentrisch deutete (was dann auch in die Schöpfungslehre seiner »Katholischen Dogmatik« Aufnahme fand).^{**}

Sämtliche Zitate und Fußnoten wurden durchgesehen; ergänzt wurden auch weitere Belege, deren Seitenzahlen Scheffczyk mit Bleistift ins Manuskript eingetragen hatte, die aber weder in das Typoskript noch in die Publikation übernommen wurden: Um dabei aber die Anmerkungszahlen der italienischen Publikation beibehalten zu können, tragen diese zusätzlichen Belege die Zahl der vorausgehenden Fußnote und werden davon mit einem hinzugefügten kleinen »a« unterschieden.^{***}

Die Soteriologie M. J. Scheebens darf nicht nur aus theologiegeschichtlichen, sondern auch aus aktuellen Gründen Interesse beanspruchen. Das theologiegeschicht-

* Vgl. Joseph Stimpfle, La redenzione come compimento dell'ordine soprannaturale. A proposito di un aspetto centrale della soteriologia di M. J. Scheeben, in: Matthias Joseph Scheeben. Teologo cattolico (Sondernummer der Zeitschrift »Divinitas« anlässlich des 100. Todestages Scheebens), Jg. 32/1 (Januar 1988), 21–36; ebenfalls in: Matthias Joseph Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista (Studi tomistici Bd. 33; hrsg. v. Pontificia Accademia di S. Tommaso), Libreria Editrice Vaticana 1988, 21–36.

** Vgl. L. Scheffczyk, Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde, in: W. Ernst – K. Feiereis (Hrsg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart (Festschrift 1992 aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40jährigen Bestehens des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt; Erfurter Theologische Studien Bd. 63), Leipzig 1992, 343–356; Ders., Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Katholische Dogmatik Bd. 3), Aachen 1997, 421–428.

*** In einem Fall – bedingt durch einen nachträglichen Einschub – sah Scheffczyk versehentlich für zwei Belege die gleiche Anmerkungszahl vor, was in der italienischen Publikation nicht korrigiert worden war, so dass für beide nur eine einzige Fußnote existierte. Auch in diesem Fall ist die zweite Belegstelle nun mit der Anmerkungs- und Fußnotennummer »27a« von der ersten unterschieden.

liche Interesse findet seinen Grund in der Eigenständigkeit und der Originalität dieses soteriologischen Entwurfes; das Zeitinteresse erwächst aus seiner traditionell-klassischen und doch schöpferisch neugestalteten Form. Ein Klassiker der Dogmatik hat so auch der Gegenwart etwas zu sagen, zumal sich in der Erlösungslehre heute manche Unsicherheiten bemerkbar machen. Seitdem R. Bultmann es als »primitive Mythologie« bezeichnete, »dass ein Mensch gewordenes Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt«,¹ sind die Auffassungen über das Erlösungsgeschehen schwankend geworden. Darauf weist neuestens auch die »Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ›Theologie der Befreiung« hin, wenn sie sagt: »Es ist klar, dass hier der Glaube an das fleischgewordene Wort, das für alle Menschen gestorben und auferstanden ist und das Gott ›zum Herrn und Christus gemacht hat« [vgl. *ApG* 2,36], gezeugnet wird.«² Fleischwerdung des Wortes und das Sterben am Kreuz sind aber gerade die Brennpunkte, um die das soteriologische Denken Scheebens kreist, wenn auch mit neuartiger synthetischer Kraft.

1. Die Leitlinien: Vollendung der Gnade und Verherrlichung Gottes

M. J. Scheeben ist vor allem als feinsinniger spekulativer Interpret der Mysterien des Glaubens und der übernatürlichen Wirklichkeit in die Theologiegeschichte eingegangen. Aus einer gewissen divinitorischen Einsicht in die göttliche Ökonomie, die er schon aus der Lebensfülle der Trinität erschließt, und in die höchste Würde der Gnade entwickelt er auch seine Erlösungslehre. Schon die Schöpfungsauffassung Scheebens zeigt einen starken Zug zur übernatürlichen Begnadung des gottebenbildlichen Menschen, wobei der Gnadenstand in seiner höchsten Bedeutung als Bund Gottes mit dem Menschen, ja als »mystische[s] Ehebandnis mit Gott«³ gewertet und bereits auch als Vorentwurf für die vollkommenste Einigung Gottes mit der Menschheit angesehen wird: das ist die Inkarnation.⁴ So findet sich schon in der Schöpfungslehre Scheebens der Satz, dass nur von der Idee der übernatürlichen Ordnung her »auch die Bedeutung der durch die Inkarnation bewirkten Restauration als einer Wiedererhebung der Kreatur ... in einen übernatürlichen Stand und einer Wiederherstellung und Vollendung eines himmlischen Reiches Gottes verstanden werden kann«.⁵

Damit ist zunächst die ursprüngliche Ordnung der Gnade als ein Erkenntniskriterium und als Verständnismittel für die Erlösung ausgegeben. Aber die Idee der übernatürlichen Ordnung trägt noch weiter und gewinnt eine noch höhere Bedeutung für

¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* Bd. 1 (Theologische Forschung Bd. 1), Hamburg/Bergstedt ⁵1967, 15–48, hier 20.

² Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über einige Aspekte der ›Theologie der Befreiung«* vom 6. 8. 1984, Nr. X/11 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 57 [hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984], 23).

³ M. J. Scheeben, *Schöpfungslehre – Sündenlehre* (Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. u. 4. Buch; Gesammelte Schriften Bd. 5; hrsg. v. W. Breuning u. Fr. Lakner), Freiburg ³1961, 464 (Randnr. 973).

⁴ Vgl. ebd., 478 (Randnr. 1007).

⁵ Ebd.

die Soteriologie. Da nämlich die begnadete Schöpfung der höchste Ausdruck der Herrlichkeit Gottes war, die Verherrlichung Gottes aber zugleich das erste und höchste Schöpfungsziel darstellt, war es überaus angemessen, dass der Schöpfer dieses Ziel durch die Sünde nicht schmälern und verdunkeln ließ, sondern es durch die Erlösung und durch die Aufrichtung einer noch höheren Ordnung bestätigte und so erst vollauf verwirklichte. Diese Grundidee schafft sich bezeichnenderweise schon in der Formulierung des soteriologischen Themas Ausdruck. Scheeben, der bezeichnenderweise die Erlösungslehre zweimal behandelte (erstmal in der komprimierten und noch mehr »mystischen« als systematischen Art in den »Mysterien des Christentums« vom Jahre 1865)⁶, versieht seine (in fünf Hauptstücke gegliederte) Soteriologie im »Handbuch der Dogmatik« mit dem Titel: »Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschengewordenen Sohn Gottes.«^{6a} Entsprechend beginnt das Lehrstück mit dem lapidaren Satz: »Dem allgemeinen Ruin, welchem die Menschheit durch die erste Sünde verfallen war, wollte Gott durch ein an sich ebenso allgemein wirksames Heilmittel entgegenzutreten, um die Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes zu befreien oder zu »erlösen« und die zerstörte übernatürliche Ordnung in neuer und vollkommenerer Form wiederherzustellen.«⁷

Wie konsequent der Autor diese seine Grundidee von der Erlösung als vollkommene Restitution der übernatürlichen Ordnung festhält, zeigt das Schlusskapitel seiner Soteriologie (im engeren Sinne), das die »in der Person und dem Werke Christi gegebene höhere Vollendung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit und der ganzen Schöpfung und die Stellung Christi im göttlichen Weltplan«⁸ behandelt. Hier gewinnt die Grundidee von der Vollendung der übernatürlichen Ordnung im Gottmenschen einen so starken Ausdruck, dass der Autor die im Hintergrund seiner Gesamtdarstellung latent vorhandene Frage förmlich stellen muss, ob nicht Christus (im skotistischen Sinn) eben zum Zwecke der höchstmöglichen Vervollkommnung der Gnadenordnung nicht auch unabhängig von der Sünde Mensch werden sollte, d.h. ob nicht die Prädestination Christi als eine absolute und von der Sünde wie von der Erlösung unabhängige zu denken sei, so dass auf diese Weise auch die Idee der übernatürlichen Vollendung am entschiedensten zum Ausdruck gelangte. Obgleich Scheeben sich der skotistischen Auffassung nicht förmlich anschließt, kommt er ihr doch nahe. Das geschieht in den »Mysterien« etwa mit der wiederholten Behauptung, dass sich das Werk Christi nicht auf die Versöhnung beschränken lässt, sondern »vielmehr überhaupt die Schließung eines unaussprechlich innigen Bundes zwischen Gott und der Menschheit«⁹ intendiert, sodass die Erlösung nur als darin eingeschlossenes

⁶ Vgl. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften Bd. 2; hrsg. v. J. Höfer), Freiburg 1941, 356–384.

^{6a} M. J. Scheeben, *Erlösungslehre – Erster Halbband* (Handbuch der katholischen Dogmatik Bd. 5; Gesammelte Schriften Bd. 6/1; hrsg. v. C. Feckes), Freiburg ²1954, 1 (Titel).

⁷ Ebd. (Randnr. 1).

⁸ M. J. Scheeben, *Erlösungslehre – Zweiter Halbband* (Handbuch der katholischen Dogmatik Bd. 5; Gesammelte Schriften Bd. 6/2; hrsg. v. C. Feckes), Freiburg ²1954, 214 (Titel).

⁹ Scheeben, *Mysterien* (wie Anm. 6), 366.

Moment gesehen ist. In der »Dogmatik« heißt es ähnlich, dass Christus nicht als »Mittel bloß für den Zweck der Erlösung« gekommen, sondern »für den Zweck der höheren Vollendung« von Gott gesandt worden sei.¹⁰

Scheeben schafft hier eine originelle Verbindung der beiden traditionellen thomistischen und skotistischen Grundeinstellungen, die die Realität des Heilstodes des Erlösers nicht schmälert, die aber doch in ausgezeichneter Weise die Grundintention des Autors bestätigt. Sie ist darauf gerichtet, die übernatürliche Ordnung der Gnade und ihre Vollendung als Ziel aller Wege Gottes mit den Menschen ins deutlichste Licht zu heben. Die Lösung des Problems besteht für Scheeben darin, dass die erstintendierte Vollendung der übernatürlichen Ordnung gerade in der konkreten Form der Menschwerdung intendiert war und erreicht wurde.

Diese Intention der höheren Wiederherstellung der Gnadenordnung durch einen nun im Menschgewordenen endgültigen, unverbrüchlichen Bund ist aber noch einem letzten, absoluten Ziel unterstellt, das sich mit innerer Notwendigkeit aus der trinitarischen Ableitung aller Offenbarungen Gottes ergibt: »Gott in seiner Kreatur die höchste Verherrlichung zu bieten«¹¹ oder: zu garantieren, »dass Gott darin verherrlicht wird«.¹² Die konsequente Ausrichtung der Erlösung (wie zuvor schon der Schöpfung) auf die Verherrlichung Gottes beweist die grundlegende Theozentrik des ganzen Konzeptes, in dem freilich die legitime Anthropozentrik eingeschlossen (aber nicht verselbständigt) ist; denn in dieser Verherrlichung ist »ein übernatürlich geheiligtes, seiner [Gottes] würdiges und an seiner Herrlichkeit teilnehmendes Volk«¹³ eingeschlossen.

2. Die Menschwerdung des Sohnes als Vollendungs- und Erlösungstat

Die von den Leitmotiven der vollendeten Begnadung und der Verherrlichung Gottes bestimmte Soteriologie Scheebens verweist den Glaubenden aber nicht auf ein fernes theoretisches Zukunftsziel, das sich in einer überirdischen Höhe am Ende der Geschichte einstellen würde. Beide diese auseinander hervorgehenden Ziele haben bereits ihre geschichtliche Verwirklichung erfahren in der Sendung des Sohnes in die Welt, konkret in der Menschwerdung. Sie selbst ist in sich bereits die Aufrichtung der vollendeten übernatürlichen Ordnung und das Faktum der höchstmöglichen Verherrlichung Gottes. Dafür spricht u.a. der Satz: »Die erhabenste Bestimmung des Gottmenschen ist aber die unendliche Verherrlichung Gottes, die er in sich selbst und in seinem mystischen Leib vollziehen soll«.¹⁴ Der Gottmensch selbst ist das bereits verwirklichte Concretissimum der erhöhten Gnadenordnung und der vollkommensten Verherrlichung Gottes.

¹⁰ Scheeben Erlösungslehre II (wie Anm. 8), 224 (Randnr. 1379).

¹¹ Scheeben, *Mysterien* (wie Anm. 6), 366.

¹² Scheeben, Erlösungslehre II (wie Anm. 8), 215 (Randnr. 1366).

¹³ Ebd., 215f. (Randnr. 1369).

¹⁴ Scheeben, *Mysterien* (wie Anm. 6), 356.

Dieser Ansatz bestimmt auch die Erlösungslehre Scheebens von Beginn an wie in ihrer ganzen Erstreckung. So ist es schon rein äußerlich charakteristisch, dass der Autor in der »Dogmatik« dem Wortlaut und der Bezeichnung nach keinen selbständigen Traktat der »Christologie« kennt, sondern (wie schon gesagt) über »Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus, oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschengewordenen Sohn Gottes« handelt. Obgleich dabei (wie die Überschrift des zweiten Hauptstückes zeigt) »die Person Christi in sich selbst, in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften« zur Darstellung gelangt, also eine vollständige, spekulativ äußerst durchgebildete Lehre von der »Konstitution Christi« dargeboten wird, ist doch diese Lehre vom Sein Jesu Christi gänzlich in das Werk der Erlösung einbezogen und auf das erlöserische Tun Christi an der Menschheit ausgerichtet, ja man darf sagen: dass die Existenz Christi die Erlösung und das noch höhere Ziel der Verherrlichung Gottes in sich bereits verwirklicht.

So wird dann auch gleich zu Beginn der Abhandlung die Menschwerdung des Sohnes in ihrer »hypothetischen Notwendigkeit« ausgewiesen; d.h. es wird ihre Notwendigkeit unter der Bedingung festgestellt und festgehalten, dass Gott gegenüber der Sünde ein in jeder Beziehung proportioniertes, vollkommenes, ja überfließendes Gegenmittel aufstellen wollte, das sowohl seiner Gerechtigkeit wie auch der vonseiten des Menschen zu fordernden Genugtuung entsprach.¹⁵ Einen solchen vollkommenen Loskauf von der Sünde konnte nur der gottmenschliche Erlöser vollbringen.

Aber Scheeben begnügt sich nicht mit einer allgemein gehaltenen Ausrichtung der »Christologie« auf die »Soteriologie«, sondern er bezieht in die umfänglichen Untersuchungen über die Konstitution Christi mit Bedacht schon jene Prinzipien und Elemente mit ein, die das Verhältnis des gottmenschlichen Erlösers zur gefallenen Menschheit wie zur Schöpfung insgesamt bestimmen und die das Übergreifen der Wirkung der Erlösung, d.h. der Erlösungsgnade, auf die ganze Menschheit verständlich machen. Gerade unter dem heutigen Problemaspekt betrachtet, ist es ja nicht ganz leicht zu verstehen, wie die Tat eines einzelnen die Sünde der Menschheit tilgen und der ganzen Menschheit Gnade vermitteln kann. Leicht findet sich hier die erkenntnismäßig nicht weiterführende Vorstellung von einer bloßen positiven Verordnung Gottes ein, aber auch – was noch negativer ist – der Verdacht auf das Nachwirken alter mythologischer Vorstellungen.

Diesen Missverständnissen baut Scheeben vor und erschließt damit auch schon positiv das Wirksamwerden der Tat Christi durch eine Reihe von Gedanken, welche die Vorrangstellung des Gottmenschen über die Schöpfung allein schon auf Grund seines Seins und seiner Konstitution zum Inhalt haben. Dazu gehört u.a. die Wahrheit von der »Herrschaft Christi über alle Dinge«.¹⁶ Danach nimmt Christus in seiner Menschheit, allerdings kraft des ungeschaffenen göttlich-personalen Prinzips, »an der höchsten Oberhoheit teil, welche Gott als dem Schöpfer aller Dinge über diese zusteht«.¹⁷ Dieses dominium des Gottmenschen kraft seines Ursprungs in der Men-

¹⁵ Vgl. Scheeben, Erlösungslehre I (wie Anm. 6a), 8–14.

¹⁶ Ebd., 401 (Titel).

¹⁷ Ebd., 402 (Randnr. 857).

schwerdung wird nachfolgend spezifiziert und Christus als »substantiales übernatürliches Haupt der Menschheit«¹⁸ gekennzeichnet. Dieses sein Hauptsein begründet zugleich den dieser Wahrheit korrespondierenden Sachverhalt, dass die ganze Menschheit einen Christus zugehörigen Organismus oder seinen Leib bildet und Christus so das Prinzip, der Ursprung und die Quelle des übernatürlichen Lebens der Menschheit wird.¹⁹

In weiterer Ableitung entwickelt Scheeben aus der gottmenschlichen Konstitution Christi den Gedanken von Christus als dem »substantiale[n] und geborene[n] übernatürliche[n] Mittler zwischen den Menschen ... und Gott«.²⁰ Die hypostatische Union macht ihn zum einzigartigen, wesenhaften und absoluten Mittler, dessen Macht und Einfluss sich unmittelbar auf alle Kreaturen auswirkt.^{20a} So sind im bloßen Dasein des Gottmenschen die Kräfte angelegt, welche die Wirksamkeit seines erlöserischen Tuns dem Glaubensverständnis erschließen.

Damit bestimmt die gottmenschliche Konstitution des Erlösers auch die Eigenart seiner Handlungen, die mit höchster sittlicher Freiheit,²¹ aber auch mit einzigartiger Kraft ausgestattet sind, aus der sich die unendliche impetratorische und meritorische Wirkung des Tuns Christi ergibt.²² Als der vollkommene Mittler und Repräsentant der Menschheit trat Christus mit seinem irdischen Tun gleichsam vor Gott hin,^{22a} verwandte sich für die Menschen, »interzedierte und intervenierte«²³ für sie, freilich in einer Interzession und Fürsprache, welche die Anerkennung der Bitte und damit ihre Erfüllung gleichsam schon in sich trug und garantierte. Das hat darin seinen Grund, dass diese Interzession in der Form einer wertvollen Leistung und damit eines Verdienstes erfolgte, dem Gott die Anerkennung nicht versagen konnte. Hier begründet Scheeben das Wirksamwerden des mittlerischen Tuns Christi mit präzisen Erörterungen über die Leistung Christi als Sühne und Genungtuung.^{23a} Zuletzt wird die Wirkung des Handelns Christi aber auf das diesem Handeln zukommende Verdienst zurückgeführt. »Eben diese verdienstliche Leistung ist die eigentliche heilsbegründende Tat Christi, die von Christus als dem Haupte der sündigen Menschheit gesetzt wird«.²⁴

Mit all diesen Gedanken nähert sich Scheeben der Anselmschen Satisfaktionslehre, die er freilich einer mechanischen und »krass ›juristischen««^{24a} Deutung zu entziehen sucht. Dies geschieht durch die Hervorhebung des sittlichen Charakters des

¹⁸ Ebd., 425 (Randnr. 908).

¹⁹ Vgl. ebd., 416f. (Randnr. 887).

²⁰ Ebd., 419 (Titel).

^{20a} Vgl. ebd., 421 (Randnr. 897).

²¹ Vgl. Scheeben, Erlösungslehre II (wie Anm. 8), 61ff. Auf die Besonderheit der Freiheitslehre Scheebens kann hier nur hingewiesen werden.

²² Vgl. ebd., 61 (Randnr. 1051).

^{22a} [Anm. d. Hrsg.: Der Beleg, den Scheffczyk nur handschriftlich in das Manuskript eingetragen hatte, wurde im Typoskript nicht aufgenommen und konnte auch nicht verifiziert werden. Das Gemeinte findet sich aber in der Tat bei Scheeben; vgl. z.B. loc. cit. 66 (Randnr. 1058); 72f. (Randnr. 1072f.); 76f. (Randnr. 1082).]

²³ Ebd., 164 (Randnr. 1258).

^{23a} Vgl. ebd., 166ff.

²⁴ Ebd., 165 (Randnr. 1259).

^{24a} Ebd., 169 (Randnr. 1266).

Tuns Christi, welches Ausdruck »eines verdemütigenden und selbstverleugnenden Gehorsams« in »Achtung und Liebe gegen Gott«²⁵ war. In dieser personal-ethischen Sicht, die im Gegensatz zur Unsittlichkeit der Sünde steht, wird der Ausgleich der Sünde verständlich, ohne dass eine sachhaft-mechanische Restitution zur Erklärung herangezogen werden müsste.

3. Das Kreuz als latreutisches Opfer

Die Einbeziehung der Christologie in die Soteriologie geschieht bei Scheeben in der Absicht, das Werk der Erlösung gänzlich aus dem Sein des Erlösers abzuleiten und darzutun, dass seine Früchte und Gnadenwirkungen sich innerlich notwendig aus der Konstitution Christi ergeben, im gottmenschlichen Sein des Erlösers mitgesetzt sind und eigentlich schon in diesem Sein bestehen. Die Menschwerdung selbst nimmt so den Charakter der grundlegenden Erlösungstat an; denn das Ziel der Erlösung ist nicht die bloße Tilgung der Sünde und der Ausgleich der Schuld, sondern die Aufrichtung einer höheren Ordnung der Gnade, als sie selbst im Paradiese vorhanden war.³⁴ Diese Ordnung aber dient wie alles göttliche Tun nach außen und wie jede göttliche Offenbarung, der Verherrlichung Gottes, insofern Gott »eine unendliche Verherrlichung seiner selbst erstrebt«.²⁷

Diese höchste Verherrlichung ist aber bereits im Gottmenschen in vollendeter Weise erreicht, insofern nämlich, »als der Gottmensch das Mittel ist, um die Gesamtheit der Menschen zu innigster Gemeinschaft mit Gott zu erheben«. Er ist »ein um seiner selbst willen liebenswürdiges Werk Gottes . . ., worin Gott sich unendlich mehr gefällt als in der ganzen übrigen Schöpfung«; denn in ihm findet »seine Wirksamkeit nach außen die einzige seiner unendlichen Herrlichkeit vollkommen entsprechende Offenbarung«. In ihm allein gewinnt die unendliche Majestät Gottes »eine ihr selbst adäquate Huldigung«.^{27a} So erscheint es nicht zufällig, dass Scheeben hier vom Gottmenschen als einem »Werk Gottes« spricht. Da dieses Werk der durch die Erlösung letztintendierten Verherrlichung Gottes und der Aufrichtung eines »neue[n] vollkommene[n] Reich[es]«²⁸ dient (in dem auch der Mensch seine Vollendung findet), die Verherrlichung also in der Konstitution des Gottmenschen erreicht ist, kann die Menschwerdung des Sohnes selbst schon als die fundamentale Erlösungstat angesehen werden.

Damit empfängt die Menschwerdung Christi und die Existenz des Erlösers selbst schon den Charakter eines erlöserischen Faktums, dem eigentlich alle Fakten des nachfolgenden Lebens des Erlösers hintangesetzt und untergeordnet sind. Dieser Umstand hat zu kritischen Einwänden geführt, in denen etwa gesagt wurde: »Mit kühnem Griff hat Scheeben die Menschwerdung zur eigentlich erlösenden Tatsache

²⁵ Ebd., 168 (Randnr. 1264).

²⁶ Vgl. Scheeben, Schöpfungslehre (wie Anm. 3), 1 (Randnr. 1); Erlösungslehre I (wie Anm. 6a), 1 (Randnr. 1).

²⁷ Scheeben, Erlösungslehre I (wie Anm. 6a), 17 (Randnr. 34).

^{27a} Ebd., 18 (Randnr. 35).

²⁸ Ebd.

gemacht«. ²⁹ Daraus wurde weiter gefolgert, dass Scheeben »das gottmenschliche Tun nicht ganz vor dem Anschein bewahrt« habe, »dass es eigentlich überflüssig sei«. ³⁰ Solche Kritik schießt zwar über das Ziel hinaus, weil der Autor andererseits auch darum weiß, dass »das ganze Leben, das ganze Dasein Christi ... wesentlich nach der Idee Gottes in seinen erhabenen Opferkult aufgenommen« ³¹ ist. Das Leben und seine Taten mit ihrem Opfercharakter gehören also in das Erlösungsgeschehen hinein, aber so, wie das Wirksamsein zum Sein gehört. Es ist nicht zu leugnen, dass Scheeben beim Erlöser Sein und Wirken in engster Verbindung stehen sieht, auch wenn er beides nicht gleichsetzt.

Das führt allerdings nicht, entgegen der Meinung mancher Kritiker, zu einer Entwertung oder zu einer Bedeutungsminderung der Taten Jesu Christi im Leben, Leiden und Sterben, sondern zu einer anderen Gewichtung und einer andersartigen inneren Zuordnung, nämlich zur Rückbindung an die Menschwerdung und an ihre Bestimmung zur Verherrlichung Gottes.

Dass die Gewichtung hier eine andere ist, kann auch schon an einem äußeren Sachverhalt erkannt werden, nämlich an den äußeren Ausmaßen der Lehre von der Person Christi und der von seinen Werken (Soteriologie im eigentlichen Sinn). Es ist daran zu erinnern, dass die Christologie in diesem Konzept zur Grundlage der Soteriologie genommen und mit soteriologischer Valenz ausgestattet ist. Dabei fällt auf, dass sie im fünften Buch der Dogmatik auf etwa 500 Seiten ausführlich entwickelt wird. Nimmt man die Lehre von den Ständen Christi, welche für Scheeben »zur vollen konkreten Darstellung der Person Christi« ³² gehört, dann gewinnt der christologische Teil noch bedeutend an Umfang. Dem schließen sich die spezifisch soteriologischen Ausführungen über das Werk des Erlösers ^{32a} wie ein Annex an. So ist der Eindruck nicht unbegründet, dass durch das über die Person und die Konstitution des Erlösers Gesagte sein Wirken schon vorausbestimmt und festgelegt ist, weshalb eine ausführliche Erörterung nicht mehr notwendig erscheint.

Indessen darf man aus dem Vergleich des quantitativen Umfangs nicht alles ableiten. Der sich hier möglicherweise einstellende Verdacht eines Desinteresses an den irdisch-geschichtlichen Taten des Erlösers ist nicht begründet. Es besteht für den Autor kein Zweifel daran, dass die Heilsvermittlung durch die irdische Tätigkeit Jesu Christi geleistet wurde. In dieser geschah die »wahre Verursachung des Heils«. ³³ Die irdische Tätigkeit Jesu bleibt als »heilsbegründende, erlösende und versöhnende Tat oder schlechthin als Erlösungstat« ³⁴ in ihrem Rang anerkannt. Sie kann diese Wirkung erzielen, weil in dem Gehorsam Christi gegenüber dem Vater Sühne und Verdienst zusammengeschlossen sind, was der für Scheeben charakteristische Begriff des »Sühneverdienstes« zum Ausdruck bringt.

²⁹ So A. Heuser, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik* von B. P. Zimmer bis M. Schmaus (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie Bd. 4), Essen 1963, 151.

³⁰ Ebd., 190f.

³¹ Scheeben, *Mysterien* (wie Anm. 6), 361.

³² Scheeben, *Erlösungslehre II* (wie Anm. 8), 108 (Randnr. 1130).

^{32a} Vgl. ebd., 156–226 (Randnr. 1240–1385).

³³ Ebd., 161 (Randnr. 1252).

³⁴ Ebd., 164 (Randnr. 1256).

Freilich muss der Autor aufgrund des zuvor erhobenen soteriologischen Charakters der Menschwerdung und ihres Verherrlichungseffektes allen aus diesem Ugrund kommenden Taten Christi ein Sühneverdienst zusprechen. Folgerichtig gehören »alle Leiden und Demütigungen« Christi »während seines ganzen irdischen Lebens ... mit zu seinem Sühneverdienst«. ³⁵ Darum kann der Kreuzestod »nach göttlicher Anordnung und der Intention Christi« nur die »äußere konkrete Vollendung« ^{35a} des Sühneverdienstes erbringen, das aus dem eigentümlichen Sühnopfer kommt. Entsprechend kann der Autor auch von vielen »Opferhandlungen« und von »zahllose[n] und höchst entsagungsreiche[n] Handlungen« Christi sprechen, die alle unendlichen Wert haben. Der Kreuzestod erscheint dann diesen nur additiv hinzugefügt, wie die Aussage erkennen lässt, dass Christus »durch zahllose ... Handlungen und durch Vergießung seines ganzen Blutes die Genugtuung vollzogen« ³⁶ habe. Dazu wäre zu sagen, dass bei aller Richtigkeit der Bewertung der anderen Handlungen Christi die besondere Qualität des Kreuzesopfers nicht betont erscheint.

Das tut Scheeben aber nicht aus Gründen einer Herabsetzung des Opfergedankens, sondern wiederum wegen seiner anderen Lozierung oder Einordnung in das Gefüge eines auf die Vollendung der Gnade und die Verherrlichung Gottes zielenden Weltplanes. So wird das Kreuzesopfer wiederum ganz eng an das Faktum und den Sinn der Menschwerdung angeschlossen. Dies geschieht vor allem dadurch, dass der Autor den Kreuzestod erstlich und wesentlich als latreutisches Opfer versteht, wohlwissend, dass die Hl. Schrift selbst nicht so verfährt und das Kreuzgeschehen vornehmlich als propitiatorisches Werk sieht. ³⁷ Für Scheeben ist das Kreuz wesentlich ein Opfer der Anbetung und des Dankes an den Vater, also zu seiner Verherrlichung bestimmt, wie schon die Menschwerdung. Anbetung und Dank werden aber formell für die in der Menschwerdung gelegene wunderbare Großtat Gottes abgestattet. Das geht etwa aus dem Satz hervor: »Wie er [Christus] schon durch sein Doppelwesen Gott und die Menschen in die innigste, unauflöbliche Verbindung bringt, so besiegelt er in seinem Opfer den geheimnisvollen Bund, den Gott mit der Menschheit schließen will: er sichert ... Gott den unendlichen Dank, welchen der Mensch für so große Liebe ihm schuldet, und vereinigt die von ihm erkaufte Menschheit mit sich zu einem ewigen Brandopfer, welches den höchsten Zweck der Schöpfung, die vollkommene Verherrlichung Gottes, im vollsten Maße verwirklicht.« ³⁸ Natürlich wird in diesem Lob- und Dankopfer auch die Schuld der Menschen gesühnt und die Versöhnung geleistet. Aber das Sühnemoment entsteht erst »in seiner Rückwirkung auf das menschliche Geschlecht«, ^{38a} sodass der propitiatorische Charakter des Opfers in Abhängigkeit vom latreutischen Charakter steht, weil grundsätzlich »die Bedeutung des Opfers Christi nicht auf die Versöhnung« ³⁹ eingeschränkt ist. Wie die Erlösung im ganzen

³⁵ Ebd., 170 (Randnr. 1267).

^{35a} Ebd.

³⁶ Ebd., 192.

³⁷ Scheeben, *Mysterien* (wie Anm. 6), 357.

³⁸ Ebd., 366.

^{38a} Ebd., 365.

³⁹ Ebd.

nur ein Moment an der für ein höheres Ziel bestimmten Menschwerdung ist, so ist auch das Sühnopfer nur ein Moment an der in der Menschwerdung zum Ausdruck gekommenen Verherrlichung Gottes.

Obgleich in der Soteriologie der »Dogmatik« der Sühnopfercharakter des Todes Christi stärker hervortritt, ist der Grundsatz vom Vorrang des latreutischen Opfers nicht aufgegeben; denn es heißt auch hier vom Priesteramt Christi weiter, dass es sich nicht auf »die bloße Befriedigung des Heilsbedürfnisses der Menschheit« beziehe, sondern auf das höhere Reich Gottes und den höheren Bund schlechthin.⁴⁰ So kann dann in den Schlussbetrachtungen der Erlösungslehre das Kreuzesopfer wiederum als »Form der höchsten Vollendung der Welt und der höchsten Offenbarung Gottes in der Welt«⁴¹ bezeichnet (werden).^{*} Das alles ist auf Grund des vorangehenden Gedankens schlüssig, dass diese höchste Vollendung seinshaft schon in der Menschwerdung des Logos eingeschlossen ist, woran sich wiederum die enge Verbindung von Sein und Tat Christi ergibt, aber auch die Dominanz des Seinsaspektes deutlich wird.

4. Die Bedeutung für die Gegenwart

Die hier vorgetragenen Gedanken wollten einen Grundzug der viel umfassenderen Soteriologie Scheebens herausarbeiten, ohne das weitergehende Problem zu erörtern, inwieweit er auch kritisch zu hinterfragen und seine Ausführung in allem gelungen sei. So wären z.B. die Fragen möglich, ob das propitiatorische Moment in dem Konzept nicht zu kurz komme und ob »die Erlösung« als »Vollendung«^{41a} nicht zu stark präsentisch gefasst und zu wenig eschatologisch ausgerichtet sei. Trotzdem ist nicht zu verkennen, dass der Grundgedanke Scheebens von der Erlösung als Vollendung der Offenbarung Gottes zu seiner höchsten Verherrlichung als solcher eine originelle Komposition der Elemente der Soteriologie darstellt, die im ganzen gelungen und legitim erscheint.

Scheeben kann sich diesbezüglich mit guter Begründung auf die Anakephalaiosis-Vorstellung von Eph 1,10 berufen und erklären, dass sein Konzept diesem heilsgeschichtlichen Gedanken von der Zusammenfassung der ganzen Schöpfung unter dem einen Haupt Christus folgt.⁴² Auf solcher Grundlage beruhend, muss das Konzept im ganzen als originell und legitim angesehen und auch als Maßstab heutiger Bemühungen anerkannt werden.

Seine Bedeutung für die Gegenwart lässt sich unter dreifachen Aspekt erheben: in Rücksicht auf die heilsgeschichtlich-universale Ausrichtung des Ganzen; ferner unter

⁴⁰ Scheeben, Erlösungslehre II (wie Anm. 8), 157 (Randnr. 1240).

⁴¹ Ebd., 226 (Randnr. 1384).

* [Anm. d. Hrsg.: Die Worte »bezeichnet werden« finden sich weder im Manuskript noch im Typoskript. Scheffczyk hat im Typoskript das Wort »bezeichnet« handschriftlich hinzugefügt, um den Satz zu vervollständigen. Wieweit die an dieser Stelle nicht leserliche Handschrift auch das Wort »werden« mit umfasst, ist schwer erkennbar.]

^{41a} Ebd., 156 (Titel).

⁴² Vgl. ebd., 220 (Randnr. 1373).

Berücksichtigung des übernatürlichen Charakters und schließlich im Hinblick auf den theozentrischen Grundzug. Damit steht das soteriologische Konzept Scheebens sowohl in positiver Beziehung zu heutigen Desideraten als auch in Abgrenzung zu manchen Gefahrenmomenten heutiger Soteriologie.

Der heilsgeschichtlich-universale Zug des Entwurfes lässt die Erlösung vermittels der gnadenmittlerischen Hauptesstellung Christi über allen Geschöpfen als ein allumfassendes Geschehen begreifen, welches die Geschichte der Menschheit voranbringt und sie ihrem Vollendungsziel entgegenhebt. Erlösung ist dann nicht mehr nur Abtragung der Schuld und Wiedererhebung der Menschheit auf die ursprüngliche Ebene, von der sie herabgesunken war. Sie ist vielmehr eine Steigerung über jeden bisher erreichten Zustand hinaus, sie ist selbst über die paradiesische Ordnung erhoben, wie eben die Menschwerdung Gottes über die mit der Schöpfung gesetzte Gottverbindung der Welt erhaben ist. Das Unterscheidungs- und Erhöhungsmoment ist wiederum in dem einzigartigen Geschehen der Menschwerdung Gottes gelegen. Insofern hier der Hochpunkt der Geschichte erreicht ist, tritt dieses Geschehen in Beziehung zur ganzen Schöpfung und gewinnt universalen Charakter. Deshalb ist auch die Ordnung der Engel und die der materiellen Welt von der Erlösung betroffen, obgleich man nicht sagen kann, dass sie erlöst wurden (weil sie nicht gesündigt haben). Aber die Engel erfuhren eine Vermehrung und Festigung ihrer Seligkeit,^{42a} die materielle Welt wurde definitiv und unwiderruflich zum Dienst am Geiste und zu ihrer Vergeistigung als ihrem letzten Ziel bestimmt.

Indem Christus in der Stellung des ewigen Hohenpriesters des Alls erscheint, der in seinen Bund mit dem Vater Welt und Menschheit einbezieht, wird in Sonderheit die Menschheit als organische Einheit gefasst, an der sich als Gemeinschaft und Ganzheit die Erlösung vollzieht. Erlösung wird damit der individuell-subjektiven Betrachtung allein entzogen und als ein an der Gemeinschaft der Menschheit sich vollziehendes Geschehen erkannt, das so auch in der Gemeinschaft der Kirche, dem konkreten Leibe Christi, weitergehen kann.

Dieser heilsgeschichtlich-universale Aspekt von der Höherführung der Gnadenordnung durch die Erlösung liegt dem heutigen Denken so nahe, dass er geradezu evolutionistisch interpretiert und so missverstanden werden könnte. Diesem Missverständnis wehrt die betont gnadenhaft-übernatürliche Ausrichtung dieser Erlösungslehre. Während der Evolutionismus an einer Konfundierung der Ordnungen von Natur und Übernatur krankt, ist hier immer deutlich, dass die Erhöhung und Verherrlichung ein Gnadengeschehen ist und dass es in ihm um die Vervollkommnung der übernatürlichen Ordnung geht, nicht aber um eine Verbesserung der irdisch-natürlichen Welt und ihrer Strukturen. Dies unterstreicht Scheeben noch dadurch, dass er mit Nachdruck die Wiederherstellung der Integritätsgaben an den Menschen ausschließt.⁴³ Der Grund dafür ist darin gelegen, dass die Erlösung in Bezug auf den Menschen formell die Tilgung der Sünde und die Erhebung zur Gotteskindschaft bewirkt. Damit berührt sich Scheeben mit der Stellungnahme des gegenwärtigen Lehr-

^{42a} Vgl. ebd. 213 (Randnr. 1362).

⁴³ Vgl. ebd., 197 (Randnr. 1327).

amtes, das in Auseinandersetzung mit einer säkularen Heilsvorstellung erklärt: »Der erste und grundlegende Sinn von Befreiung ... ist soteriologisch: Der Mensch ist befreit von der radikalen Versklavung durch das Böse und die Sünde.«⁴⁴ Das steht in eindeutigem Gegensatz zu der Meinung, dass die Erlösung durch Christus einen »doppelten Charakter« besitze, nämlich die Befreiung von Sünde und die »umfassende Befreiung der Unterdrückten«.⁴⁵ Tatsächlich hat Christus uns von den Nöten und Drangsalen der Schöpfung nicht befreit, wie die Erfahrung lehrt. Das darf aber nicht als Desinteresse an der natürlich-diesseitigen Befreiung gedeutet werden. Es geht hier vielmehr um die rechte Unterscheidung zwischen dem von Christus als Erlöser direkt Vollbrachten und den von den Christen im Dienst an der Erlösung zu ihrer intensiveren Applikation zu Leistenden. Zu letzterem gehört auch der Dienst an der irdischen Befreiung des Menschen, zu dem die Erlösten in Konsequenz der Erlösung gerufen sind.

Alle diese zeitnahen Folgerungen sind aber vom Aspekt der Theozentrik des Scheebenschen Entwurfes umschlossen. Von ihm her empfängt das ganze Konzept seine Ordnung und seine Dynamik, die vom trinitarischen Gott ausgeht und unter Einschluss des Menschen wieder zu Gott zurückmündet, d.h. zu seiner größeren Verherrlichung führt. Damit ist die heutige Zweideutigkeit, die in der anthropozentrischen Theologie den Menschen zum ersten Ziel des Welthandelns Gottes macht (»Gott will das Glück des Menschen und sonst nichts«), überwunden. In der überzogenen Anthropozentrik ist nicht bedacht, dass das Heil des Menschen nur gewährleistet ist, wenn er das von Gott Empfangene dem Dienst der Verherrlichung Gottes unterstellt, sodass er sein Glück gerade in der Verherrlichung Gottes findet, »in jenem ›Reiche Gottes und Vaters, worin Gott alles in allem ist« (1 Kor 15,28)«.⁴⁶

⁴⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (22. 3. 1986), Nr. 23 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 70 [hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz], Bonn 1986), 13.

⁴⁵ So H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg 1987, 51f. (als Quelle des darin Zitierten wird angegeben: L. Boff – Cl. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf 1986, 19).

⁴⁶ Scheeben (wie Anm. 8), 221 (Randnr. 1374).

Das cerebrale Subjekt

Anfragen an eine Neurophilosophie

The Cerebral Subject

Objections to a Neurophilosophy

Michael Stickelbroeck

Zusammenfassung / Abstract

Der Beitrag geht auf die Herausforderungen ein, die die Neurowissenschaften in ihrem philosophischen Anspruch an ein metaphysisches Verständnis vom Menschen als Person stellen. Nach einer Verortung der Neurowissenschaften in einer globalen »Therapiekultur« mit ihrem schwachen Subjekt werden einige fundamentale Reduktionismen herausgearbeitet, von denen die »Neurophilosophie« ausgeht, um ihnen anhand von philosophischen Argumenten zu begegnen. Ein reduktiver Naturalismus, der das bewusste Selbst als eine vom Gehirn erzeugte »user illusion« ansieht, bringt jede geistige Intentionalität zum Verschwinden. Unter der Voraussetzung, dass alle theoretischen Erklärungssysteme von neuronalen Prozessen im Gehirn generiert werden, ist aber der diskursiv-kognitive Anspruch der eigenen Aussagen nicht mehr zu halten: Als vollständig vom Gehirn produzierte Anschauungen bleiben sie in der neuronalen Realität der „Gehirnheit“ (brainhood) gefangen und entbehren einer entscheidenden Dimension: nämlich jener der vernünftigen Allgemeinheit, die nur aufgrund einer Intentionalität des Geistes eröffnet ist. Ohne eine solche tritt die Eigenart des Geistigen überhaupt nicht in den Blick.

The article deals with the challenge of the philosophical claim of neurosciences regarding a metaphysical understanding of man as a person. After contextualizing the neurosciences in a global »therapeutic culture« with their weak subject, some fundamental reductionisms, assumed by the »neurophilosophy«, are carved out, to rebut them on the basis of philosophical arguments. A reductive naturalism, which considers the conscious self as a »user illusion« generated by the brain, deletes any mental intentionality. Assuming that all theoretical explanation systems are generated by neural processes in the brain, the discursive-cognitive claim of their own statements though is no longer tenable: as ideas entirely produced by the brain they remain caught in the neural reality of the »brainhood« and are deprived of a crucial dimension: namely that of a rational communicability, which is only disclosed in respect to (on the strength of) an intentionality of the mind. Without such the characteristic nature of the mind cannot be seen at all.

1. Interpretationen der Neurowissenschaften im Visier der Kritik

a) Einleitung

Man kann seit einiger Zeit einen Boom der neurowissenschaftlichen Ansätze in zahlreichen Wissens- und Praxisfeldern konstatieren. Die Hirnforschung ist heute dabei, als Leitwissenschaft aufzutreten. Dabei wird das nach außen hin hervortretende

Selbstverständnis nicht in erster Linie von empirisch unumstrittenen Resultaten, sondern von Vorgaben, die den Gegenstand konstituieren, von Erklärungsmustern, Interpretationen und sinnstiftenden backstories generiert. Man kommt nicht umhin, einen »Verheißungscharakter« der Neurowissenschaften zu bemerken: Unter Verweis auf die zwar sehr fortschrittliche, aber noch nicht voll ausgereifte Technologie werden »bahnbrechende Resultate« stets für eine nicht mehr ganz so ferne Zukunft in Aussicht gestellt. Die dadurch in Bewegung gesetzten Deutungsroutinen der hermeneutischen Geisteswissenschaften führen zu der Erwartung, Messdaten und Hirnbilder könnten an die Stelle rivalisierender Erzählungen und Interpretationen treten, die zur Deutung der menschlichen Natur aufgeboten werden.¹

In der Tat verfehlt die Erzeugung von Bildern mit Hilfe neuer technologischer Möglichkeiten ihre Wirkung auf die Zeitgenossen nicht: Ihrer suggestiven Kraft kann sich kaum jemand entziehen. Und so präsentiert sich das medial erzeugte Bild der kognitiven Neurowissenschaft als zukunftsweisender technoscience, die objektive Messungen von geistigen Vorgängen erlaubt.²

Der gegenwärtige kulturelle Horizont, der zu einer starken Pathologisierung der eigenen Selbsteinschätzung verleitet, liefert einen idealen Resonanzboden für die Rezeption solcher Muster: »Die Scanbilder werden emotional aufgeladen und dienen als Anker von Narrativen der eigenen Identität.«³ In allen gesellschaftlichen Bereichen macht sich heute eine unaufhaltsame »Cerebralisierung« geltend.⁴

Diese Dynamik hat das Projekt einer »kritischen Neuro- und Kognitionswissenschaft« auf den Plan gerufen: Dem Berliner Philosophen Jan Slaby geht es als Initiator nicht nur darum, die problematischen strukturellen Entwicklungen aufzuzeigen, sondern er will die breiteren Horizonte freilegen, in welche die neurowissenschaftlichen Denkstile und Praxisformen eingebettet sind:

»Welche für ›selbstverständlich‹ gehaltenen Vorgaben gehen auf diesem Wege in die Gegenstandskonstitutionen, die Erklärungsmuster, die Interpretationen von Versuchsergebnissen, die sinnstiftenden backstories ein? Welches Verständnis des Menschen, des Lebens, der Gesellschaft, der Wissenschaft liegt dem neurowissenschaftlichen Gegenstandsverständnis zu Grunde; welche impliziten Zielvorgaben sind für die Forschung und ihre projektierten Anwendungen leitend?«⁵

¹ Vgl. J. Slaby, Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften, in: DZPh 59 (2011), 1–16, hier 12.

² Vgl. J. Slaby, Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft, in: A. Stephan / S. Walter (Hg.), Handbuch Kognitionswissenschaft, Stuttgart 2013, 523–528, hier 526.

³ Ebd.

⁴ Zu den Neuroökonomie gesellen sich Neuroästhetik, Neurotheologie und -philosophie und die so genannte »Neurocultures« als Hybriddisziplinen. Vgl. dazu F. Ortega / F. Vidal (Hg.), Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe, Berlin / New York 2010.

⁵ J. Slaby: Perspektiven, 12; vgl. ders. / S. Choudhury, Proposal for a Critical Neuroscience, in: Ders. / S. Choudhury, Critical Neuroscience. A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience, Oxford 2012, 29–52, hier 38: »In light of this, we argue that critical neuroscience must ask hard questions about conceptual and normative assumptions and strategic alliances, and work towards re-opening contestations and restaging alternative interpretations and evaluations«.

Es wurde – innerhalb dieses Projektes – auch ein Diskurs darüber angeregt, ob man nicht einen Ansatz verfolgen sollte, der die Organisation und die Funktionsprinzipien des Gehirns zunächst als solche empirisch erforscht, ohne die Ergebnisse sogleich in bereits vorliegende Theoriebestände und begriffliche Einteilungen einzufügen, damit man dem erst ansatzweise verstandenen Gehirn nicht von außen Systematisierungen aufzwingt.⁶

Der folgende Beitrag verfolgt die Intention, der in den Neurowissenschaften vorangetriebenen Dekonstruktion der Person oder der selbstbestimmten menschlichen Subjektivität mit philosophischen Argumenten zu begegnen, wie Robert Spaemann sie in seinem Buch »Personen« formuliert hat. Dazu gehe ich aber zuerst noch genauer auf die Hirnforschung ein, als deren kulturellen Kontext und Nährboden ich zunächst die Pathologisierung moderner Lebenswelten (»Therapiekultur«) und die weit verbreitete Vorstellung eines flachen Selbst ohne Substanz und Stabilität herausstellen möchte.

Sodann soll der harte Kern der sogenannten Neurophilosophie herausgearbeitet werden, indem sie innerhalb der in der philosophy of mind geführten Debatte verortet wird. Anhand eines ihrer repräsentablen Vertreter, Gerhard Roth, sollen einige Argumentationsfiguren herausgehoben werden, die zu einem reduktiven Naturalismus führen, der das Geistige zum Verschwinden bringt. In Abschnitt

f) komme ich auf die Konsequenzen zu sprechen, die sich für das Selbstverständnis des Menschen daraus ergeben: brainhood (Gehirnheit) mit ihrer Dekonstruktion des bewussten Selbst als vom Gehirn erzeugte user illusion.

Im zweiten Teil werden einige Überlegungen zum Phänomen menschlicher Geistigkeit und zur »Natur« seiner Personalität vorgestellt, die Robert Spaemann formuliert hat, und die unschwer auf das umformatierte Selbst der Neurowissenschaften appliziert werden können.

Der hohe gesellschaftliche Stellenwert der Hirnforschung und die daran geknüpften Erwartungen müssen vor dem Hintergrund einer die westliche Hemisphäre erfassenden Therapiekultur verstanden werden. Dann gewinnen sie eine gewisse Plausibilität.

b) Neurowissenschaft im Kontext der Therapiekultur – kultureller Hintergrund ihrer Erfolgsgeschichte

Dass jeder Mensch irgendein Defizit aufweist, wird durch die allgegenwärtige diskursive Formation eines Optimierungsschemas nicht mehr hingenommen; es drängt sich die Notwendigkeit einer Therapie auf. Das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt der Moderne wird in der Therapiekultur gleich in mehrfacher Weise geschwächt: Es wird von manifest gewordenen oder doch zumindest latent gebliebenen oder potentiellen Pathologien eingekreist – Risiken, Anfälligkeiten, genetischen Disponiertheiten und Anzeichen (»biomarker«), die ein immer defizitäres und das heißt dann: optimierungsbedürftiges Subjekt zurücklassen.

⁶ Vgl. J. Slaby: Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft, 525.

Auch der noch so Gesunde sieht sich in eine diätische, psychologische oder pharmako-technologische Therapiebedürftigkeit gedrängt. Damit gerät er aber zugleich in die Hände von Experten, in deren Kompetenzbereich die Durchführung entsprechender Therapien gelegen ist. Es wird ihm kaum noch zugetraut, konkrete Anforderungen und Probleme des täglichen Lebens eigenverantwortlich zu bewältigen. Diese werden in den Arbeitsbereich von Ärzten, Psychologen, Therapeuten überführt und harren einer Auflösung durch die Expertise.

Die Etablierung einer umfassenden Therapiekultur bildet den idealen Nährboden für den Aufstieg der Neurowissenschaften und eines neuen Expertentums der vitalen Angelegenheiten. Der Soziologe Frank Furedi hat zu dieser Entwicklung, in die sich auch die Neurowissenschaften prominent einreihen, einige interessante Beobachtungen gemacht. Darauf soll kurz eingegangen werden.

Die Therapie verspricht, Antworten auf die Frage des Individuums nach dem Sinn des Lebens zu geben. Dabei steht die Erfahrung des atomisierten Individuums im Zentrum; sie zielt darauf, der isolierten Entfremdung eine Bedeutung zu geben.⁷

Die Affirmation des therapeutischen Selbst bringt eine Distanzierung mit sich – nicht nur vom öffentlichen Leben, sondern auch von informellen Beziehungen der Privatsphäre.⁸ Familiäre Interaktion wird oftmals als Wurzel der Vergiftung und Verschmutzung seiner Gefühlswelt diagnostiziert. Dies hat ein neues Genre von Büchern und Filmen generiert, die eine gequälte Kindheit zum Thema haben. Dave Pelzers Bestseller »A Child Called it« und »The Lost Boy« fangen die morbide Faszination von vergifteten Beziehungen gut ein.⁹

Die Rolle, die der Therapeut im Prozess der Optimierung und Professionalisierung des Alltagslebens zu übernehmen hat, führt zur Degradierung der Eigenkompetenz des Individuums, das zu einem diminuierten Selbst wird: »Die Therapiekultur präsentiert sich selbst als Vorbote einer neuen Ära von individueller Auswahl, Autonomie, Selbstkenntnis und Selbstbewusstheit.«¹⁰

Eine genauere Untersuchung ihrer Ziele und Methoden ergibt allerdings eine weit aus weniger optimistische Wertung des Selbst und seiner eigenen Möglichkeiten. Denn schon die fundamentale Voraussetzung geht davon aus, dass das Individuum von Grund auf durch seine Verletzlichkeit definiert ist.

»Die Tatsache allein, dass die Verwirklichung des Selbst die Funktion einer Abhängigkeitsbeziehung zu Therapeuten ist, stellt die Qualität und Bedeutung der individuellen Autonomie in Frage.«¹¹

Professionelle Intervention beschneidet für den, der sich in das System begeben hat, den Akt der Selbstbestimmung. Die eigenen Handlungen verlieren den Charakter des Wählbaren; sie werden unvermeidlich und unabänderlich – außer, man begibt sich in die Hand von Experten. Auf diese Weise wird das individuelle Selbst konti-

⁷ Vgl. F. Furedi, *Therapieculture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London / New York 2004, 89.

⁸ Vgl. ebd., 74: »[...] the relationship that really counts is to the self itself.«

⁹ Vgl. ebd., 76.

¹⁰ Ebd., 106.

¹¹ Ebd., 107.

nuerlich depotenziert und eine äußerst schwache Version menschlicher Subjektivität erzeugt. Der Mensch soll mit einer »realistischeren« und »verletzlicheren« Version seines Selbst versöhnt werden, wie es heißt.

Eine hochdeterministische Perspektive der *conditio humana* bringt eine Überbewertung der charakterbildenden Rolle von Kindheit und Präkindheit mit sich. Man sieht sich in einer ähnlichen Situation wie in der griechischen Tragödie, wo Personen während ihres Lebens nur das vorgegebene *Fatum* realisieren. »Patienten« werden ermutigt, sich selbst nicht so sehr als selbstbestimmt Handelnde, sondern als Opfer ihres Familienlebens zu sehen. Dies geht mit einer Rekonzeptualisierung ihres erwachsenen Selbst einher, das von bestimmten Charakteristiken wie moralischer Handlungsfähigkeit, Reife und Verantwortlichkeit befreit ist.¹²

Man betont zwar zunächst Autonomie und Selbstbestimmung, doch gerade diese wird durch professionelle Intervention beschnitten. Dem Konzept des autonomen Selbst wird widersprochen, indem man die kulturellen Signale für die Unfähigkeit des Individuums, ohne Hilfe mit den eigenen Emotionen fertig zu werden, stark macht: »The self is presented as constantly subject to grave injury and illness.«¹³

Dadurch verliert sich der Sinn für das individuelle Selbst. Das Resultat ist eine distinguiert schwache Version von menschlicher Subjektivität – und dies, obwohl das Gegenteil immer wieder beteuert wird.¹⁴ Sie reflektiert und intensiviert die Desorganisation des Selbstseins und führt zu einer fragilen Identität.¹⁵ Damit einher geht eine Emotionalisierung der Erfahrung, die sich etwa ausdrückt in der Formel: »I am what my feelings are telling me.«¹⁶ Öffentliche Autoritäten bevölkern die private Lebenswelt; dies ist die Logik der Institutionalisierung von therapeutischer Politik. Die Auflösung von informellen familiären und privaten Beziehungen geht einher mit einer Präokkupation für das eigene Selbst. In einer therapeutischen Form hält der Individualismus dazu an, sich von Freunden, Familienmitgliedern und potentiell Vertrauten zu distanzieren. Die Atomisierung des Einzelnen setzt jedoch – so paradox dies klingt – eine anti-individualistische Dynamik frei. Trotz der individualistischen Orientierung führt therapeutische Intervention (*counselling*) oftmals zu einer Standardisierung von Personen und Verhaltensmustern statt zu einer selbstbestimmten Individualität. Letztlich generiert die Fixierung auf gesellschaftliche Anerkennung der eigenen Besonderheit neue Formen der Abhängigkeit – nicht gegenüber einer traditionellen Autorität, sondern gegenüber dem institutionellen Beschaffer solcher Anerkennung und letztlich gegenüber dem Therapeuten:

»The conviction that the individual requires ceaseless affirmation is underwritten by a concept of subjectivity, whose defining feature is vulnerability and dependence on professional or institutional affirmation.«¹⁷

¹² Vgl. ebd., 119.

¹³ Ebd., 107.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd., 143.

¹⁶ Ebd., 144.

¹⁷ Ebd., 173.

c) Resultate der Neurowissenschaften: Empirie und Deutung

Der Forschungsverband der Neuro- und Kognitionswissenschaften hat zu einer Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn geführt.¹⁸ Man spricht vom Verbund der sozialen, kognitiven und affektiven Neurowissenschaften (SCAN). Als Zielsetzung dieser Forschungsrichtung kann angegeben werden, die Funktionsweise und Bedingungen auch des mentalen Lebens des Menschen durch seine physischen Grundlagen erklären zu können. Dies muss für die Philosophie des Geistes eine hochbedeutende Herausforderung darstellen.

Nach Auskunft der Hirnforschung sind mentale Zustände wie Schmerz Wut, Freude, Streben, Erkenntnis usw. kein eigenständiger, von neuronalen Aktivitäten des Gehirns unabhängiger Bereich; vielmehr bestehen zwischen Phänomenen, die der mentalen (subjektiven) Innenperspektive zugänglich sind, und Gehirnzuständen beobachtbare Korrelationen und zwar so weitgehend, dass alle mentalen Zustände in physischen, d. h. neuronalen Zuständen realisiert (oder implementiert) sind.¹⁹

Die verschiedenen bildgebenden Verfahren erlauben es heute, neurologische Prozesse der Erregungsverarbeitung im Gehirn zu messen und mit psychologischen Zuständen und Reaktionen zu verknüpfen. Diese Prozesse können an einer einzigen Nervenzelle oder Synapse untersucht oder als die Aktivität großer Neuronenverbände direkt mithilfe der Elektroenzephalographie (EEG) oder Magnetenzephalographie (MEG) bzw. indirekt mithilfe der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) oder der funktionellen Kernspintomographie (fMRI) bestimmt werden. (Indirekt heißt hier über die Stoffwechselabhängigkeit dieser Aktivitäten.) Man kann damit die Aktivitätsmuster einzelner Nervenzellen oder ganzer Hirnareale nach Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a. M. 1997; G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001; ders., *Die neurobiologischen Grundlagen von Geist und Bewußtsein*, in: M. Pauen / G. Roth (Hg.), *Neurowissenschaft und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001, 155–209; O. Breitbach, *Hirn und Bewusstsein. Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften*, in: M. Pauen / G. Roth (Hg.), *Neurowissenschaften und Philosophie*, 11–58.

Darbietung bestimmter Reize untersuchen. Darüber hinaus ist es möglich, die zeitliche Parallelität von bestimmten Hirnprozessen und dem bewussten Erleben aufzuweisen. Z. B. lässt sich der Prozess der visuellen Gestalterkennung durch die Kombination von fMRI und MEG bis zu den primären visuellen Arealen zurückverfolgen.²⁰

¹⁸ Zur Einführung in die Neurobiologie und Neuropsychologie vgl. G.

Roth / W. Prinz: *Kopf-Arbeit. Gehirnfunktionen und kognitive Leistungen*, Heidelberg 1996 (bes. Teil III und IV); H. Meier / D. Ploog (Hg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, München 1997; G.

¹⁹ Vgl. P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind and Brain*; Cambridge, MA 1986, 352; G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, in: H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 171–186, hier 176–178.

²⁰ Vgl. G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 174ff.

Funktion und Bedeutung solcher Vorgänge für den Organismus sind damit nicht direkt erfassbar. Hier setzt die breit gefächerte Interpretation ein. Grundsatzfragen erheben sich dabei etwa zum Problem der mangelnden Replizierbarkeit von Studien mit funktioneller Magnetresonanztomographie²¹ und zu den individuellen Differenzen in den neuronalen Aktivierungsmustern bei identischen kognitiven Aufgaben.²² Die Schwierigkeit bei der Interpretation der messbaren Daten veranlasst Jan Slaby zu folgender Aussage:

»Ein genauerer Blick auf die SCAN-Disziplinen zeigt, dass es sich hier nicht um die schlichte Übernahme von einschlägigen, weitgehend über Zweifel erhabenen Forschungsergebnissen handeln kann. Die Human-Neurowissenschaften haben noch nicht das Stadium erreicht, in dem von belastbaren Resultaten die Rede sein kann. Das Feld arbeitet weitgehend ohne ein theoretisches Verständnis der Funktionsweise des Gehirns, die technischen Messinstrumente und Datenerhebungsmethoden auf dem heutigen Entwicklungsstand erlauben bestenfalls grobkörnige, niedrig auflösende Zugriffe auf ein neuronales Substrat, dessen Funktionsprinzipien weitgehend im Dunkeln liegen.«²³

Eine in den Neurowissenschaften vertretene These besagt: Typen von mentalen Zuständen sind mit Typen von Gehirnzuständen identisch.

Für einen Neurowissenschaftler stellen stark korrelierende Muster von Versuchspersonen in bildgebenden Verfahren, die sich bei bestimmten kognitiven Aufgaben ergeben, oftmals bereits ein Plausibilitätsargument für die Identität von mentalem und neuronalem Zustand dar. Jedoch ergeben die Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRI) dabei keine strenge Identität der Muster. Die philosophische Reflexion könnte sich – um die erwähnte These zu erhärten – klarerweise nur mit einem strengen Identitätsnachweis zufrieden geben, den die Empirie aber nicht liefert.²⁴

Unumstritten ist, dass die SCAN-Wissenschaften physische Zustände als notwendige Bedingung für mentale Zustände erweisen. Damit ist aber noch nichts darüber entschieden, ob sie denn auch hinreichende Bedingung für mentale Vorgänge sind, wovon der Physikalismus allerdings ausgeht. Für diesen sind bestimmte physikalistisch beschreibbare Zustände hinreichend (und notwendig) für bestimmte mentale Zustände. Danach sind diese also vollständig durch die ihnen zugrunde liegenden physischen Zustände bestimmt und besitzen über ihre physische Basis hinaus keine ontologische Realität, höchstens eine epistemische Eigenständigkeit.²⁵ Sie werden als von außen zu beobachtendes Verhalten von Probanden unter Einschluss von Daten aus deren aktueller Selbstbeobachtung bestimmt. Auf diese Weise findet das ich-bewusste Selbsterleben Eingang in die Verhaltensbeschreibung.

²¹ Vgl. C. M. Bennett / M. B. Miller, How Reliable are the Results from Functional Magnetic Resonance Imaging? in: *Annals of the New York Academy of Sciences* (Impact Factor: 4.38). 03/2010, 1191 (1): 133–155.

²² Vgl. S. Schleim, *Die Neurogesellschaft. Wie die Hirnforschung Recht und Moral herausfordert*, Hannover 2011, 172ff.

²³ J. Slaby, *Kritische Philosophie*, 2.

²⁴ Vgl. dazu F. Vidal / F. Ortega, Are there Neural Correlates of Depression?, in: J. Slaby / S. Choudhury, *Critical Neuroscience*, 345–366, hier 349–352.

²⁵ Vgl. T. Kläden, *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005, 314.

Für das Bestehen eines notwendigen Bedingungs Zusammenhangs zwischen Hirnprozessen und Verhalten lässt sich eine Reihe von Beispielen anführen: Festzustellen ist, dass sich im Broca-Areal Netzwerke befinden, die für das Bestehen von Syntax und Grammatik unabdingbar sind. Eine Verletzung im Bereich des Hippocampus führt dazu, dass ein Patient keine neuen Wissensinhalte mehr lernen kann. Eine Zerstörung der Amygdala führt zum Unvermögen des Patienten, furchterregende Geschehnisse zu erkennen usw.

Man kann die Tatsache, dass zwischen neurophysikalischen Veränderungen im Gehirn und mentalen Phänomenen (Bewusstseinszuständen) klar erkennbare Korrelationen bestehen, durch den Begriff der Supervenienz präzisieren: Dieser bringt zum Ausdruck, dass Veränderungen im Bereich des Mentalen (superveniente Ebene) nur dann auftreten können, wenn damit gleichzeitig Veränderungen auf der physischen (subveniente Ebene) verbunden sind. Daraus ist aber nicht der Umkehrschluss zu ziehen, dass Veränderungen auf der Ebene des Physischen immer bestimmte Vorgänge im Bereich des Bewusstseins implizieren.²⁶ Wenn Letzteres der Fall wäre, dann würden bestimmte Veränderungen neurophysikalischer Art alle mögliche Typen von Bewusstseinszuständen generieren, d. h. es bestünde eine einseitige kausale Relation zwischen Gehirn und Bewusstsein.

So kann demnach festgehalten werden: Die heutige Hirnforschung erweist physische Zustände als notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für mentale Zustände. Robert Spaemann hat dies in seinem Buch »Personen« als deutungsoffenes Faktum konstatiert: »Wir wissen heute, daß mentalen Zuständen bestimmte Zustände des menschlichen Gehirns entsprechen, das heißt, daß sie immer gleichzeitig auftreten.«²⁷

d) Das Verhältnis von mentalen und neurologischen Zuständen gemäß der analytischen philosophy of mind (vier mögliche Optionen)

In der analytischen Philosophie findet man vier rivalisierende Standpunkte zum Leib-Seele-Problem. Um die Position der Neurowissenschaften genauer einordnen zu können, seien diese hier angeführt:

- 1) Substanz-Dualismus (Interaktionismus)
- 2) Semantischer Physikalismus
- 3) Identitätstheorie
- 4) Funktionalismus

Der Substanz-Dualismus geht von zwei unabhängig voneinander bestehenden Entitäten, Geist und Körper, aus, die eine kausale Wechselwirkung aufeinander ausüben (Eccles und Popper). Der semantische Physikalismus hält mentale Phänomene in irgendeiner Form für rückführbar auf physische Phänomene. Er ist in

²⁶ Vgl. J. Kim, Art. »Supervenienz«, in: S. Guttenplan (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford u. a. 1994, 575–583, hier 576; J. A. Fodor, *A Modal Argument for Narrow Content*, in: *Journal of Philosophy* 88 (1991), 5–26.

²⁷ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996, 57.

den 1920er-Jahren im Umfeld des »Wiener Kreises« vertreten worden. Ihm zufolge lässt sich jedes mentale Prädikat durch Ausdrücke der physikalischen Sprache definieren.²⁸

Für die Identitätstheorie sind mentale Zustände mit Gehirnzuständen oder, allgemeiner gesagt, mit physischen Zuständen identisch. Mentale Ausdrücke müssen sich zwar nicht in physikalischer Sprache definieren lassen, doch dies impliziert nicht, dass mentale Zustände etwas anderes als neuronale Zustände sind. Die Preisgabe mentaler Prädikate stellt keine in Frage kommende Option dar. Die Identitätstheorie sah sich von Anfang an mit Einwänden konfrontiert, deren Zurückweisung ihr eine Präzisierung ihrer Position ermöglichte.

Ein Einwand hat den epistemischen Unterschied zwischen mentalen und physischen Zuständen ausgedrückt: Zu unseren eigenen mentalen Zuständen gibt es einen privilegierten Zugang, während Gehirnzustände öffentlich beobachtbar sind. Außerdem ist introspektives Wissen im Gegensatz zu Wissen über Gehirnzustände in einem gewissen Sinn unkorrigierbar. Schmerz z. B. weist eine unmittelbare phänomenale Qualität auf, die durch Introspektion festgelegt wird. Fragt man nach dem empirischen Aufweis der Identität, so zeigt sich, dass bereits die empirische Evidenz gegen die These von einer strikten Typen-Identität spricht, wonach Typen von mentalen Zuständen mit Typen von Gehirnzuständen identisch wären.

Der Funktionalismus behauptet: Mentale Zustände können relational bestimmt werden durch ihre funktionale bzw. kausale Rolle innerhalb eines Systems. Dabei geht er von der Möglichkeit der Reduktion mentaler auf physische Zustände aus. Er hätte zu zeigen, dass eine rein physikalische Explikation des bewussten Erlebens gelingen kann. Der Physikalismus, der hier einzureihen ist, spricht mentalen Zuständen die ontologische Eigenständigkeit ab. Für ihn sind mentale Zustände unter metaphysischer Perspektive physische Zustände. Insofern vertritt er einen reduktiven Ansatz, der ontologisch gesehen keine wirkliche Alternative zur Identitätstheorie darstellt.²⁹ An der Seite des Physikalismus steht der begriffliche Funktionalismus: Für ihn gibt es keine eigenständige Ebene funktionaler Zustände.

»Die Natur eines mentalen Zustands wird für DAVID LEWIS nicht schon durch die kausale Rolle, sondern erst durch die genauere Analyse als physischer, genauerhin: neuronaler Zustand bestimmt.« Mentale Zustände »sind kontingent identisch mit physischen bzw. Gehirnzuständen«.³⁰ Sie sind ihrer Natur nach nicht funktional und daher abhängig von ihrer Realisierung, obwohl sie durch die funktionalistische Methode identifiziert werden können.³¹ David Lewis stellt sich in die Tradition des australischen Materialismus, wie ihn Place, Smart und Armstrong vertreten haben (Typen-Identitätstheorie).

²⁸ Vgl. T. Kläden, *Mit Leib und Seele*, 209ff.

²⁹ Vgl. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996, 100.

³⁰ Vgl. Kläden, *Mit Leib und Seele*, 233.

³¹ Vgl. D. Lewis, *Mad Pain and Martian Pain*, in: ders., *Philosophical Papers*.

Vol. 1, New York, 122–132; vgl. ders., *Art. Reduction of Mind*, in: S. Guttenplan (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford Jahr 1999, 412–431.

**e) Der reduktive Physikalismus in den Neurowissenschaften
– exemplifiziert an Gerhard Roth**

Der Neurobiologe Gerhard Roth beschäftigt sich in seinen Arbeiten mit der Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein, neuronalen und mentalen Zuständen. Dabei geht es nicht nur um Empirie, sondern um die philosophische Durchdringung der von den SCAN-Disziplinen beigebrachten Befunde. Die Hirnforschung ist philosophisch vor allem deshalb relevant, weil sie die Subjekt-Philosophie kritisiert.

Roth unterscheidet eine Erste-Person-Perspektive (Eigenerfahrung des Subjekts) von der Außenansicht der Dritten Person, wobei aber ausgeschlossen wird, dass dies auf »wesensmäßig unterschiedene Entitäten ›Geist‹ und ›Gehirn‹ schließt lässt« (so wie es die dualistische Position will).³² Zu Recht wird die Annahme von zwei miteinander wechselwirkenden Entitäten (interaktiver Dualismus) abgelehnt, denn diese berücksichtigt nicht die Inkommensurabilität beider.

Die mit den bildgebenden Verfahren zu eruiierenden Daten deutet Roth so, »dass zwischen neuronalen und mentalen Prozessen keineswegs ›nur‹ eine strikte Parallelität herrscht, sondern dass dem bewussten Erleben notwendig und offenbar auch hinreichend unbewusste neuronale Geschehnisse vorausgehen«.³³

In seiner Deutung der vorhandenen Korrelationen geht Roth von einer kausal eindeutigen Induktion von Bewusstseinszuständen durch neurophysikalische Vorgänge aus, wodurch – wie er sagt – »der Erlebniszustand von Hirnprozessen vollständig bedingt ist«.³⁴

Obwohl zunächst explizit beteuert wird, dass die Identitätstheorie sowie der reduktive Physikalismus abzulehnen seien, wird dies bei der Bestimmung der Relationen von Gehirn und Geist nicht durchgehalten: Es wird eingeräumt, dass Bewusstseinszustände eine semantische Eigenständigkeit besitzen, d. h. die Erlebniszustände der Versuchsperson können nicht adäquat in eine neurophysische Sprache übersetzt werden. Roth gesteht zu, dass neuronale Prozesse nicht zur Selbsterfahrung mentaler Zustände gehören, so wie auch der Beobachter im Labor beim Studium neuronaler Prozesse keine mentalen Zustände erfährt³⁵:

»Unzulässig ist es zu sagen: ›Verliebtsein, grüne Gegenstände sehen oder etwas wollen ist nichts anderes als das Feuern der Neuronen‹, denn zum Verliebtsein [...] gehört unabdingbar ein bestimmtes subjektives Erleben.«³⁶

Trotzdem ist Roth der Überzeugung:

»Die und die Vorgänge im Gehirn der Versuchsperson führen verlässlich dazu, dass sie die und die Empfindungen hat.«³⁷

³² Vgl. Kläden, 29. Bezug?

³³ Vgl. ebd., 30.

³⁴ Vgl. ebd., 31.

³⁵ Vgl. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. ² 2000, Kap. 5; auch ders., *Worüber Hirnforscher reden dürfen und in welcher Weise*, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Hirn als Subjekt?*, 27–60, hier 31: »Ich gehe davon aus, dass der Erlebniszustand von Hirnprozessen vollständig bedingt ist. Ich muss aber nicht gleichzeitig im Stande sein, die mentalistische Beschreibung, in der von einem Erlebniszustand die Rede ist, in eine neurobiologische Beschreibung zu übersetzen.«

³⁶ Ebd., 35.

³⁷ Ebd., 36.

Als einzige Alternative neben dem reduktiven Materialismus, der alles Mentale eliminiert, sieht Roth den interaktiven Dualismus und den physikalistischen Monismus, der nur eine semantische Differenz zwischen beiden Ebenen zulässt.³⁸ Roth sieht folgende Sätze als durch die Hirnforschung als erwiesen an:

- a) Geistige Zustände sind von Hirnzuständen vollständig kausal bedingt.
- b) Hirnzustände gehen den geistigen Zuständen, mit denen sie korrelieren, oft zeitlich voraus.
- c) Die Beschreibung geistiger Zustände kann nicht vollständig in eine neurologische Beschreibung übersetzt werden.
- d) Aus Hirnzuständen allein sind geistige Zustände weder ableitbar noch prognostizierbar.
- e) Von geistigen Zuständen begleitete Hirnzustände haben andere Wirkungen als solche, die es nicht sind.
- f) Träger von geistigen Zuständen sind nicht Gehirne, sondern Personen.
- g) Entscheidungen für bestimmte Verhaltensweisen treffen Gehirne, nicht Personen.³⁹

Abgesehen davon, dass These a) das Postulat psycho-physischer Naturgesetze impliziert, verhalten sich a) und d) inkonsistent. Während c) bis f) verhindern wollen, dass das Geistige auf das Physische reduziert wird (eliminativer Materialismus), sprechen a) und g) für den Epiphänomenalismus des Geistes. Eine kausale Kraft geistiger Eigenschaften entbehrt für Roth jeder ontologischen Grundlage.

Nun hat Roth ja eingeräumt, dass eine nachprüfbare funktionale Korrelation zwischen Daten aus zwei Phänomenreihen noch nicht besagt, die eine könne durch die andere ersetzt werden. Dass die neuronale Seite dann als die – gegenüber den Verhaltensprädikaten – primäre behauptet wird, ergibt sich aus der Interpretation der Korrelate. Darin wird nämlich der erste Terminus als das explanans (das, wodurch man erklärt) des zweiten aufgefasst. Dieser bildet dann das explanandum (das, was erklärt werden soll).⁴⁰

Einer schwachen Lesart der Korrelationen zufolge gibt es eine relative Entsprechung in beiden Phänomenreihen, die man funktional interpretiert. Wenn Roth von einem »nichtreduktionistischen Physikalismus«⁴¹ spricht, vertritt er genau diese schwache Lesart, die es – entgegen einem Epiphänomenalismus, der nur eine einseitige Kausalität des Neuronalen kennt – erlaubt, von einer im weiten Sinn physikalischen Wechselwirkung zwischen beiden Seiten auszugehen.⁴²

»Es gilt allgemein, dass alle Zustände, die durch physikalische Zustände bestimmt werden, ihrerseits physikalische Zustände sind [...] Hirnprozesse sind zweifelsfrei physikalische Zustände, und entsprechend sind die mit ihnen unabtrennbar verbundenen mentalen Vorgänge ebenfalls physikalische Zustände [...] Die nichtreduktionistisch-physikalistische Auffassung des Mentalen geht zweifellos über eine Superve-

³⁸ Vgl. W. Detel, Forschungen über Hirn und Geist, in: H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 121–150, hier 130.

³⁹ Nach W. Detel, *Forschungen über Hirn und Geist*, 130f.

⁴⁰ Vgl. H.-P. Krüger, *Hirn als Subjekt?*, 73.

⁴¹ Vgl. G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 182.

⁴² Vgl. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 190–192.

nienz-Theorie hinaus, die N und M als eigenständige Entitäten betrachtet und nur fordert, dass es keinen Unterschied in M ohne einen Unterschied in N geben darf.«⁴³

Nun oszilliert Roth aber zwischen der hier vertretenen Anschauung und einer starken Lesart, wie sie vor allem auch populärwissenschaftlich in den allgemeinen Medien provokatorisch zum Tragen kommt. Hierin zeigt sich eine deutliche Primatsetzung der neuronalen Korrelate, die das Subjekt von Verhaltensvollzügen zu einer »virtuellen« Größe werden lässt. Das Gehirn mit seinen internen Strukturen und die zeitlich verteilten neuronalen Aktivitäten werden zum Subjekt der Verhaltenssteuerung. Das Verhalten gerät damit in die Rolle eines Epiphänomens:

»In seiner späten, selbstreflektierenden Form ist das Ich wesentlich von der Sprache und damit von der Gesellschaft bestimmt. Dieses Ich ist nicht der Steuer- mann, auch wenn es sich in charakteristischer Weise Wahrnehmungen, mentale Akte und Handlungen zuschreibt und die Existenz des Gehirns, seines Erzeugers, leugnet. Vielmehr ist es ein virtueller Akteur in einer von unserem Gehirn konstruierten Welt, die wir als unsere Erlebniswelt betrachten.«⁴⁴

Durch die entsprechende Deutungsperspektive gewinnt Roths Kritik an der Subjekt-Philosophie für ihn eine gewisse Plausibilität: Die »Wirklichkeit« von Erlebens- gefühlen wird aus der hirnpfysiologisch-neuronalen »Realität« generiert.⁴⁵ In seinem Buch »Fühlen, Denken, Handeln«⁴⁶ entwickelt Roth eine Argumentation, die auf einen kausalen Primat des limbischen Systems (bzw. corticaler Zentren) vor dem synchron auftretenden menschlichen Verhalten abhebt. Aus den Korrelaten wird ein Rückweg zu den phänomenologisch beschreibbaren Verhaltensprädikaten, die aus der (Selbst-) Beobachtung des Verhaltens gewonnen werden, eingeschlagen: »Bewußtsein und Einsicht können nur mit ›Zustimmung‹ des limbischen Systems gewonnen werden.«⁴⁷ Im Untertitel und im Verlauf des ganzen Buches avanciert das Gehirn schließlich zum Subjekt der Verhaltenssteuerung: »Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.« Und sein Buch aus dem Jahr 2003 trägt gleich den Titel: »Aus der Sicht des Gehirns.«⁴⁸

Aus der kausalen Primatsetzung, die das Gehirn zum Erzeuger der Erlebniswelt macht, resultiert dann ein uneingeschränkter Determinismus, der das freie Wollen wie überhaupt das Freiheitsgefühl als Illusion erscheinen lässt. Und so heißt es bei Roth schließlich: »Was aber letztlich getan wird, entscheidet das limbische Sys- tem.«⁴⁹

⁴³ G. Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen*, 182.

⁴⁴ G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 452.

⁴⁵ Vgl. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 13. Kap.

⁴⁶ Vgl. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt a. M. 2001, 453.

⁴⁷ Ebd., 452.

⁴⁸ G. Roth, *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003. Vgl. dazu die Kritik von H.-P. Krüger, *Das Gehirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung*, in: ders. (Hg.), *Hirn als Subjekt*, 61–98, hier 74: »Gewiss gehört es zur Aufgabe der Objektivierung argumentativer Geltungsansprüche, paradigmatisch und methodisch zu kontrollieren, was den erfahrungswissenschaftlichen Gegenständen (hier: Gehirnen) selbst im Unterschied zu der soziokulturellen Forschungspraktik der neurobiologischen Hirnforscher zukommt. Nur kann diese Aufgabe nicht dadurch gelöst werden, dass aus der Praktik auf den Gegenstand hermeneutisch vorprojiziert wird, statt seine methodenabhängige Gegebenheitsweise zu berücksichtigen.«

⁴⁹ Ebd., 453.

f) Konsequenzen: Gehirnheit (brainhood) und Determinismus

Sind wir unser Gehirn? Viele nehmen dies an, wenigstens in dem Maße, dass gesagt wird, das Gehirn sei das einzige Organ, das wir brauchen, um wir selbst zu sein. Unsere Präferenzen für bestimmte Ansichten wären das Resultat von neuronalen Mechanismen, die sich in SCAN-Bildern des Gehirns widerspiegeln; sogar unsere Religiosität beruhe auf der Aktivierung eines »God-spot« in der cerebralen Cortex.

»,Die Person ist identisch mit der Person P*, wenn und nur wenn P und P* ein und dasselbe funktionale Gehirn haben.« Diese Formel von Stéphane Ferrats *Le philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle* (1993) bringt eine Theorie über die Bedingungen von Personalität und personaler Identität auf den Begriff. Fernando Vidal drückt dies so aus: »To have the same brain is to be the same person; conversely, the brain is the only part of the body that we need, and that has to be ours, in order for each of us to be ourselves. The human being depicted here is a ›cerebral subject‹ characterized by the property of ›brainhood‹, i.e. the property or quality of being, rather than simply having, a brain.«⁵⁰

Der führende amerikanische Neurowissenschaftler Michael Gazzanga behauptet, dies alles würde eines klar erweisen: »Du bist dein Gehirn.«⁵¹ Man hat – aus der Perspektive einer kritische Neurowissenschaft – gefragt: Wie ist man dazu gekommen, solche Aussagen als natürlich und evident zu betrachten? Welche Konsequenzen impliziert dies für menschliche Individuen und für die Gesellschaft? Man könnte die Unabdingbarkeit von neuronalen Funktionen für bestimmte Bewusstseinszustände konditional formulieren. Dann wäre es etwas anderes, eine Identität zu behaupten und zu sagen: »Wir sind unser Gehirn«, oder zu sagen, dass wir unser Gehirn schlichtweg brauchen, um wir selbst zu sein.

Die starke Resonanz der Neurowissenschaften im öffentlichen Diskurs erklärt sich aus deren Zusammenspiel mit der Therapiekultur, hat sie doch im homo patiens die Hoffnung auf neue Heilungsmöglichkeiten erweckt oder ihn zur Selbsthilfe – auch unter Inanspruchnahme von Counselling – ermutigt.⁵²

»So the universe in which ›we are our brains‹ – in other words, in which we are ›cerebral subjects‹ – is a multiface reality, animated by conflicting interests, controversial opinions, media hype, inflated utopian and dystopian claims, public policy and economic stakes.«⁵³

⁵⁰ F. Vidal, *Person and Brain. A Historical Perspective from within the Christian Tradition. What is our Real Knowledge about the Human Being.* (Päpstliche Akademie der Wissenschaften, Scripta Varia 109, Vatikan 2007, <http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv109/sv109-vidal.pdf>, 2.

⁵¹ M. Gazzanga, *The Ethical Brain*, New York 2005, 31.

⁵² Vgl. F. Vidal, *Brainhood, Anthropological Figure of Modernity*, in: *History of Human Sciences* 22 (2009), 5–36, hier 10: »Inf lated claims and a revolutionary rhetoric have an obvious self-serving function, sustaining the cerebral subject ideology, and reinforcing the alliance between the norms and ideals of individualistic autonomy and self-reliance on the one hand, and on the other hand the prestige of the advanced technology supposed to demonstrate that we are our brains.«

⁵³ Vidal, http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/en/research/projects/DeptII_VidalFernando-BeingBrains vgl. ders., *The cerebral Subject and the Challenge of Neurodiversity*, in: *BioSocieties* (2009), 4,425–445, hier 426: »I believe the term ›cerebral subject‹ is an illustrative way to describe braincentered approaches to the human person and to understand the use of cerebral vocabulary within the neurodiversity movement.«

Francisco Ortega hat in verschiedenen Artikeln die Tendenz zur cerebralen Selbstdefinition von Personen kritisiert.⁵⁴ Er hegt den Verdacht, dass die Idee einer »Neurobiologisierung des Selbst«, wie sie in dem Terminus »neurochemisches Selbst« oder »Cerebralisierung des Selbst« zum Ausdruck kommt, nicht das Ergebnis, sondern eine Voraussetzung der Neurowissenschaften ist.⁵⁵ Was jemand glaubt, ersehnt und fühlt, wird – genauso wie das Verhalten – in cerebralen oder neurochemischen Begriffen ausgedrückt, und auch die sozialen und kulturellen Wirkungen des Innenlebens werden dem Gehirn zugeschrieben.⁵⁶

Das Aufkommen und die Akzeptanz der Neuro-Diversität-Bewegung sind ein Indikator für den gesellschaftlichen Einfluss des neuen Selbstverständnisses, das aus der neuronalen Definition des Ich resultiert. Ihre Anwältinnen reklamieren die Anerkennungswürdigkeit der Neurodiversität. Man geht dazu über, sich selbst – mit Hilfe von neuronalen/therapeutischen Kategorien, die zur Konstruktion der eigenen Identität herangezogen werden – also neurodivers zu definieren und kommt so zu dem, was Joseph Dumit »objective self-fashioning« genannt hat.⁵⁷ Gemeint ist eine diskursive Selbstgestaltung mittels aus der Wissenschaft übernommener und somit für »objektiv« erachteter Versatzstücke. Sie fungieren als Signatur der eigenen Besonderheit – als Marker von Individualität –, die damit demonstriert wird. Das cerebrale Subjekt (Ortega) setzt die Scanbilder des eigenen Gehirns als Marker von abgrenzender Individualität ein; sie fungieren auf dem Hintergrund einer »Neurodiversität als Signatur der eigenen Besonderheit (Autismus, Hyperaktivitätsstörung etc.). »Die Scanbilder werden emotional aufgeladen und dienen als Anker von Narrativen der eigenen Identität.«⁵⁸

Unter den Advokaten der Bewegung sind oftmals selbstreferentielle Stellungnahmen wie jene von Meyerding zu finden: Ihr Arbeitgeber und ihre Freunde, schreibt sie, »glauben, sie hätten mir vermittelt, was sie erwarten, dass ich tun soll, aber sie haben in einer Sprache geredet, die mein Gehirn nicht versteht.«⁵⁹ In dieser Aussage suggeriert schon allein die Semantik, dass Individuen Gehirne seien. Gehirne werden in ihrer Funktion personifiziert.

Auch das 2004 von elf führenden Neurowissenschaftlern publizierte »Manifest« über den gegenwärtigen Status und zukünftige Aufgaben und Erwartungen ist diesbezüglich sehr aufschlussreich: Auf der einen Seite wird die Überzeugung von der zukünftigen Zuhandenheit von bis dato nicht sehr verlässlichen (empirischen) Ergeb-

⁵⁴ F. Ortega, *The Cerebral Subject and the Challenge of Neurodiversity*, in: *BioSocieties* (2009), 4, 425 – 445; F. Ortega/F. Vidal, *Neurocultures: Glimpses into an expanding universe*, Frankfurt 2010. Zusammen mit Fernando Vidal arbeitet er z. Zt. an einem Buch mit dem Titel: *Being brains*.

⁵⁵ F. Ortega, *The cerebral Subject*, 426: »Thus, the idea of a »neurobiologization of selfhood«, expressed in the notion of »neurochemical self« (Rose, 2007) or the »cerebralization« of the self, largely represented by the notion of the »cerebral subject« (Ehrenberg, 2004; Ortega and Vidal, 2007; Vidal, 2009), may constitute an underlying presupposition of the »new brain sciences.«

⁵⁶ Vgl. D. Rees/S. Rose (Hg.), *Perils and Prospects*, Cambridge 2004.

⁵⁷ Vgl. J. Dumit, *Picturing Personhood*, Princeton 2004.

⁵⁸ J. Slaby, *Kritische Neuro- und Kognitionswissenschaft*, 526.

⁵⁹ Vgl. J. Meyerding (1998). *Thoughts on finding myself differently brained*.

URL (accessed July 2009): <http://mjane/zolaweb.com/diff.html>; zitiert bei

F. Ortega: *BioSocieties* (2009), 4, 425 – 445, hier 437.

nissen als »Einsicht der modernen Neurowissenschaften« zelebriert, z. B. dass alle psychologischen Phänomene im Prinzip durch neurochemische Prozesse erklärt werden können oder dass Geist und Bewusstsein im Laufe der Evolution emergiert seien.

Auf der anderen Seite wird das neuronale Netzwerk zwischen der Ebene von Molekülen und einzelnen Zellen und der Ebene von großen Hirnregionen, die mittlere Hirnebene also, als die große Lakune des neurowissenschaftlichen Wissens betrachtet, aus dem eine einheitliche Gehirntheorie (ähnlich wie in der Physik die Quantenmechanik) herausgedreht werden soll. Von einer solchen Theorie wird erwartet, dass sie die »harten« Fragen nach dem Erwerb von Wissen, Bewusstsein und Selbsterfahrung wird beantworten können, »weil in diesem zukünftigen Moment das Gehirn fähig sein wird, sich selbst zu verstehen«. ⁶⁰ Obwohl man nicht mit einem Triumph des »neuronalen Reduktionismus« rechnet, vollzieht man doch durch die Personifizierung von Gehirnfunktionen eine doppelte Reduktion von Personen auf Gehirne und von sozialem und psychologischem Wissen auf neurowissenschaftliche Information.

So führen die in der Öffentlichkeit popularisierten Thesen von Roth u. a. zu Umformatierungen im Verständnis von Subjektivität und Personalität. Man hat daher zu Recht vom Aufkommen einer spezifisch cerebralen Subjektivität gesprochen. ⁶¹ Darüber hinaus ist zu bemerken, dass Personalität in vielen Diskursen durch brainhood ersetzt wird – ein Ausdruck, der von Fernando Vidal stammt und im Deutschen am besten mit »Gehirnheit« wiedergegeben werden kann. Von ihm stammt auch die Aussage: »Das cerebrale Subjekt ist die der Moderne inhärente archetypische Figur.« ⁶²

2. Überlegungen zur Geistigkeit und zum Personsein des Menschen

a) Der Selbstwiderspruch des reduktionistischen Physikalismus

Neurobiologen betrachten vielfach das Gehirn als Subjekt von Erkenntnis und Handeln. Es verhält sich zu den Bewusstseinsakten einseitig kausal. Mit dem, was sie behaupten, erheben sie einen diskursiv-kognitiven Wahrheitsanspruch. Ihre Aussagen liefern jedoch – zusammen mit dem von Roth vertretenen »Plädoyer für den Individualismus« ⁶³ – in ihrem Geltungsanspruch für andere Individuen ins Leere, wenn sie doch – nach Roths eigener Auskunft – einem hirnhysiologisch determinierten Freiheitsgefühl entspringen. Als solche sind sie selbst ohne jeden kausalen Einfluss für andere. Wie sollen sie dann aber soziokulturell vermittelbar sein? Mit dem eigenen Anspruch auf intersubjektive Geltung ihrer Behauptungen geraten die Anhänger eines reduktiven Physikalismus in einen performativen Selbstwiderspruch. Spaemann hat von der »Idiosynkrasie« von Individuen gesprochen, die vollständig in vom Gehirn

⁶⁰ Vgl. Das Manifest, in: *Gehirn & Geist* 6 (2004), 30–37, hier 37.

⁶¹ Vgl. N. Rose, *The Politics of Live Itself*, Princeton 2007.

⁶² Vgl. F. Vidal, *Brainhood*, *Anthropologica Figure of Modernity*, in: *History of Human Sciences* 22 (2009), 5–36.

⁶³ Vgl. G. Roth, *Fühlen*, 457.

produzierten Anschauungen befangen wären. So bringt er das eben Gesagte prägnant auf den Begriff: Die »Dimension vernünftiger Allgemeinheit« ist darin (in der Welt von lauter physisch induzierten Zuständen) gar nicht eröffnet.⁶⁴

b) Der reduktionistische Physikalismus fußt auf dem Dualismus

Der reduktionistische Physikalismus lebt vom Dualismus, den er zwar in Frage stellt, ohne ihn jedoch wirklich hinter sich gelassen zu haben, sofern er sich »die Weise, das Problem zu formulieren, vom Dualismus vorgeben läßt«.⁶⁵ Spaemann würde die von Roth u. a. vertretene Version des Physikalismus unter die Kategorie »monistischer Materialismus« oder »Epiphänomenalismus« subsumieren. Es handelt sich nicht um einen Epiphänomenalismus im engeren Sinn, der es ausschließt, dass mentale Zustände auf physische zurückwirken können und für alles, was in der Welt geschieht, irrelevant ist, sondern um einen Epiphänomenalismus im weiteren Sinn, sofern sämtliche mentalen Vorgänge von neuronalen ableitbar sind. Der Materialismus setzt den cartesianischen Dualismus voraus, denn er geht davon aus, dass die Sphäre des Mentalen, die Innenansicht des Subjektes, und die der physikalischen Ereignisse, unabhängig voneinander definierbar sind, um dann die mentale Sphäre als Funktion der physikalischen zu interpretieren.⁶⁶

Die Dichotomie von Dualismus und Physikalismus, wie sie von Neurophilosophen konstruiert wird, um sich dann für den letzteren zu entscheiden, geht überhaupt auf Descartes zurück, da man den Körper vor ihm nicht als eine – mechanischen Gesetzen genügende – *res extensa* betrachtet hat.»Das dualistische Bild des Geistes als des Gespenstes mit Steuerfunktion in der Körpermaschine bleibt so in den meisten physikalistischen Theorien bestehen, nur besteht nun ein Dualismus zwischen dem Gehirn (oder weiter gefasst: dem neuronalen System), das die zentral Steuerfunktion des menschlichen Körpers übernimmt, und dem Rest des Körpers.«⁶⁷

So ist die aktuelle Diskussionslage in der Philosophie des Geistes vom cartesianischen Bild des Geistes abhängig. Überhaupt hat man das Gehirn mit dem cartesianischen *Ego cogitans* identifiziert, für das es unwesentlich ist, zu einem menschlichen Körper zu gehören, um es dann aber organisch zu verleiblichen. Das Gehirn ist sozusagen die materialisierte *res cogitans*. Uwe Meixner fragt darum zu Recht: »Was ist ein Materialist, auch ein moderner, anderes als ein einseitiger cartesianischer Dualist?«⁶⁸

c) Monistisches Dogma

Spaemann erwähnt den empirischen Befund, dass es eine Korrelation zwischen bestimmten mentalen Zuständen und jenen des menschlichen Gehirns

⁶⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 56.

⁶⁵ Vgl. ebd., 58.

⁶⁶ Vgl. ebd., 59.

⁶⁷ T. Kläden, 312.

⁶⁸ U. Meixner, Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes, in: U. Meixner/A. Newen (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Grundlegende Konzeptionen zur Philosophie des Geistes in der Philosophiegeschichte*, Berlin/New York 2003, 308–388, hier 309.

gibt.⁶⁹ Trotzdem sind das subjektive Erleben, z. B. dass jemand Angst hat, und das entsprechende neurologische Korrelat zunächst einfachhin inkommensurabel. Bei der Interpretation dieser Entsprechung behauptet sich heute der materialistische Monismus:

»Für den Materialismus ist das Mentale ein bloßes Epiphänomen materieller Prozesse, das als solches allerdings eindeutig von dem basalen Phänomen unterscheidbar ist.«⁷⁰

Spaemann spricht von einem »monistischen Dogma«, das nicht erhärtet werden kann,⁷¹ und analysiert klar, dass das monistische Dogma vom Dualismus lebt. Das subjektive Erleben, z. B. dass jemand Angst hat, und das entsprechende neurologische Korrelat, können nicht aufeinander rückgeführt werden.

Zwischen dem Bereich des subjektiven Erlebens und der physikalischen Ereignisse waltet eine Inkommensurabilität, die jedoch in einer vitalen Einheit einbehalten ist. Sowohl der Dualismus als auch der Monismus verfehlen es allerdings, die »Einheit des Inkommensurablen« zu denken: Der Dualismus verfehlt es, sofern er eine Wechselwirkung zwischen Erleben (menschlichen Zuständen) und physikalischen Ereignissen annimmt und verkennt, dass es kausale Relationen nur zwischen homogenen Realitäten geben kann; der Monismus verfehlt es, weil er das eine aus dem anderen ableitet. Der Monismus ist – entgegen den Beteuerungen seiner Vertreter – dualistisch, denn er ist unfähig, eine Einheit von Erleben und Materie zu denken. Er erklärt das eine zum Epiphänomen des anderen. Wenn einzig die Physik den Bereich darstellt, um den es wirklich geht, dann geht es eigentlich um gar nichts, und der Mensch streicht sich sozusagen selbst durch.⁷²

d) Die Differenz von intentionalen Akten und mentalen Zuständen

Mit dem bloßen Phänomen mentaler Vorgänge ist nun aber die humane Dimension von Handlungen noch gar nicht erreicht. Diese müssen einen seelischen Vorgang ausdrücken. Der mentale Prozess als solcher ist noch keine Handlung. Was die Vertreter der Gehirnforschung übersehen, ist das entscheidende Faktum, dass die mentalen Zustände, sofern sie spezifisch menschlich sind, gar nicht ohne die Handlung, auf die hin sie angelegt sind, definiert werden können.⁷³

Mit seiner geistigen Intention richtet der Mensch sich auf ein Erkenntnisobjekt oder ein zu erlangendes Gut aus. Sollte es wahr sein, dass einem jeden solchen Objekt ein jeweils eindeutiger Gehirnzustand entspricht, dann müsste es – so Spaemann – möglich sein, »aus dem Gehirn eines Mathematikers den Inhalt der Mathematik und aus dem des Historikers die Geschichte des Dreißigjährigen Krieges zu erschließen.«⁷⁴

⁶⁹ R. Spaemann, *Personen*, 57.

⁷⁰ Ebd., 58.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd., 59.

⁷⁴ Vgl. ebd.

Ohne die Ausrichtung auf ein Objekt der Erkenntnis oder des Handelns tritt die Eigenart des Geistigen überhaupt nicht in den Blick. Wenn man, wie es angelsächsische Neurophilosophen tun, »Geist« auf individuell erlebbare Zustände einschränkt, damit er mit empirischen Methoden untersucht werden kann, »kommt man bestenfalls an das aktuelle Selbstbewusstsein heran, nicht aber an die Spezifik geistige Phänomene«. ⁷⁵ Für die von Roth u. a. vertretene Position wird die mentale Sphäre zu einer Funktion der physischen; dies setzt allerdings voraus, dass »sie nicht bereits durch den intentionalen Bezug auf physische Ereignisse definiert ist«. ⁷⁶ Freilich gibt es eine Reihe von nicht-intentionalen seelischen Zuständen wie z. B. Schmerzen, Stimmungen, Erregungszustände, die ohne einen intentionalen Bezug zu einem physischen Objekt beschrieben werden können. Sie sind »als die subjektive Seite objektiver physischer Prozesse« zu deuten. ⁷⁷ Für die Differenz zwischen erlebbaren Zuständen wie Schmerzen und den ihnen zugrunde liegenden Begebenheiten ist eine dualistische Beschreibung angemessen, denn beides liegt auf einer anderen semantischen Ebene. ⁷⁸

Wo es aber um Einstellungen geht, die eine Objektbezogenheit aufweisen und die anderen kommunizierbar sein sollen, kommt immer Intentionalität ins Spiel, die über solche unbezügliche Zustände hinausgeht. Die empirische Einlösung argumentativer Geltungsansprüche wird auch von der Hirnforschung intendiert, diese sind aber von anderer Ordnung als aktuelle Bewusstseinszustände. Wäre dem nicht so, dann würden wir uns mit allen Behauptungen in der Sphäre des bloß Mentalen bewegen, die vom Physikalismus aber zuvor für ontologisch bedeutungslos erklärt wurde. Daher muss man eine Differenz zwischen psychischen Zuständen und intentionalen Akten einführen. ⁷⁹

Was die nichtintentionalen Zustände betrifft, so bleibt ihr ontologischer Status ambivalent. Die These, sie seien nicht etwas, was »es gibt«, kann zunächst widerspruchsfrei festgehalten werden. Anders verhält es sich jedoch, wenn es um intentionale Einstellungen geht: Alle jene Akte des Erkennens, Meinens, Beurteilens und Wollens richten uns aus auf eine Welt mit ihren materiellen Wesen, die aber nur in solchen Akten für uns objektiv wird. Wären sie bloß die subjektive Seiten »an sich gleichgültiger neuronaler Prozesse«, führte dies zur Vergleichsgültigung der These, mit der dies behauptet wird. Es käme überhaupt auf nichts an, auch nicht auf die Differenz von wahren und falschen Urteilen.

»Wo also theoretische oder praktische Intentionalität ins Spiel kommt, da wird der materialistische Reduktionismus selbstwidersprüchlich. Intentionalität kann überhaupt nicht adäquat als psychischer Zustand beschreiben werden.« ⁸⁰

e) Die Person als geistiger Selbstbesitz und freier Ursprung von Handlungen

Ging es bei den bisherigen Überlegungen um die Profilierung geistiger Vorgänge von aktuellen Bewusstseinszuständen nichtintentionaler Art und um die Relation, die

⁷⁵ Vgl. H.-P. Krüger, Philosophie und neurobiologische Hirnforschung, 78.

⁷⁶ Vgl. R. Spaemann, Personen, 59.

⁷⁷ Vgl. ebd., 60.

⁷⁸ Vgl. ebd., 60f.

⁷⁹ Vgl. ebd., 62.

⁸⁰ Ebd.

beide mit ihren materiellen Bedingungen aufweisen, so dient die im Folgenden gebotene Skizze dazu, die Eigenart des menschlichen Personseins herauszuarbeiten. Während die Neurophilosophie, die hier John Locke folgt, Personsein mit aktuellem selbstreferentiellem Bewusstsein identifiziert, löst sich Spaemann von dieser angelsächsischen *philosophy of mind*, um eigene Wege zu beschreiten.

Die Person zeichnet sich vor allem durch Selbstbesitz aus. Zwischen dem Suppositum und der geistigen Natur besteht keine einfache, differenzlose Identität, sondern eher eine Beziehung des Habens, der Zueignung. Der Person kommt es wesentlich zu, lebendig zu sein. Ihre Weise zu sein unterscheidet sich jedoch davon, wie andere lebendige Wesen ihre Existenz ausüben.⁸¹ Diese sind eine Instantiierung ihrer Natur. Dagegen unterscheidet der Mensch sein Sein von seiner bestimmten Weise zu sein, also von dem, was wir »Natur« nennen. Personen sind nicht eine jeweils neue Instantiierung ihrer Natur, vielmehr ist ihre Natur etwas, das sie haben. Ihr Sein besteht im Haben einer Natur. Dafür ist die Existenz als »rationale Natur« – im Vergleich mit dem Esel etwa – nicht unwesentlich.⁸² »Person ist ein Selbst-sein, das mit keiner qualitativen Bestimmung gleichgesetzt werden kann. Darum entzieht sie sich auch jeder Definition durch einen Kontext.«⁸³

Entscheidend ist, dass die Person ein lebendiges Wesen ist. Man kann die menschliche Person nicht abgelöst von dem, was wir »Natur«, das Prinzip der Selbstbewegung im biologischen, psychischen und geistigen Sinn nennen, begreifen. Menschliche Personen sind Lebewesen, die von einem inneren Telos bewegt sind und die ein Selbstsein haben. »Die Identität der Person ist eine Funktion der Identität eines Lebewesens.«⁸⁴

Im Vergleich mit jenen neuzeitlichen Begriffsbestimmungen, die das Personsein im Gefolge des Cartesischen Dualismus, der Bewusstsein und Materie unabhängig voneinander definiert, in das aktuelle Bewusstsein verlegen, das sich, losgelöst vom Körperlichen, als reines »Ich denke« vollzieht, ist es nach dem hier vertretenen Ansatz nicht unwichtig, die Person als Besitzerin einer lebendigen, leibgeistigen Natur in den Blick zu bekommen, die sich durch die Aktuierung der in dieser Natur angelegten Potenzen zu einer größeren Fülle des Seins hin entfaltet. Ihre Aktvollzüge stellen eine Erweiterung des akzidentellen relationalen Seins der Person dar, deren Streben von Anfang an auf die Erfüllung dieser Möglichkeiten aus ist. Jedes In-Beziehung-Treten zu anderen, jede Entfaltung der relationalen Personalität bedeutet immer auch eine solche Aktuierung einer vorgegebenen substantialen Potenz. Es ist ein Wesenszug alles Lebendigen, dass hier fortwährend Möglichkeiten realisiert und – im Falle des Menschen – seine Personalität nach und nach zum Vollzug erweckt wird, wie dies bei einem Kleinkind an der sukzessiven Erweiterung seiner interper-

⁸¹ R. Spaemann bringt hierfür das Beispiel der Fledermaus: »Bei der Fledermaus scheint das Sein, das Lebendigsein, ganz in diese [f ledermausartige] ›Weise‹ versenkt zu sein, ganz in ihr aufzugehen« (Spaemann, *Personen*, 40).

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Ebd., 137.

⁸⁴ Ebd., 147.

sonalen Relationalität⁸⁵ zu studieren ist. Wir würden aber nicht sagen – und es wäre auch ganz kontraintuitiv –, dass das kleine Kind nicht von allem Anfang an ein »Jemand« wäre, sondern sich durch die wiederholten Akte der Zuwendung und Anerkennung von einem »Etwas« zu einem »Jemand« entwickeln würde.⁸⁶

Der Mensch ist der Besitzer einer Natur, der es vorrangig zukommt, lebendig zu sein. Er steht damit in einer naturwirklichen Hinordnung zu seinem Leib und zu anderen Personen. Die Aktuierung seiner Möglichkeiten ist der Vollzug lebendigen geistigen Seins. Die menschliche Person ist in der klassischen Ontologie Besitzerin einer zusammengesetzten Natur, in der die Seele sich das Formprinzip bildet, indem sie die Materie zu einem lebendigen Organismus beseelt. Als solche ist die Person nie nur reine Innerlichkeit, sondern hat immer auch einen »Außenaspekt«, der sie für andere identifizierbar macht.⁸⁷ Dies zeigt sich noch vor jedem ontologischen Diskurs in der phänomenologischen Analyse. Dagegen stellt die Cartesische *res cogitans* kein solches Formprinzip dar, denn Organismen sind für Descartes nach Analogie von Maschinen organisiert. Personsein hat mit der leiblichen Wirklichkeit des Menschen nichts mehr zu tun. In der Schule Lockes wird man das Sein von Personen konsequent vom Sein der Lebewesen ablösen und verselbständigen. »Ichbewusstsein« könnte theoretisch auch in einem Computer oder in einem mit elektromagnetischen Strömungen versorgten Gehirn anzutreffen sein. Zurecht führt Spaemann die Krise des Personbegriffs in der Bewusstseinsphilosophie auf den Cartesischen Dualismus zurück, für den es im Grunde unmöglich ist, »Leben« zu denken.⁸⁸

Dagegen impliziert das Festhalten an einer substantialen Auffassung des Personseins die Feststellung: Personsein ist das Existieren einer rationalen Natur. Es gibt viele andere individuelle, auch lebendige Substanzen. Sie werden aber, anders als die Person, nicht mit einem Eigennamen benannt. Warum? Weil Individuen mit einer geistigen Natur zu ihrer Natur in einem anderen Verhältnis stehen als Individuen, die keine solche haben. Diese sind nur serielle Repräsentanten ihrer Art. Person aber ist jemand, nicht etwas, nicht ein »Fall von« oder eine Nummer dieser Wesenheit innerhalb einer seriellen Reproduktion. Die Person verwirklicht ihre Einzigkeit darin, auf ihre persönliche und unwiederholbare Weise *rationabilis naturae* zu sein und so auch an einem vorgegebenen Allgemeinen teilzuhaben.

⁸⁵ Vgl. Spaemann, *Personen*, 248: »Selbsttranszendenz, Überschreitung der vitalen Ichzentriertheit, wird dadurch ermöglicht, dass der Mensch sich von anderen anerkannt erfährt. Personen gibt es nur im Plural.«

⁸⁶ Vgl. ebd., 257f: »Die Mutter hat aber nicht das Bewusstsein, hier etwas zu simulieren, also so zu tun, als sähe sie etwas vor sich, was sie doch in Wirklichkeit erst herbeiführen will. Wir haben nie das Bewusstsein, Personen zu machen. Personsein ist vielmehr im eminenten Sinn Existieren-aus-eigenem-Ursprung, das allem Herstellen von außen entzogen ist. Es gibt keinen gleitenden Übergang von »etwas« zu »jemandem«. Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im nachhinein rechtfertigen.«

⁸⁷ Vgl. ebd., 46: »[...] die Person selbst weiß von der Einmaligkeit des Ortes, von der Unverwechselbarkeit der Beziehung zu allem andern und damit von ihrer eigenen Einmaligkeit. Da es sich also um eine Einmaligkeit der Beziehung handelt, ist sie gar nicht ohne den Außenaspekt der Person zu denken. Dieser Außenaspekt ist primär durch den Körper vermittelt.«

⁸⁸ Vgl. ebd., 144ff.

»Der Name ›Person‹ wird nicht verwendet, um ein Individuum von Seiten seiner Natur, sondern um ein Ding zu bezeichnen, das in einer solchen Natur subsistiert.«⁸⁹

Die Subsistenz in einer Natur ist nicht vom Aspekt des Wirklichseins, der Existenz, zu trennen. Das Sein einer Person ist das Leben eines Menschen. Leben gibt es aber nur als wirkliches, nicht als mögliches. Dagegen sind die Arten, auch die Artnatur »Mensch« mögliche Weisen des Soseins. Aristoteles war noch nicht mit dem Gedanken der Kontingenz vertraut: Sosein und Dasein standen für ihn nicht in der ontologischen Differenz, denn die Form, die den Dingen ihr Sosein verleiht, macht für ihn auch, dass es ist. Das Seiende schlechthin ist für Aristoteles die erste Substanz. Auf sie beziehen sich Entstehen und Vergehen, die immer nur Gestaltveränderung, das Wechseln der Form, sein können. Das Fehlen des Schöpfungsgedankens ließ noch nicht jene innere Differenz erkennen, die sich zwischen einem vollständig bestimmten Einzelding und seinem Sein auf tut. Das durch Seele und Leib vollbestimmte individuelle Wesen Mensch verhält sich für Thomas gegen Sein und Nichtsein noch einmal indifferent. Anders die Person: Sie kann nie den Status des bloß Möglichen besitzen. Sie hat entweder eine je-jetzig Existenz oder sie ist überhaupt nicht. »Person« nennen wir einen Menschen, sofern er aus dem Bereich des Idealen heraustritt und als lebendiges Wesen zu existieren beginnt, denn das Wirklichsein der Person ist immer Leben.⁹⁰

In der Kontingenz der Personen, die ihr Sein in der Differenz zu ihrem Wesen vollziehen, gründet ihre Fähigkeit, sich zu ihrer Natur und allen Soseinsbestimmungen noch einmal in Freiheit distanzieren zu können. Personen können sich zu dem, was sie sind, noch einmal verhalten. Der Person ist auch Distanz zu ihren in der Vergangenheit abgeschlossenen Handlungen, das Eingeständnis von Schuld möglich macht, das eine ganz eigene Art der Stellungnahme bedeutet und das im Hinblick auf den anderen die Bedingung der Möglichkeit von Verzeihen ist. Dass der Mensch als Person sich von seinem unmittelbaren Erleben, seinen psychischen Reaktionsweisen und Impulsen distanzieren kann, macht für ihn ebenfalls eine Antizipation der Zukunft im Versprechen möglich. Darin bindet er sich, indem er über sich selbst verfügt, und nimmt in der »Welt« der anderen die Stelle eines verlässlichen Partners ein.

⁸⁹ S. Th. I 30, 4.

⁹⁰ Vgl. Spaemann, Personen, 80 (mit Bezug auf Thomas von Aquin): »Das ›forma dat esse‹ wird sozusagen noch einmal in Klammern gesetzt. Das Ganze aus Materie und Form ist für Thomas von Aquin noch einmal ideell, eine individuelle Wesenheit. [...] Dem entspricht, dass für Thomas von Aquin jedem Einzelwesen eine göttliche Idee entspricht. Diese Idee ist die Idee eines Menschen, nicht die einer Person. Denn ›Person‹ nennen wir diesen Menschen, sofern er außerhalb Gottes, ›extra causam‹, existiert.« Wichtige Hinweise dazu auch ebd., 144–147.

Imago Trinitatis und Gleichgestaltung mit dem Sohn durch das Neue Gesetz

Imago Trinitatis and Configuration to the Son by way of the New Law

Von Osanna Rickmann, Regensburg (Sr. M. Benedikta OP)

Zusammenfassung / Abstract

Die von Christus in seiner menschlichen Natur gelebte Beziehung zum Vater ist der Weg und das lebendige Urbild für das Neuwerden der »Imago Trinitatis«. Für Thomas von Aquin sind die Vollendung der »Imago Trinitatis« und die Nachfolge Christi nicht zwei entgegengesetzte Entwürfe. Vielmehr vereint er beides durch eine trinitätstheologische Sicht der Heilsgeschichte: Der Heilige Geist zieht die Erlösten zu Christus, dem Weg zum Vater. Das »Gesetz des Geistes« (Röm. 8,2) bringt die »Imago Trinitatis« durch Gleichgestaltung mit Christus und Eingliederung in die Einheit der Kirche zur Vollendung. Die Einheit der Kirche ist Abbild der Einheit der göttlichen Personen. Jede einzelne »Imago Trinitatis« findet ihre vollkommene Vereinigung mit Gott durch das Teilhaben am Werk Christi in der Einheit seines mystischen Leibes.

The relation to the Father as lived by Christ in His human nature is the way and living model for the renewal of the image of the Trinity. According to Aquinas' view, the perfection of the image of the Trinity and imitation of Christ are therefore not two contrasting ideas, rather they are unified by a trinitarian reading of the economy of salvation: The Holy Spirit attracts the redeemed to Christ, who is the Way to the Father. The »Law of the Spirit« (Rm 8:2) brings the image of the Trinity to perfection by configuring it to Christ and integrating it into the unity of the Church, which is an image of the trinitarian unity. Each »individual« image of the Trinity finds its full union to God by sharing the work of Christ within the unity of His mystical body.

»Denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei« (Röm 8,29). Diese und zahlreiche Bibelstellen¹ bezeugen eine »christologische« Vollendung des Menschen durch Gleichgestaltung mit dem Sohn, Gotteskindschaft und *Imitatio Christi*. Thomas beschreibt die Gotteskindschaft der Erlösten mit dem metaphysisch etwas gewagten Begriff der »Teilhabe« (*participatio*) an der Sohnschaft Christi.² In seinem Kommentar zu Eph 1,5 vergleicht Thomas die Gotteskindschaft mit dem Feuer: Nur am Feuer kann etwas angezündet werden, und

¹ Joh 1,12; Röm 8,15; Röm 13,14; Gal 4,19; Eph 1,5; Phil 3,21; Kol 1,15.

² »Congruum fuit ut per eum qui est Filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem, sicut Apostolus ibidem dicit, *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii eius.*« *STh III*, 3, 8 c. »Ipse [Christus] enim praedestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem praedestinamur, ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur in *Rom. 8*, [29]: *Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri ima-*

so muss die Sohnschaft vom natürlichen Sohn auf die Adoptivkinder übergehen.³ Gotteskindschaft umfasst den ganzen Menschen, auch sein Handeln.⁴ Damit ist die gesamte Moralthologie in den Kontext der Gotteskindschaft gestellt. »Die Ethik ist also die Beschreibung des *reditus des Geschöpfes (des Menschen) zu Gott. Sie setzt ein mit der Zielbestimmung dieses reditus (Glückseligkeit als Wesensschau Gottes, I-II, q. 1-5) und wird durchgeführt einmal als Prinzipienlehre, sodann als konkrete Ethik in Form einer grossangelegten Tugendlehre. Zu den äusseren Prinzipien der menschlichen Handlungen (als dem Wegverhalten des Menschen) gehören als Gottes Gaben und Hilfen Gesetz und Gnade. Da aber die Gnade nichts anderes als Christusgnade ist, ist deutlich, dass der Sache nach die Christologie (und auch die Sakramentenlehre) im Grunde in die Mitte der Ethik gehört. Denn Christus ist der Weg, auf dem wir konkret als Geschöpfe zu Gott zurückkehren und allein zurückkehren können. Damit rückt de facto die Christologie (und die Sakramentenlehre) viel stärker ins Zentrum des endgültigen Systems des Thomas überhaupt, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.«⁵*

ginis Filii eius.« *STh III*, 24, 3 c. »Praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis.« *Super ad Rm.* cp 1, lc 3 (MAR n. 48). »Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero in quantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiationis ad multos derivatur.« *Super Ioan.* cp 1, lc 8, 2 (MAR n. 187). »Intantum aliquis dicitur filius Dei, in quantum similitudinem filii naturalis participat.« *Super Ioan.* cp 1, lc 11, 2 (MAR n. 216). »Deus autem ab aeterno praedestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius.« *Super ad Hb.* cp 2, lc 3 (MAR n. 127). Für die Ähnlichkeit der »filiatio adoptiva« mit der natürlichen Sohnschaft des Sohnes, siehe KRÄMER, K., *Imago Trinitatis. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg [u. a.] 2000, 140-145; 166-175; 286-292; 460-491; EMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004, 197f; 242-251; DAGUET, F., *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Paris 2003, 100-107; 153-156.

³ *Super ad Eph.* cp I, lc 1 (MAR n.9-10).

⁴ »Sed induimini dominum Jesum Christum, in quo scilicet abundantissime fuerunt omnes virtutes, [...]. Induimus autem Jesum Christum, primo quidem, per sacramenti susceptionem [...]. Secundo, per imitationem. col. iii, 9: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum*, etc.. et eph. iv, 24: *induite novum hominem, qui secundum deum creatus est in iustitia*, etc.. Dicitur autem induere Christum qui Christum imitatur, quia, sicut homo continetur vestimento et sub eius colore videtur, ita in eo, qui Christum imitatur, opera Christi apparent.« *Super ad Rm.* cp. 13, lc 3 (MAR n. 1079). »Et nota, quod Christum aliqui induunt exterius per bonam conversationem, et interius per spiritus renovationem; et secundum utrumque per sanctitatis configurationem.« *Super ad Gal.* cp 3, lc 9 (MAR n. 184). »The Christian disciple ist made capable of, and called to pursue, transformation into the image of Christ (Rom 8:29). *Because God has come to dwell in us effectively, we can and must become like Christ, living and act in in imitation of him. In this case the Trinity serves less as an abstract model or principle, and much more as an interpersonal life that we actually participate in, so that we may be changed and may act in a way befitting to God himself.*« KEATING, D., »Christian Life as an Existence in the Trinity«, in: Gilles Emery (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press 2011, 442-453; 451.

⁵ KÜHN, U., »Nova lex. Die Eigenart der christlichen Ethik nach Thomas von Aquin«, in: *Studi Tomistici* 30 (1987) 243-247; 243. Für die christologische Dimension der Moralthologie des Aquinaten, siehe auch: MURPHY, W. F., »Christ as a Principle of Moral Action in Thomistic Ethics«, in: *Angelicum* 79 (2002) 147-175; COTTIER, G., »Jésus Christ fondement de la morale chrétienne«, in: *Nova et Vetera* 79 (2004) 25-38; GILLON, L. B., »L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas«, in: *Angelicum* 36 (1959) 263-286; Id., »La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle«, in: *Angelicum* 34 (1957) 241-259; 361-378; TORRELL, J.-P., »Imiter Dieu comme des enfants bien-aimés«, in: PINTO DE OLIVEIRA, C.-J. (Hrsg.); *Novitas et veritas vitae*, Fribourg/Paris 1991, 53-65; PINCKAERS, S., *Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik*, Göttingen 2004, 75-77.

Die christologische Vollendung steht der Vollendung der Imago Trinitatis nicht im Weg, und auch nicht als Alternative gegenüber.⁶ Darauf weist schon die Tatsache hin, dass Thomas alle Qualitäten der vollendeten Imago Trinitatis ausdrücklich auch von Jesus aussagt.⁷ Inkarnation und die Vollendung der Imago Trinitatis bilden eine einzige Heilsökonomie;⁸ Thomas behandelt beide gemeinsam in Frage 43 der »Prima Pars« als »sichtbare« und »unsichtbare« »Sendungen«.⁹ Weil die unsichtbaren Sendungen untrennbar mit der Gabe des Neuen Gesetzes verbunden sind,¹⁰ kann man ihr Zusammenwirken mit der Inkarnation auch aus dem Verhältnis zwischen dem Neuen Gesetz und der Inkarnation herauslesen. Thomas nennt als Wirkungen des Neuen Gesetzes all das, was er auch als »finis Incarnationis« bezeichnet.¹¹ Damit ist indirekt ausgesagt, dass die unsichtbaren Sendungen mit der sichtbaren Sendung des Wortes

⁶ Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit ist Voraussetzung für die Adoption in die Ähnlichkeit mit dem Sohn, vgl. KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 460.

⁷ In *Sth III*, 4 ad 1 und 6,2 spricht Thomas vom »imago Dei« in der menschlichen Natur Jesu. Dass es sich dabei um die Imago Trinitatis handelt, kann aus dem Sprachgebrauch des Aquinaten abgeleitet werden, der meist nur »imago Dei« sagt, aber gelegentlich erklärt, dass dies trinitarisch zu verstehen ist, so z.B. *Sth I*, 93, 5. Christus verfügt auch über ein menschliches »liberum arbitrium«, vgl. *Sth III*, 18, 4. Für die Gnade als Vollendung der menschlichen Natur Christi, vgl. *Sth III*, 7; für die theologischen Tugenden, vgl. *Sth I-II*, 65, 5 ad 5; *Sth III*, 9-12; *Sth III*, 18. Anstelle des Glaubens hatte Jesus bereits die Gottesschau, vgl. *Sth III*, 7, 3. Für die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes an die menschliche Natur Christi, vgl. *I Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, q. 4 ad 1; *Sth III*, 7, 13. Thomas spricht auch von der Einwohnung Gottes in der menschlichen Natur Jesu: »Quia ergo in corpore Christi divinitas inhabitat, ideo corpus Christi est templum Dei, non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus; Col. II, 9: *In quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Et in nobis quidem habitat Deus secundum gratiam, scilicet secundum actum intellectus et voluntatis« *Super Ioan.* cp 2, lc 3, 2 (MAR n. 399). Für die Entfaltung der Imago Trinitatis in der menschlichen Natur Christi, siehe auch KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 461-466.

⁸ Vgl. EMERY, G., »Questions d'aujourd'hui sur Dieu«, in: BONINO, S.-T. [Hrsg.], *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence 2003, 87-89; 97.

⁹ Für die unsichtbaren Sendungen, siehe RICKMANN, O., »Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen. Ein neuer Zugang zum Thema ‚Gnade und Freiheit‘«, in der vorletzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*. Die sichtbare Sendung des Sohnes ist die Inkarnation, siehe *Super Ioan.* cp 6, lc 7, 7 (MAR n. 977); cp 7, lc 3, 7 (MAR n. 1065); 8, lc 3, 9 (MAR n. 1192); cp 17, lc 1, 3 (MAR n. 2188); *Super ad Gal.* cp 4, lc 2 (MAR n. 202); *IV CG*, cp 34; *I Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, q. 4 ad 1; *3 Sent.* d. 1, q. 2, a. 3 ad 3; *3 Sent.* d. 5, q. 2, a. 3 ad 3.; *3 Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, q. 2 ad 2; *Sth III*, 2, 8 ad 3; *Sth III*, 3, 5 ad 3; *Sth III*, 32, 1 ad 2. Die sichtbare Sendung des Geistes dient dabei als Zeichen für die dazugehörige Gnadenfülle, siehe *I Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 und a. 3; *Sth I*, 43, 7.

¹⁰ Das wesentliche Element des Neuen Gesetzes ist die göttliche Liebe (siehe unten, Fussnote 58). Durch diese Liebe wohnt die Trinität im Menschen ein, und dies wiederum ist die Wirkung der unsichtbaren Sendungen. MONGILLO sieht das Neue Gesetz sogar als Vollendung der unsichtbaren Sendungen: »Die Sendungen des Wortes und des Geistes (I, 43) haben als gemeinsamen Höhepunkt die Heilsökonomie des Neuen Gesetzes (I-II, 106ff)«. MONGILLO, D., »La verità rende liberi«, in: *Angelicum* 69 (1992), 327-350; 343 (eigene Übersetzung). Für eine allgemeine Darstellung des Neuen Gesetzes bei Thomas, siehe MELINA, L., »Gewissen, Freiheit und Lehramt«, in: *Forum katholische Theologie* 9 (1993) 241-259; 254f.

¹¹ »Nunc [Hb 8, 10b-13] ponit tres effectus ipsius [Novi Testamenti]. Primus est hominis ad Deum perfecta coniunctio; secundus est Dei perfecta cognitio [...]; tertius est peccatorum remissio.« *Super ad Hb.* cp 8, lc 3 (MAR n. 405). »Conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini Incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem [...]. Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberet. [...]. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum.« *Sth III*, 40, 1 c. Für eine ausführliche Darstellung des »finis Incarnationis« bei Thomas, siehe RICKMANN, O., *La struttura trinitaria della morale di S. Tommaso*, Vaduz, 2005, 210-214.

so zusammenwirken, dass dieselbe Wirkung beidem ganz zugeschrieben werden kann.

Die »christologische« Vollendung der Imago ist metaphysisch anders strukturiert als die »trinitarische«. Jede menschliche Person trägt die Ähnlichkeit mit den drei göttlichen Personen in sich, ohne in ihrer Ganzheit diese Imago zu sein.¹² Die Gleichgestaltung mit dem Sohn umfasst den Menschen ganz, er wird hineingenommen in die Art und Weise, wie der Sohn seine innertrinitarische Beziehung in seiner menschlichen Natur gelebt hat, sie sozusagen in die menschliche Natur »übersetzt« hat. Die christologische Gleichgestaltung entspricht dem zusätzlichen Heilswirken Gottes durch die Inkarnation des Wortes. So, wie die Schöpfung von sich aus noch nicht auf die Inkarnation schliessen lässt, lässt sich aus der Berufung zur Vollendung der Imago Trinitatis noch nicht auf die Gotteskindschaft schliessen. Die Vollendung der Imago Trinitatis war dem Menschen vor dem Sündenfall zumindest ansatzweise schon gegeben;¹³ die Gleichgestaltung mit dem Sohn ist eine zusätzliche Verähnlichung, die Gott bei der Erlösung in Christus schenkt. Durch Christus und in der Gleichgestaltung mit ihm kommt die Imago Trinitatis zu seiner Vollendung.¹⁴ Thomas identifiziert das »Anziehen« des nach dem Bild Gottes geschaffenen »Neuen Menschen« (Eph 4,24) mit »Christus anziehen« (Rm 13,14).¹⁵ Vielleicht gehört die erstaunliche Aussage des Aquinaten, dass Christus das »Ziel« der Gnade sei,¹⁶ in diesen Kontext: Die gnadenhafte Vollendung der Imago Trinitatis macht zu Kindern Gottes in Christus. Genau jene Tugenden, die die Imago Trinitatis gnadenhaft vollenden, gliedern gleichzeitig in Christus ein.¹⁷ Glaube und Liebe sind nicht nur Vollendung der Imago Trinitatis, sondern auch das, was uns Christus ähnlich macht und so dazu beiträgt, dass er in uns »Gestalt annimmt« (vgl. Gal 4,19).¹⁸

¹² KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 241.

¹³ Vgl. die Lehre von der »gratia originalis« bzw »iustitia originalis«: DAGUET, *Théologie du dessein divin*, 60–66.

¹⁴ »Cum vos sitis Christi, spiritum Christi habetis, et ipsum Christum in vobis habitantem per fidem. [...] Si autem Christus sic in vobis est, oportet vos Christo esse conformes.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 2 (MAR n. 629). »Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi.« *STh III*, 9, 2 c. »Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filio eius. [...]. Ipse enim est genitus a patre tamquam splendor gloriae eius, Hebr. I, v. 3. Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gratiae, facit eos fieri conformes sibi.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 6 (MAR n. 704).

¹⁵ *In Eph.*, 4, lc 7 (MAR n. 245); *In I Cor.*, cp 15, lc 7 (MAR n. 998).

¹⁶ »Christus, qui est finis totius gratiae sanctificantis.« *Super I ad Cor.* cp 11, lc 5 (MAR n. 660).

¹⁷ »... illi qui praedictae incarnationi adhaerent per fidem et fidei sacramenta [...] Effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propagationem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret.« *IV CG*, cp 55. »Passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta.« *STh III*, 49, 3 ad 1. »Supra Apostolus monuit ad inhaerendum Christo per fidem, spem et caritatem.« *Super ad Hb.* cp 10, lc 4 (MAR n. 536). »... qui sunt ei incorporati per fidem, et dilectionem, et fidei sacramentum.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 1 (MAR n. 596). Siehe auch: DELHAYE, P., »Les morales de l'Esprit et de la nature dans les commentaires bibliques de saint Thomas«, in: *Studi Tomistici* 25 (1984) 226–253, 236.

¹⁸ »Unde dicit donec Christus formetur in vobis [Gal 4, 19], id est recipiatis similitudinem eius. [...]. Nam Christus per fidem formatam formatur in corde. Et sic secundum hominis profectum in fide, Christus in homine proficit, et, e converso, secundum defectum deficit.« *Super ad Gal.* cp 4, lc 6 (MAR n. 224).

In diesem Artikel soll – ganz nach Art des Aquinaten – die Christozentrik der Heil-ökonomie zunächst von der Trinität her betrachtet werden. Danach soll gezeigt werden, wie das von den innertrinitarischen Beziehungen geprägte Leben Jesu zum Neuen Gesetz wird, das die Erlösten dem Sohn gleichgestaltet und in die Einheit der Kirche eingliedert.¹⁹ In dieser Einheit, die Abbild der innertrinitarischen Einheit ist, findet die trinitarische Gottebenbildlichkeit der Einzelnen ihre endgültige Fülle.

Die Christozentrik der Heil-ökonomie entspricht den innertrinitarischen Beziehungen

Bei der Gleichgestaltung mit dem Sohn wirken die drei göttlichen Personen in der Ordnung zusammen, die ihren ewigen Beziehungen entspricht, und diese Ordnung wird so zur Ordnung unseres Heils. Durch die Gabe des Heiligen Geistes werden wir hineingenommen in die Ähnlichkeit mit dem Sohn, die Beziehung zum Vater ist. Diese allgemeine Struktur der Heilsgeschichte, nämlich »dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur,«²⁰ ist bei Thomas auch in der Imago-Dei-Lehre deutlich zu erkennen. Die drei göttlichen Personen geben gemeinsam, und jede auf ihre Weise, der Erlösung diese konkrete Gestalt der Verähnlichung mit dem Sohn: Der Vater als Geber, der Sohn als Urbild, der Heilige Geist als Liebe Beider.²¹

Als Urbild steht Christus im Zentrum all jener Aspekte unseres Heils, die man als Verähnlichung beschreiben kann. Gottebenbildlichkeit an sich ist schon in der Schöpfungsordnung eine besondere Ähnlichkeit mit dem Sohn, denn Christus ist Imago (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3), und ebenso der Mensch (Gen 1,26; Sir 17,4; Rm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Kol 3,10). Der Name »Imago« kommt zunächst dem Sohn zu; vom Sohn aus »steigt er herab« zu den Menschen.²² Die Vernunft, die den Menschen in den

¹⁹ Thomas lehrt, dass Menschen unter dem Neuen Gesetz stehen können, auch wenn ihnen die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche fehlt: vgl. *STh I-II*, 102, 5 ad 4; 103, 2; 106, 1 ad 3 und 3 ad 2; 107, 1 ad 2. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch *STh III*, 66, 12. Für eine ausführliche Darstellung des Themas, siehe KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 475–477; DAUGET, *Théologie du dessein divin*, 389–394.

²⁰ *Dei Verbum*, n. 2, siehe auch *Lumen Gentium*, n. 4.

²¹ »Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud *Galat.* 4, [6]: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem: Abba, Pater.*« *STh III*, 3, 5 ad 2. »Adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.« *STh III*, 23, 2 ad 3. Siehe auch *STh I-II*, 109, 9.

²² »Imago secundum perfectam rationem indicat proprietatem Filii; et sic creaturae non convenit, sed secundum imperfectam significationem, ut sic nomen imaginis a Filio in creaturas descendat, sicut a Patre nomen paternitatis [Eph 3,15].« 2 *Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 ad 2. Das »ad imaginem« aus Gen 1,26 deutet Thomas allerdings nicht dahingehend, dass der Mensch als Abbild des Sohnes geschaffen wäre, sondern vielmehr als einen Ausdruck der ins Imago eingeschriebenen Berufung zur Vereinigung mit dem Urbild: »*Quocirca homo et imago est, et ad imaginem.* Ratio huius est, quia haec praepositio *ad* notat distantiam: quia, ut dicit Augustinus, Filius est imago Patris nulla ex parte ei dissimilis: ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem: homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali, et a perfecta imitatione Filii distat, in quam tamen tendit ut potest; ideo imago dicitur, et ad imaginem.« 2 *Sent.* d. 16, q. 1, a. 4 ex. Siehe auch 1 *Sent.* d. 31, q. 1, a. 2 ad 1.

Stand einer Imago erhebt, wird dem Wort appropriiert.²³ Sie ist jenes Element, das den Menschen zur eigentlichen Imago macht, indem sie ihn an etwas teilhaben lässt, was für Gott wesentlich ist,²⁴ und rückt den Menschen so in eine besondere Nähe zu Gott.²⁵ Thomas bezeichnet das von der Vernunft gekennzeichnete Leben sogar als natürliche Teilhabe an Christus, die sich durch die übernatürliche Gabe der Weisheit noch vertieft.²⁶ Die Vernunft schenkt dem Menschen einen ersten Ansatz von Gotteskindschaft,²⁷ und macht die menschliche Natur zur Annahme durch eine göttliche Person besonders geeignet.²⁸ »Der Sohn konnte sich im Menschen inkarnieren, weil der Mensch schon auf ihn hin vor-entworfen war, als Bild dessen, der seinerseits Gottes Bild ist.«²⁹

Durch die Bibelstellen, die von der *creatio per Verbum* sprechen (Kol 1,16; Joh 1,3), rückt das Wort ins Zentrum der trinitarischen Schöpfungstheologie des Aquinaten.³⁰ In seinem ewigen Wort spricht der Vater nicht nur alles Göttliche aus, sondern auch die Gottebenbildlichkeit aller Geschöpfe, und also auch die Imago Trinitatis.³¹

²³ »Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est [...]. Propter affinitatem praedictam, divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit et homini.« *IV CG*, cp 42.

²⁴ »Consideratis autem divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus.« *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 2 sol. Siehe auch MERRIELL, D. J., *To the image of the Trinity. A study in the Development of Aquinas' Teaching*, Toronto 1990, 179–181. Thomas prägt dafür den Begriff »similitudo speciei«, siehe *STh I*, 35, 1; *STh I*, 93, 2 c; *Verit* 10, 7; *Super ad Hb.* cp 1, lc 2 (MAR n. 28); KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 292f.

²⁵ »Nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae, quia, sicut supra praemiseraat [Augustinus], quae sapiunt, ita sunt illi similitudini proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.« *STh I*, 93, 3 ad 2.

²⁶ »Vita intellectualis est prima vita, quae est vita spiritualis, quae immediate percipitur a primo vitae principio, unde dicitur vita sapientiae. [...]. Sic ergo vitam a Christo, qui est Dei sapientia, participamus, in quantum anima nostra ab ipso sapientiam percipit. Haec autem vita intellectualis perficitur in vera cognitione divinae sapientiae, quae est vita aeterna.« *Super Ioan.* cp 5, lc 4, 5 (MAR n. 771). Für die natürliche und übernatürliche »participatio Verbi«, siehe auch EMERY, *La théologie trinitaire*, 241–245.

²⁷ »De ratione filiationis est ut Filius producatur in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem in quantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem.« *3 Sent.* d. 10, q. 2, a. 2, sol I. Siehe auch EMERY, *La théologie trinitaire*, 245–251.

²⁸ »Invenitur autem in humana natura congruitas [...] primo quantum ad similitudinem unibilium: in humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali: quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur.« *3 Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, sol. I. »Licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.« *IV CG*, cp 41.

²⁹ RATZINGER, J., *Der Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg i. B. [u. a.], 2000, 106.

³⁰ Für die Christozentrik der Schöpfung, siehe EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995, 262; 523.

³¹ »Habet enim Verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo. [...]. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur.« *IV CG*, cp 42. »Pater [...] rationes ipsas omnium creaturarum in Verbo suo posuit, ipsum generando.« *1 Sent.* d. 32, q. 2, a. 1 ad 3. »In ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.« *STh I*, 93, 8 ad 4. Siehe auch *STh I*, 55, 3 ad 1; *STh I*, 58, 7; *STh I*, 115, 2; *Verit.* 4, 4; *Super Ioan.* cp 1, lc 4 (MAR n. 118); EMERY, *La Trinité créatrice*, 380.

Wegen der inneren Entsprechung von Schöpfung und Neuschöpfung findet es Thomas angemessen (*conueniens*), dass die Neuschöpfung ebenfalls durch das Wort erfolgt.³² Im Wort spricht Gott von Ewigkeit her seinen Heilsplan, alle Gnaden und seine erbarmende Zuwendung aus.³³ Dies ist einer der Konuenienzgründe dafür, dass das Wort (und nicht eine andere göttliche Person) Mensch wurde.³⁴ Die Liebe, mit der sich Gott als »Erbteil« (vgl. Röm 8,17; Gal 4,7) wie an Söhne und Töchter verschenken will, beruft die Menschen zur Verähnlichung mit dem Sohn. Diese Selbstgabe hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Gabe, in der der Vater dem Sohn alles gibt. So ist es angemessen, dass sie durch eine »Adoption« geschieht, deren Gestalt etwas über den eingeborenen Sohn aussagt.³⁵ Die Gnade macht zu Kindern Gottes.³⁶

³² »Dicit ergo, primo, quod *Deitas Iesu Christi est causa omnium*, in quantum per ipsam omnia reducuntur in esse; et est etiam *adimpletiva omnium*, in quantum per ipsam omnia suis perfectionibus replentur.« *De divin. Nom.* 2, 5 (MAR n. 195). »Pater, sicut omnia operatur per Filium, qui est virtus eius, ita et omnes vivificat per Filium, qui est vita, ut dicit infra XIV, 6: *Ego sum via, veritas et vita.*« *Super Ioan.* cp 5, lc 4, 2 (MAR n. 761). »Prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor. V, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*« *STh III*, 3, 8 ad 2. Siehe auch: *Super Ioan.* prol (MAR n. 8) und cp 1, lc 3, 1 (MAR n. 95); *1 Sent.* prol.; *Super ad Rm.* cp 1, lc 4 (MAR n. 60); *Super ad Hb.* cp 1, lc 3 (MAR n. 45); DAGUET, *Théologie du dessein divin*, 153. Für die Christozentrik der Heilsgeschichte, siehe EMERY, *La Trinité créatrice*, 289. Für die trinitätstheologische Hermeneutik der Konuenienzargumente bei Thomas, siehe SCHMIDBAUR, H.C., *Personarum Trinitas*, EOS-Verlag, St. Ottilien, 1995, 49f.

³³ »Verbum Dei in corde Patris [...] siquidem secretum est sacramentum pietatis. [...] In quantum ergo est restaurativum mundi, est pietatis.« *Super I ad Tim.* cp 3, lc 3 (MAR n. 130). »Hoc ergo secretum quod latet in corde Patris factum est homo.« *Super I ad Tim.* cp 3, lc 3 (MAR n. 131). »Dicit ergo Filius, secundum quod Verbum, Quoniam audisti me; idest, fecisti quae erant in Verbo tuo ut fierent.« *Super Ioan.* cp 11, lc 6, 3 (MAR n. 1553). »Filius [...] speciali tamen quodam modo est exemplar spiritualium gratiarum, quibus spirituales creaturae illustrantur, secundum illud: *In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genuite*, quia scilicet genitus est ante omnem creaturam per gratiam lucentem, habens exemplariter in se splendores omnium sanctorum. Hoc autem exemplar Dei prius erat a nobis valde remotum, ... Et ideo homo fieri volebat, ut hominibus humanum exemplar praeberet.« *Super I ad Cor.* cp 11, lc 1 (MAR n. 583).

³⁴ »Filius Dei [...] est primordiale exemplar, quod omnes creaturae imitantur tamquam veram et perfectam imaginem Patris. [...] Speciali tamen quodam modo est exemplar spiritualium gratiarum. Hoc autem exemplar Dei prius erat a nobis valde remotum, secundum illud Eccle. II, v. 12: *Quid est homo, ut sequi possit regem factorem suum?* Et ideo homo fieri volebat, ut hominibus humanum exemplar praeberet.« *Super I ad Cor.* cp 11, lc 1 (MAR n. 583). »Ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae: oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectivalem a Patre procedit, humanam naturam assumi.« *IV CG*, cp 42.

³⁵ »Quia cum ipse sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres, cui in haereditate coniungimur.« *Super ad Rm* 8, lc 3 (MAR n. 649). »Salus ista in duobus consistit, scilicet quod fiant filii, et quod inducantur in haereditatem. Quod autem sint filii, habent per Filium naturalem. *Quos praescivit et praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui*, Rom. VIII, v. 29. Gloriam autem et haereditatem non consequuntur nisi per eum, cuius naturaliter est haereditas, qui est splendor gloriae.« *Super ad Hb.* cp 2, lc 3 (MAR n. 128). Siehe auch *STh III*, 3, 8; *Super ad Rm.* cp 5, lc 1 (MAR n. 385); *Super ad Gal.*, cp 4, lc 3 (MAR n. 217).

³⁶ »Homines fiunt filii Dei per assimilationem ad Deum; et ideo secundum triplicem assimilationem hominum ad Deum homines sunt filii Dei. Primo enim per gratiae infusionem (...) Rm VIII, 15: Non enim accepistis spiritum servitutis (...). Secundo assimilamur Deo per operum perfectionem (...) Mt V, 44: Diligite inimicos vestros. Tertio assimilamur Deo per gloriae adeptionem (...) I Io. III, 2: Cum apparuerit, similes ei erimus.« *Super Ioan.* cp 1, lc 6, 3 (MAR n. 149). Siehe auch GARRIGUES, J.-M., »La personne humaine dans sa réalité intégrale«, in: BONINO S.-T. (Hrsg.), *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence 2003, 99–111; 107.

Die Trinität im irdischen Leben Jesu

Durch die Inkarnation wird der Sohn nicht nur auf göttliche, sondern auch auf menschliche Weise zum Urbild des »Neuen Menschen«. Durch die besondere Verwiesenheit der Imago auf den Sohn ist es naheliegend, aber nicht zwingend, dass der *reditus* der Imago Trinitatis durch den Sohn stattfindet. Die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der hypostatischen Union lässt sich daraus allerdings nicht ableiten. Gott hätte andere Heilswege finden können.³⁷ Die Inkarnation als solche begründet Thomas weder trinitätstheologisch noch durch die besondere Nähe zwischen Mensch und Wort.³⁸ Aber da Gott die Inkarnation als Heilsweg gewählt hat, war es passend, dass das Wort, und nicht eine andere göttliche Person, in der hypostatischen Union mit der menschlichen Natur vereint ist.³⁹

Sein innergöttlicher Hervorgang aus dem Vater ist gestaltgebende Ursache des Hervorgangs der Geschöpfe aus Gott; sein irdischer Weg zum Vater ist gestaltgebende Ursache des »reditus« des Menschen zum Vater.⁴⁰ Sein irdisches Leben offenbart die innertrinitarischen Beziehungen und lässt gleichzeitig das in der Gotteskindschaft vollendete Imago Trinitatis sichtbar werden. Gott hat die Gestalt des Wortes, nämlich den Glanz der Herrlichkeit des Vaters, wie ein Siegel in das Wachs der menschlichen Natur Christi eingepägt.⁴¹ Thomas liebt es, jene

³⁷ »Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse.« *IV CG*, cp 55.

³⁸ Thomas erklärt die *convenientia Incarnationis* in zwei Schritten. Erst beleuchtet er die Inkarnation »Gottes« ohne direkten Bezug zu einer bestimmten göttlichen Person, dann fragt er, warum der Sohn diejenige Person ist, die Fleisch angenommen hat. Die Tatsache, dass es überhaupt die Inkarnation gibt, begründet Thomas nicht trinitätstheologisch, sondern mit allgemeinen Hinweisen auf die übergrosse Güte Gottes und auf die Bedürftigkeit der gefallenen Natur, die durch die Inkarnation auf eine besondere Höhe erhoben wird (*STh III*, 1, art 1 ad 2 und art 2; *IV CG*, cp 54; *Super I ad Cor.* cp 15, lc 3 (MAR n. 931)). In dieselbe Richtung zielt die Aussage, dass die Verursachung der *unio hypostatica* dem Vater und dem Heiligen Geist appropriiert werden, nicht aber dem Wort (*Super Ioan.* cp 7, lc 3, 7 (MAR n. 1065)). Die Formulierung »*divinae naturae [...] assumere [carnem] convenit [...] ratione personae Verbi*« (*STh III*, 2, 3 ad 2) könnte als Widerspruch dazu angesehen werden, muss aber ausgehend von ihrem Kontext heilsgeschichtlich verstanden werden: Man kann von der göttlichen Natur sagen, dass sie Fleisch angenommen hat, weil das Wort dies getan hat.

³⁹ Siehe *STh III*, 3, 8; KRÄMER, *Imago Trinitatis*, 461–466.

⁴⁰ »Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum.« *Super ad Rm.*, 8, lc 6 (MAR n. 706). »Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur.« *Super Ioan.* cp 1, lc 8, 2 (MAR n. 187). »Non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis assumeretur. [...] Quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est *primogenitus in multis fratribus* secundum humanam naturam, sicut est *primogenitus omnis creaturae* secundum divinam.« *STh III*, 4, 5 c. Siehe auch EMERY, *La Trinité créatrice*, 295.

⁴¹ »In natura humana Deus Pater impressit Verbum, qui est *splendor et figura substantiae eius*.« *Super Ioan.* cp 6, lc 3, 6 (MAR n. 898). »Imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per eius presentiam. Unde, ad perficiendam humanam mentem, necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univit.« *STh III*, 5, 4 ad 1. »Gratia autem habitualis in Christo [...] est quidam effectus filiationis in anima Christi, secundum illud *Ioan.* I, [14]: *Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*.« *STh III*, 23, 4 ad 2.

Aussagen Jesu, die seine Beziehung zum Vater andeuten, in diesem Sinne auszulegen.⁴² Der Sohn lebt seine innergöttliche liebende Sohnschaft nun auch – soweit wie es die Grenzen der menschlichen Natur erlauben – in seiner menschlichen Natur. Er wird zum »Erstgeborenen von vielen Brüdern« (Röm 8,29). Diese gelebte innertrinitarische Beziehung schafft in der menschlichen Natur Christi den »Neuen Menschen«, dessen Gestalt die Antwort ist auf das in der Heilsgeschichte offenbarte innertrinitarische Beziehungsgefüge.

In seiner menschlichen Beziehung zum Vater gibt es auch ein neues Element, das er nur als Mensch lebt und sogar »lernen« (vgl. Hebr 5,8–9) musste: den Gehorsam gegenüber dem Vater, und gegenüber der Trinität als ganzer.⁴³ Alle drei göttlichen Personen sind auf ihre je eigene Weise an diesem Gehorsam beteiligt.⁴⁴ Der Vater hat seinen Sohn hingegeben, indem er ihm die Liebe eingoss, aus der sich der Sohn freiwillig hingab.⁴⁵ Als Mensch teilt Christus den Willen des Vaters durch den *instinctus Spiritus Sancti*.⁴⁶ Sein Gehorsam entspringt seiner persönlichen, dem ewigen Wort

⁴² »Christus in quantum Deus non est constitutus, sed natus; sed constitutus est in quantum homo« *Super ad Hb.* cp 2, lc 2 (MAR n. 115). Auf eine seiner konkreten Eigenschaften angewendet sieht dieses Prinzip dann zum Beispiel so aus: »Hoc autem quod dicit *Est Pater meus qui glorificat me*, potest referri ad Christum, et secundum quod est Filius Dei, et secundum quod est Filius hominis. Secundum quidem quod est Filius Dei, Pater glorificat eum gloria divinitatis, ab aeterno eum sibi aequalem generando; Hebr. I, 3: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius ... sedet ad dexteram maiestatis in excelsis*; Phil. II, 11: *Omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris*. Secundum vero quod homo, habuit gloriam per redundantiam divinitatis in ipsum, et gratiae et gloriae singularis; supra I, 14: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*.« *Super Ioan.* cp 8, lc 8, 4 (MAR n. 1278). Für weitere Beispiele, vgl. RICKMANN, *La struttura*, 209; 239; 241f.

⁴³ »Mors Christi [...] processit ex voluntate Christi patientis, quae quidem voluntas informata fuit ad mortem sustinendam, cum ex obedientia ad Patrem, Phil. II, 8: *Factus est obediens patri usque ad mortem*; tum etiam ex charitate ad homines, Eph. V, 2: *dilexit nos et tradidit se pro nobis*.« *Super ad Rm.* cp 5, lc 2 (MAR n. 403). Der Gehorsam Christi bezieht sich auch auf die ganze Trinität, weil dies dem menschlichen Gehorsam zukommt: »Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus.« *STh III*, 7, 3 ad 2. »...totam Trinitatem, ... cui humanitas Christi subiicitur...« *Super I ad Cor.* cp 11, lc 1 (MAR n. 589). In seiner göttlichen Natur kann der Sohn dem Vater nicht gehorchen, weil dies der Gleichheit der Personen widersprechen würde (*STh III*, 20, art. 1 und 2).

⁴⁴ »Pretium autem redemptionis nostrae est sanguinis Christi, vel vita eius corporalis, quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate in quantum est homo: sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut patereur pro nobis. Et ideo esse immediate Redemptorem est proprium Christi in quantum est homo: quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.« *STh III*, 48, 5 c.

⁴⁵ »Deus Pater tradidit Christum passioni [...] in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem.« *STh III*, 47, 3 c. »Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum. Sed in quantum homo, tradidit semetipsum voluntate a Patre inspirata.« *STh III*, 47, 3 ad 2. »Tradidit eum Deus pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo, et humanae eius voluntati inspirando charitatis affectum, qua passionem spontaneus subiret. Unde ipse seipsum tradidisse dicitur Eph v, 2: *Tradidit semetipsum pro nobis*.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 6 (MAR n. 713).

⁴⁶ »Et ponit Apostolus [...] causam quare Christus sanguinem suum fudit, quia hoc fuit Spiritus Sanctus, cuius motu et instinctu, scilicet charitate Dei, et proximi, hoc fecit.« *Super ad Hb.* cp 9, lc 3 (MAR n. 444).

eigenen Erkenntnis des Vaters⁴⁷ und der Liebe des Heiligen Geistes,⁴⁸ die er als Liebe zum Vater lebt.⁴⁹

Die Trinität im Leben der Erlösten

Das von den innertrinitarischen Beziehungen geprägte Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu ist Urbild und Weg jedes christlichen Lebens. Der Sohn hat die menschliche Natur angenommen, um sie uns – auf dem Altar des Kreuzes verwandelt – zurückzuschicken.⁵⁰ Die Vollendung seiner menschlichen Natur wird zum Urbild und zur Quelle der Vollendung aller Erlösten. Die Gnade, die von Christus ausgehend in seinem mystischen Leib zirkuliert,⁵¹ ist lebendige Verbindung mit dem, was Jesus gelebt hat: Mit seiner von der Liebe des Heiligen Geistes geprägten Vaterbeziehung, mit der in ihm vollendeten Imago Trinitatis, und mit seinem Leidensgehorsam. Die Gleichgestaltung mit Christus schliesst somit nicht nur die gnadenhafte Vollendung der Imago Trinitatis und die Einwohnung der Trinität in der Seele ein, sondern auch die Gleichgestaltung in Kreuz, Auferstehung und Verherrlichung.⁵² Weil die Sohnschaft Christi wesentlich Beziehung zum Vater ist, führt die Gleichgestaltung mit ihm im Heiligen Geist zum Vater.⁵³ In diesem Sinn kann man von einer trinitarischen

⁴⁷ »Causam autem mortis dicit Dominus esse notitiam quam habet a Patre, dicens: *Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem, et animam meam pono pro ovibus meis.*« *Super Ioan.* cp 10, lc 4, 4 (MAR n. 1521).

⁴⁸ »Hoc enim quod [Christus] obedivit [Patri] processit ex dilectione quam habuit ad Patrem et ad nos.« *Super ad Rm.* cp 5, lc 5 (MAR n. 446). »Impletio mandati demonstrat dilectionem ad mandantem. Et ideo dicit *Hoc mandatum accepi a Patre meo*, scilicet animam ponendi, et sumendi eam.« *Super Ioan.* cp 10, lc 4, 4 (MAR n. 1426). »Eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia: quia etiam praecepta caritatis nonnisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad Patrem praecipientem.« *STh III*, 47, 2 ad 3. »Deus Pater ... hanc etiam caritatem in eius anima operatus est.« *IV CG*, cp 55. »... ipse Filius tradidit se, et Pater tradidit Filium [...]. Et totum una res est, sed non una intentio, quia Pater ex caritate, Filius ex obedientia simul cum caritate.« *Super ad Gal.* cp 2, lc 6 (MAR n. 110).

⁴⁹ »passus est ex dilectione Patris, secundum illud *Ioan.* 14 [31], *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio, surgite, eamus hinc*, scilicet ad locum passionis; et etiam ex dilectione proximi, secundum illud *Galat.* 2, [20], *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.*« *STh III*, 47, 2 ad 1.

⁵⁰ »Ipse enim Deus qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo, hominibus fluentia gratiarum abundanter influxit: quia *de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia*: *Joan.* 1, 16.« *3 Sent.* prol. »Et hoc insuper quod de nostro assumpsit, totum nobis contulit ad salutem. Corpus namque suum pro nostra reconciliatione in ara crucis hostiam obtulit Deo Patri. Sanguinem suum fudit in pretium simul et lavacrum, ut redempti a miserabili servitute, a peccatis omnibus mundaremur.« *Officium de festo corporis Christi*, lectio 1.

⁵¹ Vgl. *Verit.* 29, 5; *STh III*, 7, art. 1 und 9; *STh III*, 8, 5.

⁵² »Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos ... primo recipimus in anima Spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriae immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur.« *STh III*, 49, 3 ad 3. Siehe auch: *Super ad Rm.*, cp 6, lc 1 (MAR n. 477); *Super I ad Cor.* cp 15, lc 7 (MAR n. 998). Im Psalmenkommentar deutet Thomas das Licht des göttlichen Antlitzes über uns (Ps 4,7) als ein dreifaches Licht, nämlich als das moralische Gewissen, den Heiligen Geist, und das Kreuz, vgl. *Super Psal.* 4, n. 5.

⁵³ »Cum enim Christi humanitas sit nobis via tendendi in Deum, ut dicitur infra, XIV, 6: *Ego sum via, veritas et vita*, non debemus in ea quiescere ut in termino, sed per eam debemus in Deum tendere.« *Super Ioan.* cp 7, lc 4, 1 (MAR n. 1074). Siehe auch *Super Ioan.* cp 14, lc 2, 3 (MAR n. 1868); *STh III*, 26, 2.

Dimension des Lebens in Christus sprechen.⁵⁴ In der Ordnung des »reditus« führt der Heilige Geist zum Sohn, und der Sohn zum Vater.⁵⁵ Die innertrinitarische Beziehungsordnung prägt den Weg unseres Heils. Dieser Grundgedanke schlägt sich bei Thomas unter anderem auch in der Lehre vom »Neuen Gesetz« nieder. Durch das Neue Gesetz führt der Heilige Geist die Erlösten zu Christus, macht sie ihm ähnlich und führt sie so in Christus zur Einheit mit dem Vater und zur vertieften Einheit untereinander, die Abbild der innertrinitarischen Einheit ist.

Das Gesetz des Geistes macht christusförmig

Das Neue Gesetz ist für Thomas die aus der Gegenwart des Heiligen Geistes gelebte Liebe. Sie gestaltet die Erlösten nach dem Vorbild der von Jesus gelebten Vaterbeziehung neu. Thomas verbindet in seiner Theologie des Neuen Gesetzes die trinitarische Heilsökonomie mit dem auf die Inkarnation gegründeten Imitatio-Christi-Gedanken.

Zunächst rückt Thomas das Neue Gesetz in besondere Nähe zum Heiligen Geist. Dies ergibt sich aus einer besonderen Entsprechung zwischen dem wesentlichen Element des Neuen Gesetzes und der persönlichen Eigenart des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist »nexus amoris«.⁵⁶ Daher wird alles, was mit liebender Einheit zu tun hat, ihm appropriiert.⁵⁷ Darunter fällt die »caritas«, bzw. die Gnade, in der Thomas das wesentliche Element des Neuen Gesetzes sieht.⁵⁸ Wegen dieser inneren Entsprechung nennt Thomas den Heiligen Geist Ursache des Neuen Gesetzes.⁵⁹ Gelegentlich bezeichnet Thomas auch den Heiligen Geist selber als Neues Gesetz, weil seine ein-

⁵⁴ EMERY, *La Trinité créatrice*, 480, siehe auch 300; 524

⁵⁵ »Sic autem habemus accessum ad Patrem per Christum, quoniam Christus operatur per Spiritum Sanctum.« *Super ad Eph.* cp 2, lc 5 (MAR n. 121). »Sicut Filius existens a Patre, manifestat Patrem [...], ita et Spiritus sanctus a Filio existens, Filium manifestat.« *Super Ioan.* cp 1, lc 14, 4 (MAR n. 268). Siehe auch: *IV CG*, cp 22; EMERY, *La théologie trinitaire*, 210-212.

⁵⁶ Vgl. *STh I*, 37, 1 ad 3 und art. 2; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 582.

⁵⁷ Vgl. *STh I*, 39, 8; EMERY, *La théologie trinitaire*, 383-385.

⁵⁸ »Decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ...« *STh I-II*, 102, 1 ad 1. »Unaqueque res illud videtur esse quod in ea est potissimum [...]. Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi.« *STh I-II*, 106, 1 c. »Ad legem Evangelii [...] pertinet [...] principaliter [...] ipsa gratia Spiritus Sancti interius data.« *STh I-II*, 106, 2 c. »Lex nova [...] principaliter est gratia Spiritus Sancti.« *STh I-II*, 106, 3 c. »Lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris.« *STh I-II*, 107, 1 ad 2. »Lex nova dicitur lex fidei, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur gratia fidei.« *STh I-II*, 107, 1 ad 3. »Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante.« *STh I-II*, 108, 1 c. »Virtus Novi Testamenti consistit in charitate, quae est plenitudo legis.« *Super ad Hb.* cp 10, lc 1 (MAR n. 480). Siehe auch PERRENX, J.-P., *Théologie morale fondamentale*, Band 6, Paris 2008, 154–184; PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg 1985, 186–189.

⁵⁹ »Lex tamen nova non solum dicitur lex spiritualis, sed lex Spiritus, ut patet infra VIII, 2, quia non solum a Spiritu Sancto est, sed Spiritus Sanctus eam imprimit cordi quod inhabitat.« *Super ad Rm.* cp 7, lc 3 (MAR n. 557). »Postquam Apostolus manifestavit in quo consistit status spiritualis, quia scilicet in charitate, consequenter hic [Gal 5, 15-25] agit de causa status, scilicet de Spiritu sancto, quem dicit esse sequendum.« *Super ad Gal.* cp 5, lc 4 (MAR n. 307). »Necessarium fuit dare legem spiritus, qui charitatem in corde fa-

wohnende Gegenwart die Erlösten in den Stand des Neuen Gesetzes versetzt.⁶⁰ Wegen der Untrennbarkeit seiner Gaben von der Gegenwart des Heiligen Geistes kann Thomas auch die Einwohnung des Heiligen Geistes als Neues Gesetz bezeichnen.⁶¹

Das Neue Gesetz kann aber auch, wie jedes Gesetz, wegen seinem Wahrheitsgehalt dem Wort appropriiert werden.⁶² Nicht nur der Heilige Geist, sondern auch der Sohn kann Geber des Neuen Gesetzes genannt werden. Der Heilige Geist legt das Neue Gesetz in die Herzen der Erlösten, indem er in ihnen eine Ähnlichkeit mit seiner innertrinitarischen persönlichen Eigenschaft aufleuchten lässt; der Sohn ist innertrinitarisch zusammen mit dem Vater Ursprung des Heiligen Geistes und daher auch heilsgeschichtlich dessen Geber, wobei der Heilige Geist dann Gabe ist.⁶³ So bezeichnet der Aquinate Christus, und manchmal ausdrücklich auch als menschengewordenes Wort, als Geber, Urheber (auctor) des Neuen Gesetzes,⁶⁴ und wenn man unter dem Neuen Gesetz nicht den Heiligen Geist selber, sondern nur seine Wirkungen ver-

ciens, vivificet. Io. VI, 64: *Spiritus est, qui vivificat.* «*Super ad II Cor.* cp 3, lc 2 (MAR n. 91). »Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic spiritus divinus facit vitam gratiae. «*Super ad Rm.* cp 8, lc 1 (MAR n. 604). Siehe auch: *STh I-II*, 98, 1; *STh I-II*, 106; Siehe auch DELHAYE, P., »Les morales de l'Esprit de et de la nature dans les commentaires bibliques de saint Thomas«, in: *Studi Tomistici* 25 (1984) 226-253; Id., La loi nouvelle comme dynamisme de l'Esprit Saint, in: *Studi Tomistici* 30 (1987) 265-280; KÜHN, U., »Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas«, in: *Angelicum* 51 (1974) 235-245.

⁶⁰ »Novum Testamentum est testamentum Spiritus Sancti, quo charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V, 5. Et sic dum Spiritus Sanctus facit in nobis charitatem, quae est plenitudo legis, est testamentum novum. «*Super II ad Cor.* cp 3, lc 2 (MAR n. 90). »Quae quidem lex potest dici, uno modo, Spiritus Sanctus [...]. Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinatur ad recte agendum. [...] Alio modo *lex spiritus* potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans. [...] Et haec quidem lex Spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit. «*Super ad Rm.* cp 8, lc 1 (MAR n. 602-603).

⁶¹ »Novum Testamentum [...] consistit in infusione Spiritus Sancti, qui interius instruit. Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminatur intellectus ad cognoscendum. Et ideo dicitur *dabo leges meas* [Hb. 8, 10], etc. [...] I Io. II, 27: *Unctio eius docet vos*. Io. XIV, 26: *Ille vos docebit omnia*, etc. Item ad bene operandum inclinatur affectus, unde imprimatur cordi. Et quantum ad hoc dicitur in corde eorum *superscribam eas* [Hb. 8, 10], id est, super cognitionem scribam charitatem. *Super omnia autem charitatem habete*, etc. Col. III, 14; et Rom. V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, etc. «*Super ad Hb.* cp 8, lc 2 (MAR n. 404).

⁶² »Christus est Verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata. «*Super ad Rm.* cp 10, lc 1 (MAR n. 825). »Et inter cetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum. «*STh I-II*, 93, 1 c. »Promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna. «*STh I-II*, 91, 1 ad 2. »Et iterum [...] veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur lex veritatis: lex autem vetus umbrae vel figurae. «*STh I-II*, 107, 2 c.

⁶³ »Spiritui Sancto, in quantum procedit ut Amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis huius Auctorem. «*STh I*, 43, 7 c. »Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis Auctor: sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium. «*STh I*, 43, 7 c.

⁶⁴ In seiner Auslegung zu 2 Kor 3,17 (»Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit«) bezeichnet Thomas sowohl Christus als auch den Heiligen Geist als »auctor legis«: »Quod potest dupliciter legi. Uno modo, ut spiritus teneatur ex parte subiecti, ut dicatur: Spiritus sanctus, scilicet qui est auctor legis, est dominus, id est operatur ex proprio libertatis arbitrio. Io. III, 8: *Spiritus ubi vult spirat*. I Cor. XII, 11: *dividens singulis prout vult*. Ubi est Spiritus Domini, ibi libertas; quasi dicat: quia Spiritus est Dominus, potest dare libertatem. [...] Alio modo [potest legi], ut per dominum intelligatur Christus, et tunc

steht, kann man sogar sagen, dass Christus der Herr des Neuen Gesetzes ist.⁶⁵ Der Sohn ist nicht nur in seiner göttlichen, sondern auch in seiner menschlichen Natur Geber der Gnade und des Geistes.⁶⁶ Diese Rolle des Sohnes als »Geber« des Neuen Gesetzes bringt Thomas bezüglich jener Funktionen zur Sprache, die dem menschgewordenen Sohn zukommen: Mittler⁶⁷, Priester⁶⁸, Haupt der Kirche⁶⁹. Jede dieser Funktionen hat damit zu tun, dass er den Geist, das Gesetz des Geistes, oder die Gnade, die das Wesentliche Element des Gesetzes des Geistes ist, gibt. Er tut dies als gottmenschlicher Mittler⁷⁰, Priester⁷¹, und als Haupt der Kirche.⁷² Die von der Trinität

legitur sic Dominus, id est Christus, est spiritualis, id est spiritus potestatis, et ideo ubi est Spiritus Domini, id est lex Christi spiritualiter intellecta [...] per fidem cordibus impressa, ibi est libertas.« *Super ad II Cor.* cp 3, lc 3 (MAR n. 111). »Christus, qui est noue legis dator...« *Qu. de Quodlibet* 4, q. 8, a. 2 sol (Leonina lin 40). »Ipse Christus est legis dator.« *STh I-II*, 102, 4 ad 6; »Principalitas legis novae est graita Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. ... a legislatore, scilicet Christo ...« *STh I-II*, 108, 1 c. Für »auctor novi testamenti«, siehe *STh I-II*, 107, 1 ad 3; *Super ad Hb.* cp 2, lc 1 (MAR n. 98).

⁶⁵ »Moyses fuit legislator non tamquam dominus legis, sed tamquam famulus; Christus autem tamquam dominus.« *4 Sent.* d. 15, q. 3, a. 3, q. 1 ad 2.

⁶⁶ »Conueniens fuit ut lex perfecta Novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum.« *STh I-II*, 98, 3 c.; »constitue legislatorem, scilicet filium tuum: Isa. 23: dominus legifer noster.« *Super Psal.*, 9, n. 12. »Causa autem et auctoritas donorum est Deus Pater tamquam auctor [...]. Item auctor est Dominus Iesus Christus, sicut minister. Et hoc in quantum homo.« *Super ad Gal.* cp 1, lc 1 (MAR n. 12). »Dare Spiritum sanctum contingit dupliciter: scilicet auctoritate et ministerio. Auctoritate quidem tantum Dei est; sed ministerio dicuntur etiam homines dare, [...] et hoc modo Christus, secundum quod homo, Spiritum sanctum ministerio dare potuit, ut dicitur Rom. 15, 8: dico enim Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.« *3 Sent.* d. 13, q. 2, a. 1 ad 1.

⁶⁷ Christus »dicitur mediator secundum quod homo.« *STh III*, 26, 2 c. »Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur 1 Tim. 2 [5].« *STh III*, 7, 1 c. Siehe auch: *STh III*, 26, 1 ad 3.

⁶⁸ »Licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus.« *STh III*, 22, 3 ad 1. Siehe auch: *Super ad Hb.* cp 8, lc 1 (MAR n. 381).

⁶⁹ Vgl. *STh III*, 8, 1.

⁷⁰ »Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei et hominum [...]. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem.« *STh III*, 7, 1 c. »Dominus autem legis dicitur Christus. [...] Iste mediator significatus est per Moysen, in cuius manu est lex data.« *Super ad Gal.* cp 3, lc 7 (MAR n. 168). Siehe auch: *STh III*, 22, 1; REMY, G., »Le Christ Médiateur dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin«, in: *Revue Thomiste* 93 (1993) 183-233, 232.

⁷¹ »Erat enim lex sub administratione sacerdotii; ergo mutato sacerdotio, necesse est quod lex mutetur. [...] Et de ista mutatione habetur Ier. III [XXXI, v. 31]: Feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum, [...]. Rom. VIII, 2: Lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.« *Super ad Hb.* cp 7, lc 3 (MAR n. 350-351, siehe auch n. 349). »... status spiritualis novae legis, ... in quem ... nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in Sancta Sanctorum intrabat.« *STh I-II*, 102, 4 ad 4. »In quantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo.« *STh III*, 26, 2 c. »quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium.« *De regimine Principum*, Buch 1, cp 15.

⁷² »Dicitur caput ... quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus.« *3 Sent.* d. 13, q. 2, a. 1 sol. »Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex: sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaiae 33 [22]: Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster: ipse veniet et salvabit nos.« *STh III*, 22, 1 ad 3. »Caput enim respectu aliorum membrorum habet tria privilegia. Primo, quia distinguitur ab aliis ordine dignitatis, quia est principium et praesidens; secundo in plenitudine sensuum, qui sunt omnes in capite; tertio in quodam influxu sensus et motus ad membra.« *Super ad Col.* cp 1, lc 5 (MAR n. 46). Siehe auch *Super ad Rm.* cp 8, lc 1 (MAR n. 605-606), wo Thomas das »Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus« (Röm 8,2) ekklesiologisch auslegt.

geschenkte Gnade fließt durch die menschlichen Hände Christi.⁷³ TORRELL erklärt, dass sie dabei von ihm geprägt wird, sozusagen die »Farbe« seiner Sohnschaft annimmt.⁷⁴ So ist das Neue Gesetz ganz im Sinne vom Röm 8,2 sowohl Gesetz des Geistes als auch Gesetz Christi: »Das Gesetz des Geistes ist in Christus.«⁷⁵

Im Neuen Gesetz wirkt die persönliche, innertrinitarische Eigenschaft des Heiligen Geistes (nämlich dass er als Liebe zu Christus führt) auf einzigartige Weise zusammen mit dem historischen Heilswerk Jesu Christi. Die Wirkkraft des Neuen Gesetzes steht insbesondere in Bezug zur geschichtlichen Wirklichkeit des Leidens Christi.⁷⁶ Das Neue Gesetz rechtfertigt aus der Kraft des Leidens Christi heraus.⁷⁷

Der Heilige Geist ist die Liebe, durch die der Vater dem Sohn alles geschenkt hat,⁷⁸ und er ist das Neue Gesetz, kraft dessen die Erlösten aus freiem Willen dieses Geschenk des Vaters an den Sohn in ihrem Leben Wirklichkeit werden lassen, indem sie sich ganz Christus schenken.⁷⁹ Das Neue Gesetz lehrt uns, aus der Liebe zu leben,

⁷³ »Sic enim gratia in multis a Deo effunditur, ut eam per Christum accipiant, in quo omnis plenitudo gratiarum invenitur.« *Super ad Rm.* cp 5, lc 5 (MAR n. 433). »Christus [...] est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere.« *Verit.* 29, 5 c. Siehe auch *Principium Biblicum II* (MAR n. 1208); *STh III*, 79; *Super Ioan.* cp 6, lc 7 (MAR n. 977) und cp 17, lc 4 (MAR n. 2231).

⁷⁴ »La grâce qui vient de la Trinité comme de sa source première se ‚colore‘, si l'on peut ainsi parler, à son passage par le Christ des qualités qui sont les siennes; de sorte que c'est après y avoir laissé son empreinte qu'il les communique à son Corps ecclésial.« TORRELL, J.-P., *La »Somme de théologie«*, Paris, Cerf, 1998, 81, siehe auch 32; 46-47; 71.

⁷⁵ »Lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti; secundum illud Rom. 8 [2]: *Lex Spiritus vitae in Christo Iesu.*« *STh I-II*, 106, 4 ad 3. »Christus operatur per Spiritum Sanctum [...]. Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum.« *Super ad Eph.* cp 2, lc 5 (MAR n. 121).

⁷⁶ »Salus hominum non poterat esse nisi per Christum [...]. Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum.« *STh I-II*, 93, 5 ad 2. »Lex nova [...] principaliter est gratia Spiritus Sancti; quae abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur *Ioan.* 7 [39]: *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Et hac rationem manifestae assignat Apostolus *ad Rom.* 8, [2sq]: ubi, postquam praemiseraat de lege Spiritus vitae, subiungit: *Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.*« *STh I-II*, 106, 3 c. Siehe auch: *STh I-II*, 98, 1.

⁷⁷ »Lex vitae, quae est in Christo Iesu, liberat a peccato [Rm 8, 2]: Nam quod liberet a morte infra probabitur. Et hoc probat per causam quae sumitur ex incarnatione Christi.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 1 (MAR n. 606). »Lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi.« *STh I-II*, 107, 2 c. »In effusione Sanguinis Jesu Christi, qui fuit perfectissimae caritatis signum, novum Testamentum consummatum est.« *3 Sent.* d. 40, a. 2, qu. 3, sol. II; siehe auch KÜHN, U., *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, 70.

⁷⁸ »Perfecte ergo Filius a Patre diligitur: et ideo quia perfecte diligit eum, signum est quod Pater omnia ostenderit ei et communicaverit ei suam postestem et naturam. Et de huius dilectione dicitur supra II, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius.*« *Super Ioan.* cp 5, lc 3, 3 (MAR n. 753).

⁷⁹ »Dicitur autem quandoque Deus Pater dare Filio homines credentes, sicut hic *omne quod dat mihi Pater, ad me veniet.* Quandoque Filius dat Patri, sicut illud I Cor. XV, 24: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri.* [...]. Pater autem Filio dat, in quantum facit hominem Verbo suo adhaerere. I Cor. I, v. 9: *Per quem, scilicet Patrem, vocati estis in societatem Filii eius.* [...]. Sic ergo dicit omne quod dat mihi Pater, ad me veniet; idest, qui in me credunt, quos Pater mihi facit adhaerere *ex dono suo.*« *Super Ioan.* cp 6, lc 4, 7 (MAR n. 918). Siehe auch: *Super Ioan.* cp 3, lc 4, 5 (MAR n. 545); *Super Ioan.* cp 10, lc 4, 4 (MAR n. 1422).

mit der wir von Gott geliebt sind;⁸⁰ aus der Liebe zu leben, mit der der Vater uns dem Sohn geschenkt hat. Darin liegt letztlich auch eine Ähnlichkeit mit dem Vater, im Sinne von Mt 5,49: Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist.⁸¹

Da der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, führt er nicht so zu Jesus, dass er dabei der erste Ursprung dieser Initiative wäre, sondern er »nimmt« von Jesus, der seinerseits vom Vater empfängt (vgl. Joh 10,29). »Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14). Die Worte Jesu sind dasselbe Neue Gesetz, das der Heilige Geist in unsere Herzen schreibt.⁸² Der Heilige Geist nimmt nicht nur seine Worte, sondern auch seinen Lebenswandel⁸³ und seinen Gehorsam⁸⁴ und die von Christus gelebte Liebe,⁸⁵ um sie in den Herzen der Erlösten als menschliche Gotteskindschaft aufblühen zu lassen. Das von den innertrinitarischen Beziehungen geprägte Leben Jesu wird so durch das Neue Gesetz an alle Glieder seines mystischen Leibes weitergegeben. Diese Ähnlichkeit ist im Tiefsten ein Abglanz seines von den innertrinitarischen Beziehungen geprägten Lebens. Der Heilige Geist nimmt aber auch etwas von der ewigen Eigenschaft des Wortes, um es den Erlösten zu geben: In der besagten Johannesstelle deutet Thomas das »das, was mein ist« als das ewige Wort: »Er nimmt von dem, was mein ist, und ich bin das Wort Gottes, und verkündet es euch.«⁸⁶ Der Heilige Geist macht zu Kindern Gottes, weil er das dem Sohn gehörende »nimmt« und »gibt«.⁸⁷

⁸⁰ »Observatio enim mandatorum est effectus divinae dilectionis, non solum eius qua nos diligimus, sed eius qua ipse diligit nos. Ex hoc enim quod ipse diligit nos, movet nos et adiuvat ad implendum mandata eius, quae impleri non possunt nisi per gratiam.« *Super Ioan.* cp 15, lc 2, 3 (MAR n. 2002).

⁸¹ »Notatur duplex efficacia evangelici verbi. Prima est, quia consummans, id est, perficiens; [...]. Et propter hoc discipulis suis dicebat Matth. c. V, 49: *Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Secunda efficacia est abbreviandi.« *Super ad Rm.* cp 9, lc 5 (MAR n. 803).

⁸² »Doctrina Christi, quae est *lex Spiritus vitae*, scribi debuit, non atramento, sed *Spiritu Dei vivi*, non in *tabulis lapideis*, sed in *tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit, *II Cor. 3 [3].« STh III, 42, 4 ad 2.*

⁸³ »lex nova inducit ad conformitatem Christi.« *4 Sent. d. 15, q. 3, a. 3, q. 1 ad 2.* »Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis.« *3 Sent. d. 13, q. 2, a. 1 sol.* »Direxit nos doctrina et exemplo: quia *coepit Jesus facere et docere*, Act. 1, 1.« *3 Sent. d. 13, q. 2, a. 1 sol.* Über den moralischen Schriftsinn sagt Thomas: »Item, in nova lege ea quae in capite sunt gesta, sunt exempla eorum quae nos facere debemus, quia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; et ideo secundum quod ea quae in nova lege facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus: est sensus moralis.« *Super ad Gal.* cp 4, lc 7 (MAR n. 254). Siehe auch *STh I, 1, 10.* Christus ist die »regula veritatis«, vgl. *Super I ad Cor.* cp 4, lc 4 (MAR n. 223). PINCKAERS spricht vom »in der Person Christi inkarnierten Neuen Gesetz«: »L'Église dans la loi nouvelle«, in: *Nova & Vetera* 62 (1987/4) 246-262, 252 (eigene Übersetzung).

⁸⁴ »La vita retta, nell'economia della Legge Nuova, è espressione della fedeltà a Christo, ... conforma il Suo corpo mistico alla sua vita di ubbidienza.« MONGILLO, »La verità rende liberi«, 343.

⁸⁵ »Dicitur autem charitas specialiter lex Christi [...] quia ipsam implevit Christus, et exemplum eam implendi nobis relinquit.« *Super ad Gal.* cp 6, lc 1 (MAR n. 349).

⁸⁶ *Super Ioan.*, cp 16, lc 4 (MAR n. 2108).

⁸⁷ »regnum Dei [...] nullus [...] videre potest nisi accipiat Spiritum sanctum, per quam renascitur in filium Dei.« *Super Ioan.* cp 3, lc 1, 2 (MAR n. 432). »Quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat, rationem habet. Nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei,

Diese Liebe und Gotteskindschaft führt zum Vater. Das geht schon aus der Art und Weise hervor, wie Christus sie schenkt. Er übt seine dreifache Funktion als Mittler, Priester und Haupt der Kirche nämlich in Beziehung zum Vater aus: Er ist der Mittler, der sein eigenes Menschsein zur Fürbitte für die Menschen macht,⁸⁸ das Menschsein vor das Angesicht Gottes trägt,⁸⁹ und die Menschheit wieder mit Gott vereint.⁹⁰ Alles, was er als Mittler, Priester und Haupt den Menschen gibt, führt zum Vater. In Christus, der als Priester vor Gottes Angesicht steht, haben wir Zutritt zu Gott.⁹¹ In Christus wird der vom Neuen Gesetz getragene Gehorsam verwandelt in eine liebende, in Christus gelebte Beziehung zum Vater.⁹² Der Heilige Geist lässt sich mitsamt seinen

ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero Filio; quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus. [...] 1 Io. IV, 13: *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis.*« *Super Ioan.* cp 3, lc 1, 4 (MAR n. 442). »Adoptamur in filios Dei per hoc quod accipimus spiritum Christi et conformamur ei. [...] Per Filium Dei naturalem efficitur filii adoptivi secundum gratiam per Christum.« *Super ad Gal.* cp 4, lc 2 (MAR n. 209). Siehe auch n. 212). »Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, in quantum est Spiritus Filii Dei.« *IV CG*, cp 24. »Habetur autem ex sacra Scriptura quod per Spiritum sanctum configuramur Filio, secundum illud *Rom. VIII, 15: Accepistis spiritum adoptionis filiorum;* et *Galat. IV, 6: Quoniam estis filii, misit deus Spiritum Filii sui in corda vestra.* [...] Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem. [...] Spiritus autem sanctus est a Filio tamquam proprius character eius.« *De Pot.* 10, 4 c. »En effet l'Esprit Saint est un esprit d'adoption qui fait de celui qui le reçoit un fils adoptif configuré au Fils éternel. C'est en union avec le Fils éternel que l'Église fait retour au Père dans l'Esprit Saint.« DAGUET, *Théologie du dessein divin*, 451. EMERY, G., »La procession du Saint-Esprit a filio chez saint Thomas«, in: *Revue Thomiste* 96 (1996) 531–574, 534f.

⁸⁸ »Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendum.« *Super ad Hb.* cp 7, lc 4 (MAR n. 373).

⁸⁹ »Christus intravit caelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. [...] Quando ascendit perfecte beatus in corpore et anima intravit, ut appareat vultui Dei, id est, intravit locum ubi Deus manifeste videtur. [...] Ad hoc enim ascendit ut pararet nobis viam. [...] Corpus enim debet sequi caput suum.« *Super ad Hb.* cp 9, lc 5 (MAR n. 467).

⁹⁰ »Sic Christus [est] mediator Dei et hominum, primo exiit ad homines, et postea introduxit eos reconciliatos.« *Super ad Hb.* cp 1, lc 3 (MAR n. 56). »Sicut ergo per devotionem orationis debet tangere Deum tamquam unum extremum, sic per misericordiam et compassionem debet tangere alterum extremum, scilicet hominem.« *Super ad Hb.* cp 5, lc 1 (MAR n. 246). »Mediatoris enim est extrema conciliare. Iste vero ad nos divina attulit; quia per ipsum facti sumus divinae consortes naturae, ut dicitur II Pet. I, 4. Ipse etiam nostra offert Deo. Et ideo dicit Apostolus I Tim. II, 5: *Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*« *Super ad Hb.* cp 8, lc 2 (MAR n. 392). Siehe auch: *IV CG*, cp 55; *STh III*, 26, 1.

⁹¹ »Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille enim indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest: et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans.« *STh III*, 22, 4 c. »Sacerdos est medius inter Deum et populum. Deut. V, 5: *Ego medius sequester fui.* Et ideo, quia sequester est mediator, sacerdos debet Deum et populum ad concordiam reducere.« *Super ad Hb.* cp 7, lc 4 (MAR n. 366).

⁹² »Hic [Joh 15,10] ostendit quid sit manere in eius dilectione, et primo ostendit quod hoc est servare eius mandatum; secundo manifestat per exemplum, ibi *Sicut et ego Patris mei praecepta servati* [v. 10b].« *Super Ioan.* cp 15, lc 2 (MAR n. 2001). »Cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus. [...] Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit.« *IV CG*, cp 22. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Verbindung, die Thomas zwischen zwei Johannesstellen herstellt: In Joh 4,34 sagt Jesus, dass seine Speise darin besteht, den Willen des Vaters zu tun. In Joh 6,27 sagt er den Jüngern, sie sollen sich nicht um die Speise mühen, die verdirbt. Thomas erklärt in seinem Johanneskommentar, dass im Empfang der heiligen Eucharistie die Speise Jesu auch zu unserer Speise wird. Vgl. *Super Ioan.*, cp 6, lc 3 (MAR n. 895).

Gaben durch die menschlichen Hände Christi in die Herzen all jener Menschen senden, die der Vater Christus gibt: »Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen« (Joh 6,36).

Die Imago Trinitatis vollendet sich in der Einheit der Kirche

Der christologische Bezug des Neuen Gesetzes ist mit der Inkarnation verbunden und daher zugleich auch ekklesiologisch.⁹³ Mit Christus zusammen bildet die Kirche sozusagen »eine Person«,⁹⁴ deren »Seele«⁹⁵, der Heilige Geist, im Haupt und in den Gliedern ein einziger ist.⁹⁶ In jedes der Glieder ist dieselbe DNA eingeschrieben, nämlich das Gesetz des Geistes, dessen grundlegender Text, die Bergpredigt, das menschliche Antlitz Christi offenbart.⁹⁷ Durch das Gesetz des Geistes baut Christus seine Kirche auf,⁹⁸ durch den Heiligen Geist macht er sie christusförmig.⁹⁹ Das Gesetz Christi ist das »leichte Joch« der Liebe, das die Kirche zusammenhält.¹⁰⁰ Es eint die Gläubigen im Hinblick auf Gott als gemeinsames Ziel zu einem einzigen Volk.¹⁰¹ Somit kann man das »Neue Gesetz« bei Thomas mit dem »Gesetz des Volkes

⁹³ Vgl. PINCKAERS, *Christus und das Glück*, 80-85; Id., »La Morale et l'Eglise corps du Christ«, in: *Revue Thomiste* 100 (2000) 239-258, 255-256.

⁹⁴ »Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.« *STh III*, 49, 1 c. Siehe auch DAGUET: *Théologie du dessein divin*, 409-413.

⁹⁵ Im Kontext der Definition der Kirche als Leib Christi vergleicht Thomas den Heiligen Geist mit der Seele dieses Leibes. Vgl. MURA, E., »L'âme du Corps Mystique, est-ce le Saint-Esprit ou la grâce sanctifiante«, in: *Revue Thomiste* 19 (1936) 231-252; 248-249; DAGUET, *Théologie du dessein divin*, 158; 415.

⁹⁶ »Est etiam in ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.« *Verit.* 29, 4 c. »... quantum ad ipsum Spiritum sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus.« *3 Sent.* d. 13, q. 2, a. 1 ad 2. »Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum non habet.« *Super ad Rm.* cp 8, lc 2 (MAR n. 627). Siehe auch: *3 Sent.* d. 13, q. 2, a. 2, q. 1a. 2 ad 1; *3 Sent.* d. 13, q. 2, a. 2, sol. II; DAGUET, *Théologie du dessein divin*, 158-172.

⁹⁷ Für die Bergpredigt als Grundlegender Text des Neuen Gesetzes, siehe PINCKAERS: *Christus und das Glück*, 80-83; Id., *Les sources*, 193-195. Für die Bergpredigt als »Selbstportrait« Christi, vgl. JOHANNES PAUL II, Enzyklika »Veritatis Splendor«, 6. Aug. 1993, n. 16; siehe auch n. 15, und KKK nn. 1966 und 1717.

⁹⁸ »Ipse enim Christus, per quem gratia et veritas facta est, tamquam legislator aedificat Ecclesiam.« *Super ad Hb.* cp 3, lc 1 (MAR n. 161).

⁹⁹ »Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat Spiritu sancto quasi suo character et sigillo.« *Contra errores Graecorum*, pars altera, cp 32 (MAR n. 1119).

¹⁰⁰ »Regis dominium dicitur jugum. [...] Vincula autem sunt in regno illa quibus firmatur potestas regia in regno, [...] Spiritualem in Christo est jugum lex charitatis: Matth. 11: 'jugum meum suave est' etc. Vincula sunt virtutes, spes, fides, charitas: Ephes. 4: 'soliciti servare unitatem spiritus, in vinculo pacis'.« *Super Psal.*, 2, n. 2. »Lex Christi iugum suave est, quia charitas dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, Rom. V, 5.« *Super ad Heb.* cp 12, lc 4 (MAR n. 704). Für die vom neuen gesetz vertiefte Einbindung des Gewissens in die Gemeinschaft der Kirche, siehe MELINA, »Gewissen, Freiheit und Lehramt«, 255f.

¹⁰¹ Diese Eigenschaft schreibt Thomas nicht nur dem Neuen Gesetz, sondern jedem von Gott gegebenen Gesetz zu: »Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint adinvicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei.« *Super ad Hb.* cp 8, lc 3 (MAR n. 406). »Ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat, vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum.« *STh I-II*, 99, 1 ad 2. Siehe auch MONGILLO, D., »Libertà e legge nel cristiano«, in: *Sacra Doctrina* 66 (1972) 137-203, 189-190.

Gottes« gleichsetzen, von dem das Zweite Vatikanum spricht: Das Gebot, so zu lieben, wie Christus geliebt hat (vgl. *Lumen Gentium*, n. 9). In der nach diesem Gesetz geordneten Einheit scheint als Zeichen der höchsten Vollendung geschaffener Gottesbenbildlichkeit eine »gewisse Ähnlichkeit« (vgl. *Gaudium et Spes*, n. 24) mit der innertrinitarischen Einheit auf. Die Kirche ist das »von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« (vgl. *Lumen Gentium*, n. 4).

Die Einheit der Kirche ist für Thomas eine doppelte und steht in enger Beziehung zur Einheit eines Jeden mit Gott: Die »horizontale« Einheit der Gläubigen untereinander ist ausgerichtet auf die gemeinsame Einheit mit Gott, in der dann die Einheit eines Jeden mit Gott zur Vollendung gelangt. Gott wohnt nicht nur in der Seele eines jeden der Erlösten, sondern auch in der Kirche,¹⁰² und man könnte sagen, dass seine Einwohnung im einzelnen Gläubigen auf die Einwohnung in der ganzen Kirche hin ausgerichtet ist. Weil Ähnlichkeit ein Mittel zur Beziehung ist,¹⁰³ wird die Einheit der Gesamtkirche für alle in der Kirche vereinten Gläubigen ein Mittel zur vertieften Einheit mit Gott. Der Heilige Geist gestaltet dieses harmonische Gefüge von Einheit.¹⁰⁴

Die Verschränkung von »horizontaler« und »vertikaler« Dimension der Einheit der Kirche wird auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil betont: »Wenn der Herr Jesus zum Vater betet, »dass alle eins seien . . . wie auch wir eins sind« (Joh 17,20-22), [...] legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe.«¹⁰⁵ Die Beziehung zum einen Vater, zur Wahrheit und zur Liebe öffnet den »Kreis« der Mitglieder zu Gott hin und vereint sie gerade dadurch tiefer untereinander. Die Gläubigen sind »in Christus«¹⁰⁶ miteinander verbunden. Für die Abbildung der innertrinitarischen Einheit gilt somit dasselbe wie für die Abbildung der immanenten Hervorgänge: Wirkliche Ähnlichkeit kommt erst dann zustande, wenn das Abbild sich öffnet und aus Gott heraus lebt.¹⁰⁷ In Gott ist der Heilige Geist der *nexus amoris*,¹⁰⁸ *effectus formalis* des gegenseitigen Liebens des Vaters und des Sohnes.¹⁰⁹ Die »horizontale« Einheit ist zwar auch ein entferntes Abbild der innertrinitarischen Einheit, aber wenn der Heilige Geist sie so gestaltet, dass sie als *nexus amoris* alle Beteiligten zusätzlich

¹⁰² »Dominus [...] secundum veritatem habitat in Ecclesia.« *Super Psal.*, 9, n. 8.

¹⁰³ Vgl. RICKMANN, O., »Die menschliche Gottesbeziehung«, in der vorletzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*

¹⁰⁴ »Spiritus unitatis a Christo in nos derivatur [...], qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. Io. XVII, 2 s.: *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.*« *Super ad Rm.*, cp 12, lc 2 (MAR n. 974). »Corpora nostra aliquo modo habent continuationem cum corpore Christi, non quidem secundum quantitatem, aut secundum perfectionem naturalem, sed in quantum Spiritus sanctus habitat in nobis, qui plenissime fuit in Christo, 1 Corinth. 6, 15: *nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti.*« 3 *Sent.* d. 13, q. 2, a. 2, q. 1a. 3 ad 1.

¹⁰⁵ *Gaudium et Spes*, n. 24; siehe auch KKK n. 813.

¹⁰⁶ *Unitatis Redintegratio*, n. 2.

¹⁰⁷ Für die Ähnlichkeit mit den immanenten Hervorgängen in Gott, vgl. RICKMANN, »Die menschliche Gottesbeziehung«, in der vorletzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*.

¹⁰⁸ Vgl. *STh I*, 37, 1 ad 3 und art. 2.

¹⁰⁹ Vgl. *STh I*, q. 37, art. 2. Thomas verdeutlicht das durch den Vergleich mit einem blühenden Baum. Die Blüten verleihen dem »Blühen« des Baumes die Gestalt.

noch mit Gott verbindet, vertieft sich die trinitarische Ähnlichkeit. Im letzteren Fall wagt Thomas zu sagen, dass wir »im Vater und Sohn, die eins sind«, ebenfalls eins sind.¹¹⁰ Die Einheit der Kirche ist geborgen in ihrem Ursprung, nämlich in der Einheit der göttlichen Personen. Dazu seien hier zwei längere Ausschnitte aus dem Kommentar zu den einschlägigen Stellen aus Joh 17 zitiert, in denen Jesus die Einheit der Kirche mit der Einheit der göttlichen Personen verbindet:

»Vollendung ist nichts anderes als Teilhabe an der Ähnlichkeit mit Gott. [...] Unsere Einheit ist also nur in dem Mass unsere Vollendung, in dem sie an der göttlichen Einheit Anteil hat. Nun ist die göttliche Einheit aber zweifach: In Gott gibt es die Einheit der Natur, von der Jesus in Joh 10, 30 spricht (*Ich und der Vater sind eins*), und die Einheit der Liebe im Vater und im Sohn, und dies ist die Einheit im Geist. Nun sind beide Weisen der Einheit auch in uns, aber nicht durch Gleichheit mit der göttlichen Einheit, sondern durch eine gewisse Ähnlichkeit. Der Vater und der Sohn sind der Zahl nach (*numero*) eins in derselben Natur, wir Menschen aber sind der Art nach (*specie*) eins in derselben Natur. Und der Vater und Sohn sind eins durch die Liebe, die aus ihnen hervorgeht, und die sie nicht von irgend jemandem zur Teilhabe geschenkt bekommen. Denn der Vater und der Sohn lieben sich im Heiligen Geist. Wir aber [sind eins] durch die Liebe, an der wir dank Gottes Gnade teilhaben.«¹¹¹

»Im Vater und Sohn, die eins sind, sind wir eins. Wenn wir aber im Glauben und in unseren Wünschen nach Verschiedenem streben, wird unser Streben zu den vielen Dingen auseinandergerissen. Arius hat aus dieser Bibelstelle gefolgert, dass der Sohn auf dieselbe Weise im Vater ist und umgekehrt, wie wir in Gott sind. Wir sind aber nicht durch die Einheit des wesenhaften Seins in Gott, sondern durch die Angleichung des Willens und der Liebe. Daraus folgert Arius, dass auch der Vater nicht durch die Einheit des wesenhaften Seins im Sohn ist. Dazu ist Folgendes zu sagen: Im Vater und Sohn ist eine zweifache Einheit, nämlich jene des wesenhaften Seins, und jene der Liebe. Gemäss jeder von beiden ist der Vater im Sohn, und der Sohn im Vater. Wenn Jesus hier sagt ‚*wie du, Vater, in mir, und ich in dir*‘, so kann sich das erstens auf die Einheit der Liebe beziehen. Diese Auslegung gibt uns Augustinus: ‚*wie du, Vater, in mir bist*‘ durch die Liebe, denn die Liebe bewirkt, dass man eins ist mit Gott. Das bedeutet dann: Wie der Vater den Sohn liebt und umgekehrt, so sollen die Jünger den Vater und Sohn lieben. Das Wörtchen ‚*wie*‘ drückt in diesem Fall nicht Gleichheit, sondern eine entfernte Ähnlichkeit aus. Die zweite Auslegung, die ebenfalls möglich ist, kommt von Hilarius, und bezieht das ‚*wie du, Vater, in mir und ich in dir*‘ auf die Einheit der Natur. Nicht, dass dieselbe Natur der Zahl nach in uns und dem Vater und Sohn wäre, sondern unsere Einheit kommt dadurch zustande, dass wir jener göttlichen Natur immer ähnlicher werden, durch die der Vater und der Sohn eins sind. In diesem Fall drückt das Wörtchen ‚*wie*‘ eine gewisse Nachahmung (*imitatio*) aus. Wir werden dann folglich zur Nachahmung der göttlichen Liebe aufgerufen, ganz im Sinn von

¹¹⁰ »Sed unitatis exemplum et causam subdit, dicens: Sicut tu, Pater, in me, et ego in te (Joh 17.23). [...] Et quidem in patre et Filio qui sunt unum, sumus unum.« *Super Ioan.*, cp 17, lc 5 (MAR n. 2239).

¹¹¹ *Super Ioan.*, cp 17, lc 4 (MAR n. 2214).

Eph 5,1: ‚Ahmt Gott nach wie geliebte Kinder, und wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat.‘¹¹²

In dieser Einheit sind die Erlösten gerade dadurch untereinander vereint, dass Gott das Zentrum aller Beziehungen ist.¹¹³ Die Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 5,5); die Herrlichkeit, die der Vater dem Sohn gegeben hat; und der Name des Vaters, den der Vater Jesus gegeben hat, bzw. die Wahrheit des einen Glaubens vereinen die Menschen untereinander so, dass sie dabei auf Gott ausgerichtet werden und so an der Einheit der göttlichen Personen teilhaben. Die Liebe, die jeden Einzelnen zur Vollendung führt, vereint ihn zugleich auch mit der Kirche,¹¹⁴ und die Einheit der Kirche verbindet letztendlich jeden Einzelnen tiefer mit Gott.¹¹⁵

»Der Zweck der Gaben Gottes ist, dass wir in jener Einheit vereint seien, die der Einheit des Vaters und des Sohnes gleichförmig ist. Die Ordnung dieser Einheit erwähnt Jesus mit den Worten ‚ich in ihnen, und du in mir‘ (Joh 17,22). Das heisst: durch diese Ordnung erlangen sie die Einheit, weil sie nämlich sehen, dass ich durch die Gnade in ihnen bin wie in einem Tempel – ‚Wisst ihr nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid, und das der Geist Gottes in euch wohnt?‘ (1Kor 3,16) – was eine gewisse Ähnlichkeit zum wesenhaften Sein Gottes ist, durch die du in mir bist in der Einheit der göttlichen Natur – ‚Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir‘ (Joh 14,10). Und dies, ‚damit sie vollendet seien‘ im Einssein.«¹¹⁶

Rückblick auf die trinitätstheologische Grundlegung der Moral des Aquinaten

Rückblickend auf alle drei Artikel dieser Folge kann gesagt werden: Gottes heilsgeschichtliches Handeln spiegelt sich im Menschen als Prozess der fortschreitenden Verähnlichung mit der Trinität, was eine fortschreitende Anpassung seiner Beziehungen an die innertrinitarischen Beziehungen ermöglicht, durch die Selbstmitteilung Gottes. Als Imago Trinitatis ist der Mensch mit einer vielseitigen Beziehungs- und Handlungsfähigkeit ausgestattet, die ihre Erfüllung aber erst dann findet, wenn Gott sich als Beziehungspartner schenkt. Dabei wird die Imago um mehrere Dimensionen bereichert: In der Gottesbeziehung der Erlösten scheint ein Abbild der »immanenten« Trinität auf; ihr sittliches Handeln wird durch die Gnade zu einem Abbild des trinitarischen Handelns »ad extra«,¹¹⁷ und somit zu einem »Prozess, in dem man die er-

¹¹² *Super Ioan.*, cp 17, lc 5 (MAR n. 2238-2240).

¹¹³ »Pax sanctorum ordinatur ad bona [...] aeterna adipiscenda.« *Super Ioan.*, cp 14, lc 7 (MAR n. 1964). »Unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem.« *STh II-II*, 39, 1. »nec potest concordiam habere cum Christo qui discors esse voluerit cum Christiano. [...] sed cum sive in mundo, sive in patria, tota pax sanctorum perveniat eis per Christum.« *Super Ioan.*, cp 14, lc 7 (MAR n. 1962-1963). »Est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra, in quantum membra subserviunt sibi invicem.« *Verit.*, 29, 4.

¹¹⁴ »La même charité qui édifie la vie morale, construit et anime le Corps ecclésial.« PINCKAERS, »La morale et l'Eglise Corps du Christ«, 249.

¹¹⁵ »Pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dispositio ad finem, quae est simul cum ipso fine; et non quasi ipsa sit per se finis.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, q. 4 ad 1.

¹¹⁶ *Super Ioan.*, cp 17, lc 5 (MAR n. 2246-2247).

¹¹⁷ Vgl. RICKMANN, O., »Das sittliche Handeln der Imago Trinitatis«, in der letzten Ausgabe von *Forum katholische Theologie*.

habenste aller Beziehungen erlernt, nämlich die Beziehung zu den göttlichen Personen.«¹¹⁸ Weil die Gnade christusförmig macht, wird das sittliche Handeln in Christus auch zu einer Teilhabe an seinem Werk. Die zum Neuen Gesetz gehörenden guten Werke sollen uns »seines Werkes teilhaftig werden lassen.«¹¹⁹ Im Gehorsam des Sohnes vollendet sich die Ähnlichkeit mit der »ad extra« handelnden Trinität, weil dieser Gehorsam nicht nur als im Guten vollendete Freiheit den Schöpfer abbildet, sondern auch das Heil der Neuschöpfung bewirkt. Die Erlösten sind zur Teilhabe an diesem Gehorsam gerufen. Das Neue Gesetz, Gesetz des Geistes, ist dabei die richtungsweisende Kraft, durch die Gott alle Erlösten in den Gehorsam einführt, mit dem der menschengewordene Sohn seine Liebe zum Vater offenbart hat.

Diese dreifache Vollendung der Imago, nämlich die Ähnlichkeit mit der »immanenten« Trinität, mit Gottes Handeln »ad extra« und mit der Sohnschaft Christi findet ihre tiefste Vollendung in der Einheit der Kirche, die Abbild der trinitarischen Einheit ist. Die Moraltheologie des Aquinaten beschreibt somit im Wesentlichen den Weg des Menschen aus den Händen des dreifaltigen Schöpfers in in die Arme des Vaters, durch die Vertiefung der Gottebenbildlichkeit und das Hineinwachsen in Christi Nähe zum Vater und in die Einheit der Kirche.

¹¹⁸ MONGILLO, D., »La dignità della persona e il valore del suo agire«, in: HOLDEREGGER A. [u. a.] (Hrsg.), *De Dignitate Hominis*, Fribourg/Paris 1987, 383-401; 400. Siehe auch: *STh I*, 2, prol.

¹¹⁹ PINCKAERS, *Christus und das Glück*, 80.

Mann und Frau – berufen zum Dienst am Leben

Man and Woman in their Vocation to Serve Life

Von Josef Kreiml, St. Pölten

In ihrem Dokument »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« aus dem Jahr 1981 stellen die deutschen Bischöfe – im Anschluss an die Enzyklika »*Pacem in terris*« (1963) – fest, dass die in allen gesellschaftlichen Schichten, in allen Völkern, Kulturen und Religionen zu beobachtende Entwicklung zur vollen Gleichberechtigung der Frau und ihrer Teilhabe und Mitverantwortung in allen Bereichen des Lebens nicht nur eine gesellschaftlich bedeutsame Veränderung ist, sondern auch ein »Zeichen«, durch das Gott in unserer Zeit wirkt und gläubige Antwort verlangt.¹ »Zu dieser Antwort ist in besonderer Weise die Kirche aufgefordert.«² Bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland im Jahr 1980 hat Papst Johannes Paul II. die Gläubigen des Landes aufgerufen: »Schenkt ... der Frau in unserer Gesellschaft und Kirche jene Bedeutung und jene Beachtung, die sie ihren hohen Auftrag erfüllen lassen für ein wahrhaft menschliches und christliches Leben!«³

¹ Gesellschaftliche Entwicklungen sind nicht immer auf den vielgeschmähten »Zeitgeist« zurückzuführen, sondern bisweilen auf den Heiligen Geist. Ignatius von Loyola hat deshalb in seinem Exerzitienbuch mit Recht von der Notwendigkeit der »Unterscheidung der Geister« gesprochen.

² Die deutschen Bischöfe, *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* (21. September 1981), (Die deutschen Bischöfe, 30), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, 5. – Papst Paul VI. (Ansprache an die Mitglieder der Studienkommission über die Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche und des Komitees für die Durchführung des Internationalen Jahres der Frau vom 18. April 1975; zit. nach: Joseph L. Bernardin, *Das Priesteramt und die Entfaltung der Frau* [1977], in: Gerhard Ludwig Müller [Hg.], *Von »Inter Insigniores« bis »Ordinatio Sacerdotalis«*. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, Würzburg 2006, 131–141, hier 132) hat es als »ungeheure Aufgabe« bezeichnet, »die Entfaltung der Frau auf breiter Ebene, in der bürgerlichen Gesellschaft wie in der Kirche, bewusster zu machen und weiterzubringen.« Bei anderer Gelegenheit sagte Papst Paul VI. (Botschaft anlässlich der Schlussitzung der Studienkommission über die Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche am 31. Januar 1976; zit. nach: ebd., 139): »In vielen Ländern haben Mann und Frau zwar die gleichen Grundrechte erhalten – theoretisch wenigstens –, aber die Diskriminierungen bestehen fort.« Die Frauen sollten die Gleichstellung mit den Männern auch in der Praxis erhalten. – Ein ähnliches Anliegen hat schon Papst Pius XII. (Ansprache an die Weltorganisation der Katholischen Frauenorganisationen vom 29. September 1957; zit. nach: ebd., 137) vertreten: »Ihr könnt und müsst euch rückhaltlos für das Programm zur Entfaltung der Frau einsetzen, das in zahllosen eurer Schwestern, die noch immer entwürdigenden Sitten unterworfen oder Opfer des Elends, der Unwissenheit ihres Milieus, des vollständigen Mangels an Mitteln für kulturelle Bildung sind, hochgespannte Hoffnungen hervorruft.«

³ Papst Johannes Paul II., *Predigt bei der Eucharistiefeier in Fulda am 18. November 1980*, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden* (15. bis 19. November 1980), (VApS, 25), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 151–156, hier 154 f. – Vgl. auch Johannes Paul II., *Brief an die Frauen* (29. Juni 1995), (VApS, 122), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995; Sara Butler, *Erlöste Beziehungen*, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 36 / 05.09.2014, 11 f.; Barbara Hallensleben, *Nicht eine Theorie, sondern ein Lebensprogramm*, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 10/11 / 07.03.2014, 6; außerdem Edith Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, (ESGA, 13), Freiburg 4. Aufl. 2010.

In den letzten 200 Jahren ist eine breite »Frauenbewegung« entstanden; Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände kämpfen seither um die Anerkennung der vollen und gleichen Würde der Frau, um ihre Anerkennung und Mitverantwortung im öffentlichen Leben. Diese Frauengruppen kamen vorwiegend aus der Arbeiterschaft, aus bürgerlichen und intellektuellen Schichten. »Von großer Bedeutung im Rahmen der Frauenbewegung waren die Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände, die sich, vom Evangelium geleitet, aus christlicher Verantwortung für die Belange der Frau einsetzten.«⁴ Es geht den Frauen heute um den Aufbau einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen – in gemeinsamer Verantwortung für die Zukunft einer menschlicheren Welt – gleichberechtigt zusammenleben und -arbeiten. Die Bischöfe stellen »anerkendend und dankbar fest«, dass katholische Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände den Anstoß gegeben und sich unermüdlich dafür eingesetzt haben, dass Frauen in der Kirche pastorale Aufgaben übernehmen. Heute sind Frauen »aktiv beteiligt in Verkündigung, Liturgie, in sozialkaritativen Aufgaben und Katechese. Sie arbeiten engagiert und partnerschaftlich in allen Bereichen kirchlichen Dienstes mit.«⁵ Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Dekret über das Laienapostolat »*Apostolicam actuositatem*« festgestellt: »Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, dass sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen.«⁶ Letztlich geht es darum, dass sich die Kirche – dem Auftrag Christi entsprechend – immer mehr zu dem einen Volk Gottes entfaltet, in dem Männer und Frauen – jeder einzelne und alle zusammen je auf ihre Weise – teilhaben am Prophetenamt, am Priesteramt und Hirtenamt Jesu Christi. Die Bischöfe wollen mit ihrem pastoralen Wort »die Frauen ermutigen und bestärken, ihre Verantwortung – genauso wie in der Familie – auch im öffentlichen Leben, in Staat, Gesellschaft und Kirche wahrzunehmen und den ihnen ... möglichen Beitrag zu leisten.«⁷

a) Treue zum Auftrag des Schöpfers und Offenheit für neue Entwicklungen

Im Kapitel »Grundlegende Perspektiven« ihres Dokumentes betonen die deutschen Bischöfe, die Würde des Personseins bedeute, dass Mann und Frau »ihren Wert

⁴ Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 6.

⁵ Ebd. – Vgl. auch Beile Ratut, Geheimnis Frau. Überall hört man vom Femininen, schnell wird es erklärt und bejubelt. Dabei bedarf es eigentlich einer Neuentdeckung – bei Männern und bei Frauen, in: Die Tagespost Nr. 109 / 12.09.2015, 9 und Barbara Wenz, Starke Frauen. Wenn Widerstand gegen herrschende Strukturen zur geistlichen Pflicht wird – Frauen als Mahnerinnen und Prophetinnen in der Kirche, in: Die Tagespost Nr. 149 / 16.12.2014, 9.

⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, »*Apostolicam actuositatem*«, Nr. 9. – Vgl. auch Josef Kreiml, Das Laienapostolat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Bedeutung des Dekretes »*Apostolicam actuositatem*« (1965), in: KIBI 95 (2015), 50–55 und Lothar Wehr, Ruf und Charisma. Die Vielfalt der Berufungen nach dem Neuen Testament, in: Peter Hofmann u. a. (Hg.), Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Paderborn 2013, 119–135.

⁷ Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 7.

in sich« haben, dass ihr personales Dasein nicht Mittel zum Zweck ist. Dieser hohen Würde kann die Frau gerecht werden »in Ehe und Mutterschaft oder alleinstehend, als Hausfrau, als erwerbstätige Frau und im Engagement einer politischen Aufgabe, mitten im Alltag der Welt oder in der Stille eines beschaulichen Ordens«. ⁸ Personsein und Menschsein sind im Hinblick auf Wert und Würde gleich, aber in der Ausprägung verschieden, männlich und weiblich. Mann und Frau sind als Abbild Gottes geschaffen; daraus lässt sich auch eine Aussage über Gott ableiten: »Er ist unser Vater, mehr noch, er ist uns auch Mutter«, wie Papst Johannes Paul I. gesagt hat. ⁹ Auch die Bibel beschreibt Gottes Wirken und Handeln an vielen Stellen als mütterlich. Die Frau ist »nicht nur in ihrem Personsein, sondern auch in ihrem Frausein Gottes Abbild.« ¹⁰

Die Bischöfe betonen auch, dass es falsch wäre, alle Unterschiede zwischen Frauen und Männern *nur* als kulturgeschichtlich bedingt anzusehen. »Die Eigenarten von Mann und Frau gründen auch auf naturgegebenen, leiblichen Unterschieden. Sie können in einer christlichen Anthropologie nicht als rein biologisch und für die Person unwesentlich bezeichnet werden. Denn nach christlichem Verständnis sind Leib und Seele auf das engste miteinander verbunden. Der Leib ist Ausdrucksgestalt der Seele. Frausein und Mannsein sind also ganzheitliche, leibseelische Wirklichkeiten. Dies zu leugnen wäre eine neue Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit, wie sie in manchen Formen der Emanzipationsphilosophie festzustellen ist. Wenn in der leibseelischen Einheit des Menschen seine Geschlechtlichkeit ebenso zum Ausdruck kommt wie seine Individualität, dann hat die leibliche Anlage zu Mutter- oder Vaterschaft ihre Entsprechung im geistig-seelischen Bereich. Dann sind Vatersein und Muttersein nicht nur biologische Vorgänge, sondern sie nehmen den ganzen Menschen in Anspruch und prägen seine Wirklichkeit und seine Verhaltensweisen. ... Die schöpfungsgemäße Berufung von Frau und Mann ist die Berufung zum Dienst am Leben. Anders als der Mann hat die Frau durch die Disposition zum Muttersein ihre besondere innere Bereitschaft und Befähigung zu diesem Dienst.« ¹¹ Die Berufung der Frauen zum Dienst am Leben kann sowohl in der Ehe verwirklicht werden als auch in der Ehelosigkeit, die frei macht für andere Weisen des Dienstes am Leben. »In beiden Fällen gilt: Die Verantwortung für das Leben und für humane Bedingungen des Lebens ist eine wesentliche Berufung der Frau. Sie gibt ihr Ansehen und Würde.« ¹² Selbstverständlich ist auch der Mann – in seiner Berufung zur Vaterschaft – in besonderer Weise dem Dienst am Leben verpflichtet. Beide, Mann und Frau, ha-

⁸ Ebd., 10.

⁹ Johannes Paul I., Ansprache vom 10. September 1978.

¹⁰ Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 12.

¹¹ Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 13. – Zum Apostolischen Schreiben »*Mulieris dignitatem*« über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (15. August 1988) Papst Johannes Pauls II. vgl. Josef Kreiml, Die Rolle der Frau in der Kirche, Illertissen 2014, 38–83. – Vgl. auch Manfred Spieker, Gender-Mainstreaming in Deutschland – Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen, Paderborn 2015 und ders., Eine anthropologische Revolution. Gender-Mainstreaming in Deutschland – Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen, in: Die Tagespost Nr. 106 / 05.09.2015, 13 f; außerdem Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit. Mit einem Geleitwort von Robert Spaemann, Kisslegg 2012.

¹² Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 14.

ben dem Leben zu dienen. Sie tun es auf verschiedene Weise, aber in gleicher Verantwortung. »Eine Verweigerung des Dienstes am Leben, d. h. eine Emanzipation der Frau auf Kosten der Kinder oder eine Emanzipation des Mannes von seiner Familie, – eine Emanzipation beider von ihren Aufgaben gegenüber der kommenden Generation, wäre ein Verlust ihres wahren Menschseins.«¹³

Die Bischöfe weisen darauf hin, dass die Entwicklung der Industriegesellschaft zu einer Trennung zwischen dem häuslich-familiären und dem beruflich-öffentlichen Bereich geführt hat. Dadurch sind Frauen oft auf ihre familiären Aufgaben beschränkt worden. Andere wurden in eine aufreibende Doppelrolle als Mutter und Erwerbstätige hineingedrängt. Auch die Männer wurden durch diese Entwicklung »wichtigen Seiten ihres Menschseins entfremdet, weil sie durch die Anforderungen ihres Berufes von den familiären Aufgaben weitgehend isoliert werden.«¹⁴ Doch auch das Positive dieser Entwicklung ist – so die deutschen Bischöfe – zu sehen: Durch die gesellschaftlichen Veränderungen, die weitgehend allen Menschen ein hohes Maß an Bildung, gesichertem Leben, Wohnen und Arbeiten ermöglichen, haben Frauen und Männer – durchaus in der Zielrichtung des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes – neue Möglichkeiten für ihre persönliche Entfaltung entdeckt. »Besondere Fähigkeiten der Frau, wie etwa Verständnisbereitschaft, Einfühlungsvermögen und Friedensliebe, können zur Vermenschlichung der Welt beitragen.«¹⁵

In ihrem Dokument stellen die Bischöfe fest, dass in der beschriebenen Situation Christen eine »doppelte Aufgabe« haben: Sie müssen auf den »bleibenden, schöpfungsgetreuen Auftrag von Mann und Frau« hinweisen und nach praktischen Hilfen suchen, um ihn in der gewandelten Situation von heute zu verwirklichen. Sie sollen aber auch offen sein für »neue Entwicklungen« in der Ausgestaltung dieses Schöpfungsauftrages. »Ohne Zweifel erfahren Frauen, die sich vor allem ihren Familienaufgaben widmen, dass ihnen ihr Leben menschliche Erfüllung gibt. Sie können als Mütter und Erzieherinnen der Kinder mit Recht darauf verweisen, dass sie nicht nur für ihre eigene Familie, sondern auch für die Gesellschaft unverzichtbare Aufgaben erfüllen. Dieser Dienst der Frauen in der Familie, der zugleich Dienst an der kommenden Generation ist, bedarf in unserer Gegenwart unbedingt größerer öffentlicher Anerkennung und Wertschätzung.«¹⁶ Dennoch kann nicht jede Frau in gleicher Weise auf familiäre Auf-

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 15.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. – Papst Franziskus hat bei seiner Korea-Reise 2014 (vgl. Die Familie bleibt der grundlegende Baustein unserer Gesellschaft. Treffen mit Vertretern des Laienapostolats im Spirituality Center, Kkottongnae. Ansprache von Papst Franziskus am 16. August, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 34 / 22.08.2014, 15) Folgendes gesagt: »Ich möchte den besonderen Beitrag der katholischen Frauen Koreas für das Leben und die Sendung der Kirche in diesem Land würdigen: als Familienmütter, als Katechisten und Lehrer sowie in zahlreichen anderen Formen. In ähnlicher Weise kann ich nur die Bedeutung des Zeugnisses hervorheben, das die christlichen Familien geben. In einer Zeit der großen Krise für das Familienleben – wir alle wissen es – sind unsere christlichen Gemeinschaften aufgerufen, die verheirateten Paare und die Familien in der Erfüllung ihrer eigentlichen Sendung im Leben der Kirche und der Gesellschaft zu unterstützen. Die Familie bleibt der grundlegende Baustein unserer Gesellschaft und die erste Schule, in der Kinder die menschlichen, spirituellen und moralischen Werte lernen, die sie befähigen, ein Leuchtturm der Güte, der Lauterkeit und der Gerechtigkeit in unseren Gemeinschaften zu sein.«

gaben festgelegt werden. Im Laufe des Lebens übernehmen Frauen oft im zeitlichen Nacheinander Erwerbstätigkeit und Familienaufgaben; sie widmen sich auch anderen gesellschaftlichen Tätigkeiten. Auch im Berufsleben, in politischer Verantwortung, im gesellschaftlichen Leben überhaupt und nicht zuletzt in der Kirche erwarten und fordern die Frauen – aus dem Bewusstsein ihrer gleichwertigen Begabungen und Fähigkeiten – partnerschaftliches Verhalten. Nur im Miteinander der Geschlechter können Wege gefunden werden, die jedem einzelnen mehr Möglichkeiten bieten, das eigene wie das gemeinsame Leben reicher werden zu lassen. Auf dem Weg zu einer Partnerschaft in allen Lebensbereichen wird ein längerfristiger Prozess in Gang gesetzt. Männer – aber auch Frauen – müssen dabei Vorrangstellungen und Privilegien aufgeben, neue Verantwortung übernehmen, von manchen Absicherungen ihres Status Abschied nehmen.

Den Frauen, die allein Sorge und Erziehung von Kindern leisten und zugleich erwerbstätig sein müssen, sollte ihre Doppelrolle erleichtert und partnerschaftliche Offenheit von Familien und kirchlichen Gruppierungen entgegengebracht werden. Die Bischöfe weisen auch darauf hin, dass in unserer Gesellschaft aus verschiedenen Gründen viele Frauen und Männer keine Ehe eingegangen sind. Alleinstehende erfahren ihre Situation oft als schmerzlich, oft aber auch als Chance größerer Freiheit zum Engagement im Beruf, für diakonische oder politische Aufgaben und tiefe Freundschaften.

b) Partnerschaftliches Wirken von Mann und Frau in der Kirche

Im Kapitel »Aufgaben der Kirche« weisen die Bischöfe darauf hin, dass jede Veränderung im Selbstverständnis der Frauen »zugleich« das Selbstverständnis der Männer berührt. Es gehe nicht in isolierter Weise um ein »Mehr« an Mitverantwortung und Mitwirkung der Frauen, sondern um »die gemeinsame, partnerschaftliche Verantwortung und Mitwirkung von Männern und Frauen in der Kirche«. Männer, Männergruppen und -verbände müssen dabei »zugleich ihre eigene Situation und Problematik erkennen und Lösungsmöglichkeiten entdecken, die ihre eigene personale Verwirklichung in Partnerschaft zur Frau ermöglicht.«¹⁷ Die Bischöfe erinnern die Ehemänner und Väter, dass sie berufen und befähigt sind, »für den Glauben ihrer Kinder und dessen Gestaltung in Partnerschaft mit der Ehefrau und Mutter zu sorgen. Sie dürfen ihre Frauen in der Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder nicht allein lassen, sondern sollen mit ihnen gemeinsam sich auch um die Vertiefung des eigenen Glaubens bemühen.«¹⁸ Die Bedeutung der Familie für das Lebensvertrauen des Menschen, seine Zukunftshoffnung, sein positives Verhalten zum Mitmenschen, sein konstruktives und schöpferisches Mitwirken an der Weltgestaltung rückt erst dann besonders ins Bewusstsein, wenn sich »bedrohliche Verfallserscheinungen« zeigen. Gleiches muss von der »unersetzbaren erzieherischen Kraft der Familie« gesagt werden. Aus dieser Situation sollten – so die Bischöfe – folgende Konsequenzen gezogen werden: »Frauen, die sich ganz den Familienaufgaben widmen, müssen stär-

¹⁷ Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 20.

¹⁸ Ebd.

ker von der Bestätigung, Anerkennung und tatkräftigen Unterstützung der Ehemänner getragen werden. Aber auch in der Gesellschaft muss eine konkrete Aufwertung der Familienaufgaben erfolgen, etwa durch eine eigenständige soziale und wirtschaftliche Sicherung der Familientätigkeit.¹⁹ Für die Lebendigkeit eines wirklich gemeinsamen Lebens in der Familie wird von Männern und Frauen oft »ein gewisses Maß an Verzicht auf Entfaltung aller individueller Begabungen, auf beruflichen Aufstieg und auf materielle Besserstellung erforderlich sein.«²⁰ Der Gewinn an menschlicher Erfüllung, den die Ehepartner durch mehr Zeit für sich, ihre Familie und für die Verwirklichung gemeinsamer Interessen finden, gleicht solche Verzichte jedoch aus.

Das Dokument weist auch darauf hin, dass Frauen im sozialkaritativen Bereich »schon immer« in großer Zahl Hervorragendes geleistet und neue Aufgaben ergriffen haben. »In den letzten Jahren hat ihre Zahl in den haupt- und ehrenamtlichen kirchlichen Diensten erheblich zugenommen.«²¹ Darüber hinaus arbeiten viele Frauen verantwortlich in der Verkündigung, im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese, in Liturgie und pastoralen Diensten, in der Jugend- und Erwachsenenbildung, in Forschung und Lehre an den Hochschulen und in der Entwicklungshilfe.²²

Im »Schlusswort« ihres Dokumentes betonen die Bischöfe, dass der für unsere Epoche charakteristische Wandlungsprozess der Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche – mit all seinen Chancen und Gefahren – in besonderer Weise eine Herausforderung für die Kirche und die christlichen Frauen in unserer Zeit ist.²³ Man müsse sich bewusst sein, wie sehr die Gestaltung des christlichen Lebens im privaten wie im öffentlichen Bereich »von der Glaubensstärke und dem Engagement der Frauen abhängt«. Die Bischöfe danken allen Frauen und rufen sie auf, »alle neuen Möglichkeiten der Mitarbeit und Mitverantwortung in Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen«. ²⁴ Dieser Aufruf ist getragen von der Hoffnung und dem Wunsch, »dass

¹⁹ Ebd., 25.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 21. – Vgl. auch folgenden Text: »Gemeinsam Kirche sein«. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (1. August 2015). (Die deutschen Bischöfe, 100), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

²² Die Vielfalt der Gnadengaben, wie Paulus sie beschreibt (vgl. 1 Kor 12,1–11), kommt – so Bischof Franz Kamphaus (Mutter Kirche und ihre Töchter. Frauen im Gespräch, Freiburg 1989, 82) – »weltweit immer mehr zum Tragen«.

²³ Beim Thema »Frau in der Kirche« muss – so Walter Kardinal Kasper (Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011, 315) – noch vieles getan werden – im Interesse der Frauen *und* im Interesse der Kirche, die auf das Charisma der Frauen nicht verzichten kann. »Nur wenn die Kirche dem Charisma der Frau Raum gibt, findet sie selbst zur vollen Verwirklichung ihrer Katholizität und ihres eigenen Wesens als Braut Jesu Christi. Nur als partnerschaftliche Gemeinschaft von Männern und Frauen kann sie Strahlkraft haben in der Welt von heute« (ebd.).

²⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 28. – Anna Rosenberger (Frauen haben Rechte. Auch in der Kirche?, in: Kontakte, hg. von der Katholischen Frauenbewegung der Diözese St. Pölten, Ausgabe 2 / 2014, 26 f, hier 26), die Vorsitzende der Katholischen Frauenbewegung der Diözese St. Pölten, macht auf die – 1993 beschlossenen – »Leitlinien« der Katholischen Frauenbewegung (kfb) aufmerksam. Darin heißt es u. a.: 1) »Die kfb ermutigt und befähigt Frauen, ihre Charismen in das kirchliche Leben in allen Bereichen und auf allen Ebenen einzubringen.« 2) »Die kfb bestärkt Frauen, sich in Gremien der Leitung und Mitverantwortung zu engagieren. Sie fordert, dass kirchliche Einrichtungen Frauen leitende Aufgaben übertragen, und ermutigt Frauen, diese anzunehmen.« Die kfb ist mit ca. 180 000 Mitgliedern die größte Frauenorganisation Österreichs.

die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewusst werden. Ihre Aufgabe ist heute von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, dass die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken.«²⁵

²⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »*Inter Insigniores*« zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976), in: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Von »*Inter Insigniores*« bis »*Ordinatio Sacerdotalis*«. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, Würzburg 2006, 29–46, hier 44. – Vgl. auch Manfred Hauke, »*Ordinatio Sacerdotalis*«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: FKTh 11 (1995), 270–298; Josef Kreiml, Der Diakon. Was ist von der Forderung nach dem Diakonat der Frau zu halten?, in: FKTh 31 (2015), 134–141; ders., Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft. Ein Schreiben der Glaubenskongregation, in: FKTh 31 (2015), 231–237.

Theologie heute

Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hrsg.), Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. Zur Wirkungsgeschichte Hans Urs von Balthasars. Die Referate am Symposium zum Gedenken an seinen 25. Todestag, Johannes Verlag Einsiedeln: Freiburg 2014, ISBN 978-3-89411-425-1, 256 S., 30,- €.

Im Gedenken an den 25. Todestag von Hans Urs von Balthasar († 26. Juni 1988) fand vom 11. bis 13. September 2013 in Einsiedeln ein Symposium statt, das von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung ausgerichtet worden ist. Mit dem vorliegenden Band werden die Beiträge der 8 Referenten und eine kurze Predigt des damaligen Einsiedler Abtes Martin Werlen veröffentlicht.

Ausgehend von einer subtilen Analyse des »Epilogs« (1987) präsentiert der Zürcher Emeritus für deutsche Literaturgeschichte Alois M. Haas eine engagierte Studie zur Trilogie (26–57: »Zeigen – Geben – Sagen. Hans Urs von Balthasars Entwurf einer theologischen Phänomenologie«). Er erkennt im »Epilog« die Umformung einer deduktiven Methode (mit dem Ansatz beim Transzendentalienaxiom) in die induktive Methode der Phänomenologie. Pointiert wird als These formuliert: »Denn selbstverständlich ist seine Trilogie nichts anderes als eine monumentale Phänomenologie mit transzendentalen Bezug« (33). Dieser These liegen natürlich philosophische Entscheidungen über das Verhältnis von Metaphysik und Phänomenologie zugrunde, auf die hier nicht eingegangen werden kann. In einem zweiten Teil würdigt Haas Balthasars Bemühen um eine »Theologisierung und Existentialisierung des Theaterbegriffs« (40). Ein besonderes Augenmerk fällt auf die Überführung des Rollenbegriffs des Theaters in den theologischen Sendungsbegriff. Schließlich wird auch eine Brücke zur Mystik geschlagen, die zu einer »theodramatischen Mystik« (53) mutiert. »Wenn Gottes Selbstpräsentation als Dreifaltiger und seine Erlösungstat für die Menschheit am Kreuz sich aufs dramatischte in einer Aktion ohnegleichen dokumentiert, dann geht es unentwegt um die innerste mystische Tatsache des Christlichen – um das Geheimnis der Liebe, die sich unendlich sowohl im Lichtganz wie in der Wohltat und in der Wahrheit durchhält. Das ist es, was Balthasars Trilogie zugrunde liegt, die Epiphanie nicht berechenbarer Liebe, die glaubhaft ist darin, dass sie immer ungeschuldet, gratis ist« (53). Auf den Beitrag des Germanisten Haas folgen zwei Referate von Romanisten. Volker Kapp (58–76: »Die Wahrheit liegt im Blick der Heiligkeit«. Balthasars Deutung der

Verantwortung von Bernanos für sein Werk und seine erfundenen Gestalten«) arbeitet gemeinsame Anliegen des französischen Romanciers und des Schweizer Theologen heraus und fragt nach den Parametern, mit denen der letztere die Originalität des Literaten erfasst hat. Dabei ist auf Seite 68 ein Lapsus auszumerzen: nicht das »Charisma der Kardiogenese« ist gemeint, sondern die Kardiognose, diese außergewöhnliche Gabe der Herzenskenntnis. In einem dritten Teil weist Kapp auf aktuelle Arbeiten der Literaturwissenschaft hin, die Balthasars Bernanos-Deutung bestätigen oder weiterführen. Nicolas Faguer (77–97; dt. Übersetzung 175–195: »Percevoir la forme de Péguy avec Balthasar/Der Beitrag Hans Urs von Balthasars zum Verständnis von Péguy«) zeichnet Balthasars Beschäftigung mit dem Werk des Dichters nach: angefangen von der Übersetzung des *Mystère* »Le Porche du mystère de la deuxième vertu« (»Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung« 1943), der Prosaauswahl »Wir stehen alle an der Front« 1953 und schließlich dem monographischen Kapitel im »Fächer der Stile« (Herrlichkeit II/2, 1962). Der Referent kann dabei auf seine ausgezeichnete Doktorarbeit »Un constant approfondissement du coeur. L'unité de l'oeuvre de Péguy selon Hans Urs von Balthasar« zurückgreifen (siehe meine Besprechung in: FKTh 30 [2014] 228–230). In einer subtilen Studie untersucht Werner Löser den Dialog, den der Basler Theologe mit Martin Buber geführt hat (98–116: »Hans Urs von Balthasar im Dialog mit Martin Buber«). Indem er das schmale Bändchen »Einsame Zwiesprache« (1958) in den größeren Rahmen der Theoästhetik »Herrlichkeit« einbezieht, gelingen ihm weitreichende Durchblicke. Dazu gehören seine Ausführungen zur »Paradox-Synthese-Denkform« (S. 110 ff.). Jacques Servais beginnt seinen kenntnisreichen Essay (117–143; dt. 196–223: *Les laïcs dans la vie et l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar/Die Laien im Leben und Werk Hans Urs von Balthasars*) mit einem Baudelaire-Zitat: »Les nations n'ont de grands hommes que malgré elles, – comme les familles. Elles font tous leurs efforts pour n'en avoir pas. Et ainsi le grand homme a besoin, pour exister, de posséder une force d'attaque plus grande que la force de résistance développée par des millions d'individus« (117) In der Tat, wer Balthasar erst nach 1975 persönlich kennen gelernt hat (– wie ich selbst –), als er in der öffentlichen Wahrnehmung bereits ein bekannter Name war, macht sich keine Vorstellung, welch lange Jahrzehnte der Gelehrte gegen die Mediokrität der ihn umgebenden Außenwelt zu kämpfen hatte, die seine Größe nicht wahrhaben wollte. Servais weist auf den unermüdlichen Einsatz des

Theologen für die Sache der Laien hin: in Vorträgen, Publikationen und in der Gründung von Gemeinschaften. Im Blick auf das Werden der Johannesgemeinschaft spricht er von einer »langen Wüstenwanderung« (216). Die Übersetzung von »aumonier« mit »Kaplan« (206) ist in diesem Kontext allerdings falsch, denn Balthasar hat nie eine Kaplanstelle innegehabt. Der Mailänder Kardinal Angelo Scola, der selbst einer der ersten Rezipienten Balthasars in Italien gewesen ist und im Herbst 1985 ein für die biographische Forschung wichtiges Interview mit ihm geführt hat, behandelt die Ekklesiologie des Basler Theologen im Blick auf die Herausforderung der Neuevangelisierung (150–172/dt. 230–255: »L'apporto della teologia di Hans Urs von Balthasar alla nuova evangelizzazione/Der theologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Neuevangelisierung«). Sein magistraler Vortrag, der in den Anmerkungen eine erstaunliche Kenntnis der Sekundärliteratur erkennen lässt, mündet in den Gedanken der Demut der Kirche. »Auch heute kann nur die kenotische Liebe Jesu im Horizont der sich schenkenden trinitarischen Liebe die Sendung der Kirche erleuchten, erklären und ermutigen« (254/255). Thematisch hängt mit dem Referat des Kardinals der Vortrag des Weihbischofs Peter Henrici zusammen (12–25: »Von der Auslegung zu den Denkanstößen. Zur Wirkungsgeschichte Balthasars im Blick auf die Neue Evangelisierung«). In einem ersten Teil versucht er ein knappes Resümee zur Rezeptionsgeschichte zu geben, während der zweite Teil Perspektiven zur Neuevangelisierung aufzeigt. Es geht vornehmlich darum, die noch vorhandenen Bruchstücke evangelischen Lebens in unserer säkularisierten Welt aufzuspüren und zu einer überzeugenden Gestalt zusammenzufügen. Der Dialog mit der modernen Gesellschaft ist mit einer vorurteilsfreien Offenheit aus dem klaren Bewusstsein des eigenen Glaubensstandpunktes heraus zu führen. »Über die Mittelmäßigkeit hinauszukommen ist wohl die erste und wichtigste Anforderung, die das Evangelium an die Menschen richtet« (24). Auf gerade einmal sechs Seiten äußert sich Jean-Robert Armogathe zu »Aufnahme und Einfluss des Denkens Hans Urs von Balthasars in Frankreich« (144–149; dt. 224–229: »La réception et l'influence de la pensée de Hans Urs von Balthasar en France«). Sein Ansatz bei den drei Kategorien »le patrologue, le passeur de textes et d'idées, le théologien« (144) erscheint mir nicht stringent. Denn in jedem der drei Felder wirkte der Gelehrte als »passeur«, als Vermittler. Die Schwäche des Referates liegt darin, dass nicht sauber unterschieden wird zwischen der Rezeption der Werke Balthasars in Frankreich (das eigentliche Thema) und der umgekehrten Rolle Bal-

thasars für die Rezeption französischer Theologen und Dichter im deutschen Sprachraum. Seite 144: Die erste Auflage der Übersetzung der »Cinq Grandes Odes« ist bereits 1939 erschienen. Als Hemmnis für die Rezeption wird »die sehr bescheidene Kenntnis der deutschen Sprache in den französischen Milieus« (229) verantwortlich gemacht. Doch müsste m. E. auch die Qualität und Sinn-treue der französischen Übersetzungen der Werke Balthasars kritisch hinterfragt werden.

Nach der Lektüre des Bandes fragt man sich etwas nachdenklich, in welchem Verhältnis stehen die Referate zu dem Untertitel. Dieser weckt doch Erwartungen, etwas über die Wirkungsgeschichte des Balthasarschen Denkens zu erfahren. In recto äußern sich dazu lediglich der erste Teil des Referates von Henrici und der Beitrag von Armogathe. Die übrigen Referenten, von denen die meisten kompetente Untersuchungen aus ihrem Spezialgebiet vorlegen, kommen auf die Wirkungsgeschichte gar nicht oder nur in obliquo zu sprechen. Henrici weist zurecht darauf hin, dass Rezeptionsgeschichte und Wirkungsgeschichte keinesfalls dasselbe meinen, und dass es in der Tat schwierig ist, den Komplex der Wirkungsgeschichte, die ja auch unterschwellige Strömungen kennt, überhaupt aufzuhellen. Aber um zur Wirkungsgeschichte vordringen zu können, muss man erst die Rezeptionsgeschichte gründlich erforschen. In einem Leitartikel (»Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars«) in der Theologischen Revue 101 (2005) 353–370 anlässlich des 100. Geburtstages des Gelehrten habe ich den Stand der Rezeptionsgeschichte bis 2005 wesentlich detaillierter und konkreter aufgezeigt. Auch ich bin damals noch davon ausgegangen, wie Henrici S. 14 behauptet, dass »die ersten beiden Doktorarbeiten 1970 in Rom und Mailand eingereicht worden sind«. Diese Feststellung muss korrigiert werden.

In der Sekundärliteratur waren mir zwei zusammenhängende Aufsätze von Carmelo Nigro »Riflessioni sul concetto filosofico di verità in un libro di Hans Urs von Balthasar« aufgefallen: Aquinas 11 (1968) 178–206 und Divinitas 14 (1970) 135–170. Die Aufsätze weckten in mir den Verdacht, dass es sich um Exzerpte aus einer Dissertation handeln könnte. Der Autor wurde als Professor der Lateranuniversität vorgestellt. (Carmelo Nigro hat von 1967 bis 1985 dort Trinitätstheologie doziert.) Als ich im Oktober 2005 beim Balthasar-Symposium der Lateranuniversität ein Referat gehalten habe, beabsichtigte ich, in der Bibliothek nach der Doktorarbeit zu recherchieren. Leider ohne Erfolg, da zu diesem Zeitpunkt die Bibliothek

wegen Umbaus geschlossen war. Als ich im Februar 2014 wieder in Rom zu tun hatte, wandte ich mich erneut an die Bibliothek, wo mir mitgeteilt wurde, dass der von mir gesuchte Titel nicht vorhanden sei. Doch eine Sekretärin erinnerte sich an den Namen des Autors und versprach mir, seine aktuelle Adresse zu recherchieren. Wenige Tage später erhielt ich per mail die Adresse, so dass ich den Autor direkt anschreiben konnte. Dieser antwortete mir am 7. April 2014 und am 20. Mai 2014 schickte er mir ein Exemplar seiner Diss. masch.: *Influssi della cultura moderna nel problema religioso. Valutazione critica di due opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1963, XX + 217 Seiten. (Nachdem ich das broschierte Daktyloskript in Händen hatte, bemühte ich mich nicht mehr, die Frage weiterzuverfolgen, warum in der Bibliothek der Lateranuniversität kein Pflichtexemplar vorhanden ist.) Die Dissertation behandelt zwei Werke, die damals schon ins Französische übersetzt waren: *Phénoménologie de la Vérité. La vérité du monde*, Paris 1952; *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1958. Die Arbeit wurde im Juni 1963 verteidigt. (Am 3. Juni war Papst Johannes XXIII. verstorben.) Das Thema war von Mons. Antonio Piolanti (1911–2001), dem damaligen Rektor und Dogmatikprofessor, vergeben worden. Wegen Arbeitsüberlastung trat er später die Betreuung an den Kollegen Mons. Roberto Masi ab. Auf meine Frage, warum Piolanti dieses Thema vergeben hat, antwortete mir Don Carmelo Nigro (* 1936) mit dem Hinweis auf die Auseinandersetzung um die »Théologie Nouvelle«. Piolanti wollte die Gnoseologie Balthasars untersuchen lassen, weil er dort die Gefahr eines philosophischen und theologischen Relativismus befürchtet hatte. Doch widerlegte der Doktorand solche Befürchtungen und präsentierte im zweiten Hauptteil eine sehr ausgewogene Kritik, die er in der Schlussbetrachtung klar zusammengefasst hat. Dort kritisiert er eine gewisse Ambiguität im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Balthasar, so dass es nicht immer leicht sei, seinen Personalismus von einem Subjektivismus und seinen Sinn für das Geheimnis von einem Antiintellektualismus zu unterscheiden. Selbstverständlich hat auch die ungeschützte Rede vom »Sakrament des Bruders« in der »Gottesfrage des heutigen Menschen« Irritationen ausgelöst. Auf jeden Fall wird man dem Autor bescheinigen, dass ihm – beim damaligen Stand des Balthasarschen Oeuvres – auf hohem Reflexionsniveau eine beachtenswerte Leistung gelungen ist.

Die akademische Rezeption Balthasars muss also von 1970 auf das Jahr 1963 zurückdatiert werden. Die erste Doktorarbeit ist auf Italienisch geschrieben worden auf der Textbasis einer französischen

Übersetzung der beiden genannten Werke. Wer um die damalige Rivalität zwischen der Gregoriana und dem Lateran weiß, muss es als Pikanterie empfinden, wenn gewissermaßen das »ius primae noctis« dem Lateran zusteht und nicht der Gregoriana. Die erste These ist bereits im Juni 1963 an der Römischen Lateranuniversität verteidigt worden.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Serafino M. Lanzetta, *Il Vaticano II, Un Concilio Pastorale. Ermeneutica delle Dottrine Conciliari*, Cantagalli, Siena, 2014, S. 490, € 25.–

Seit der Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium im Dezember 2005 erfreut sich die Diskussion über das letzte Konzil oft unter der Alternative zwischen einer Hermeneutik der Kontinuität und der Diskontinuität erneuter Virulenz. Aus gewichtigen Gründen bricht der Franziskanerpater Serafino Maria Lanzetta eine »Lanze« für eine Hermeneutik der Kontinuität. Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil versteht sich die von ihm vorgelegte, umfangreiche Studie als ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte dieses großen Konzils. Er verleiht dem »Konzil der 100.000 Worte« eine bisher nicht immer wahrgenommene, innere Homogenität.

Der Verfasser veröffentlichte auf Italienisch bereits *Iuxta Modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa* (2012) und *Avrò cura di te. Custodire la vita per costruire il futuro* (2013). Auch ist er Mitherausgeber einiger Tagungssakten: *Karl Rahner, un'analisi critica* (2009), *Inferno e dintorni* (2010), *Il sacerdozio ministeriale: l'amore del Cuore di Gesù* (2010) und *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (2011). Die angezeigte Arbeit wurde als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Lugano in der Schweiz von Manfred Hauke betreut und ebendort verteidigt. Wenngleich mit Johannes XXIII. und Paul VI. *ab initio* das pastorale Grundanliegen des Konzils hervorgehoben wird, ist es der vorliegenden Arbeit um das Herausdestillieren einer allen Konzilstexten zugrundeliegenden, gemeinsamen, lehrmäßigen Hermeneutik zu tun. Zu diesem Zweck untersucht der Verf. zunächst das Konzil im ersten Kapitel unter dem Gesichtspunkt eines lehramtlichen Aktes (S. 43–90). Er verhandelt dabei die Gestalt des Konzils zwischen Erneuerung und *Aggiornamento*, die theologischen Konsequenzen eines pastoralen *Aggiornamento*, die Frage ob man überhaupt von einer dogmatischen Seelsorge sprechen könne und die theologische Gewichtung

der einzelnen Konzilsdokumente. Dabei solle die *mens sanctae Synodus* Konturen gewinnen, so dass es zu einer vom Glauben getragenen Zustimmung zur Lehre komme. Zum Schluss werden die klassischen Kategorien für lehramtliche Feststellungen (*de fide divina*, etc.) und Sanktionstatbestände (*propositio haeretica*, etc.) referiert.

Dem schließt sich im zweiten Kapitel (S. 91–162) eine Darstellung verschiedener Deutungen bzw. Wertungen des II. Vatikanums an: von Pietro Parente, Karl Rahner, René Laurentin, Hans Küng, Umberto Betti, Leo Scheffczyk und der Bologna Schule der Konzilsgeschichte. Dieser Abschnitt wird abgeschlossen mit den Fragen, ob das Konzil ein Kompromiss war und ob es ein metaphysisches Problem aufwarf (nämlich des Verhältnisses von Substanz und Form).

Im dritten Kapitel wird die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* unter der Spannungseinheit von Schrift und Tradition behandelt (S. 163–263). Der ursprüngliche Entwurf *De fontibus revelationis* wird eingehend besprochen. Gleiches gilt für den Zwischenentwurf *De divina revelatione*. Er würdigt in diesem Zusammenhang die Ansichten von einflussreichen Teilnehmern: Ernesto Ruffini und Ugo Lattanzi. Abschließend wird die Wechselbeziehung zwischen Schrift und Tradition, wie sie in *Lumen Gentium*, in anderen Konzilsdokumenten und im *Weltkatechismus* dargestellt wird, beleuchtet.

Das vierte Kapitel widmet Lanzetta der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*. Er stellt knapp die deutschen, französischen und italienischen Schemata sowie die Beiträge Parentes und Philips' vor. Dabei geht er einigen dogmatischen Fragen nach: so u. a. der Frage nach der Kirchengliedschaft. Die Anmerkungen einiger *periti* zu Tromps Entwurf werden dargestellt.

Ein eigenes Kapitel (S. 369–419) widmet der Verf. der Mariologie: das verworfene Schema *De Beata Maria Virgine* wird besprochen sowie die Themen Miterlöser- und Mittlerschaft Mariens werden dargestellt. Die Positionen der Kardinäle Santos und König werden referiert und die unterschiedlichen Sichten der Konzilstheologen Carlo Balić und Gerard Philips eingebracht. Die im achten Kapitel von *Lumen Gentium* erfolgte Synthese dieser Positionen rundet diesen Abschnitt ab.

Auch die Deutung der Bologna Schule (»Hermeneutik der Diskontinuität«) kommt zu Wort, doch wird diese aus der Quellenevidenz heraus als nicht der *mens sanctae synodus* entsprechend aufgewiesen.

Das vorliegende Werk stellt in seiner Ausführlichkeit und Verarbeitung von unterschiedlichen Primärquellen einen bedeutsamen Beitrag zur Konzilsforschung dar. Die weitere Erforschung des II.

Vatikanischen Konzils wird nicht umhin können, diese Studie zu Rate zu ziehen. Der Verf. erweist sich als ein versierter Experte der Geschichte des II. Vatikanums. Interessante italienische Perspektiven der Konzilsentwicklung kommen zur Sprache. Durchgehend werden die ursprünglichen lateinischen Texte zitiert. Da der Verf. sich stets auf das Wesentliche konzentriert, wirken die Ausführungen nie langatmig.

Man merkt der Arbeit an, wie sie versucht, die Anliegen des letzten Konzils, das sich eines neuen Idioms bedient, mit Begriffen der Dogmatik zu vermitteln. Lanzetta entdeckt so etwas wie eine das gesamte Konzil subkutan umgreifende Hermeneutik. Dies wird durch Primärquellen untermauert. In den Geheimarchiven des Vatikans fand der Verf. u. a. bislang unbekanntes Korrespondenz zwischen Kardinal Ottaviani und Papst Paul VI. Dabei kreiste vieles um die Frage der Konsonanz dieses Konzils mit dem dogmatischen Gesamtgefüge des Glaubens, d. h. mit der dem Konzil »wesenhaften Tradition« (Papst Paul VI. bestand auf der Tatsache einer »konstitutiven Tradition« im Schatz der Offenbarung, war also gegen die These einer materialen Suffizienz der Heiligen Schrift). Die Arbeit wirft indirekt eine entscheidende Frage auf: inwiefern man ein Konzil gegen die ausdrückliche Sicht eines Papstes, der das Konzil einberief bzw. diesem vorstand, deuten darf.

Wie etwa das Ringen um die Offenbarungskonstitution zeigt, ging es in Rückgriff auf Augustinus' *De Baptismo contra Donatistas*, V, 23 (»... sunt multa quae universa tenet Ecclesia et ob hoc Apostolicis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur«) um eine lehramtliche Darstellung der Rollen von Schrift und Tradition im Offenbarungsgeschehen (vgl. *Dei Verbum* 9). Der Glaube der Kirche umfasst Vieles, was die Apostel gelehrt haben, aber nicht Eingang in die Schrift fand. Deshalb, so argumentiert der Verf., gibt es eine höhere Instanz, um den schwer zu fassenden »Geist des Konzils« zu begreifen, um die Konzilstexte zu deuten: der in Raum und Zeit konsonant gelebte Glaube der Kirche, dem sich auch die Tradition verdankt weiß und diesen wiederum auch setzt. Diese Einheit verleihende Spannung sieht der Verf. auch in der wesenhaften Dualität von Bischofskollegium vis-à-vis Papstamt gespiegelt und in *Lumen Gentium* mit der ergänzenden *Nota Praevia* ausgedrückt. Es sei erst durch Heranziehen dieser dogmatischen, alles entscheidenden *mens* möglich, dass man die einzelnen Konzilstexte hinsichtlich ihrer lehramtlichen Valenz angemessen würdigen könne.

Der Rez. meint, dem Einfügen Marias in die Kirchenkonstitution kann man auch etwas Positiveres

abgewinnen: Maria ist wesenhaft und somit »konstitutiv« der Anfang der Kirche. Dies muss noch vollends rezipiert werden. Ob angesichts der beträchtlichen Länge der einzelnen Kapitel zusammenfassende Absätze zu jedem Abschnitt wünschenswert wären?

Ein ausführliche Bibliographie (S. 451–479), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 21–23) und ein Register (S. 481–486) runden diese Habilitationsschrift ab.

Dem Urteil Haukes, der das Vorwort verfasste (S. 9–19), ist beizupflichten: es handelt sich um »eine brillante Abhandlung« (S. 18) über das Zweite Vatikanische Konzil. Indem die vorliegende Studie verschiedene – oft erstmals – Primärquellen zu Wort kommen lässt, bringt sie nicht nur die Konzilsrezeption entscheidend voran. Sie leistet auch einen wichtigen Beitrag, das Konzil auf eine spirituelle Ebene zu heben und es somit von den Fängen des Politischen zu befreien, d.h. von unseligen, weil untheologischen Alternativen zwischen konservativ und liberal, progressiv und rechts. Dieser wertvollen Studie ist weite Verbreitung und Übertragung in andere Sprachen zu wünschen.

Imre von Gáal, Mundelein (USA)

Klaus Berger, Theologie als Abenteuer. Gespräche mit Veit Neumann. Mit einem Vorwort von Wolfgang H. Spindler OP, 136 S., Echter Verlag, Würzburg 2014, ISBN: 978-3-429-03732-1, € 12,90.

Klaus Berger, einer der meistgelesenen Theologen Deutschlands, war von 1974 bis 2006 Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg. Seine Gespräche mit Veit Neumann, der Professor für Pastoraltheologie und Journalist ist, zeichnen die Geschichte eines leidenschaftlichen Gottsuchers nach. Wie kaum ein anderer vereint Berger in seiner Person intellektuelle Brillanz und Mut zur unbequemen theologischen Position. Der Exeget und begeisterte Lehrer zieht in diesen Gesprächen Bilanz, allerdings nur vorläufig. Denn das Abenteuer mit der Theologie ist nie zu Ende. Berger will weiterhin dem Wort Gottes dienen.

In seinem Vorwort (9–18) bringt der Münchener Dominikaner Wolfgang H. Spindler kritische Einwendungen gegen die historisch-kritische Methode vor und hinterfragt ihre »Scheingewissheiten« (12). Berger habe für seine Art, das Neue Testament auszulegen, »treffliche Bilder« gefunden. Durch alle Sätze des Neutestamentlers dringt »eine tiefe Liebe zur Heiligen Schrift, zur Einen Heiligen und Apostolischen Kirche, zu Jesus Christus« (16 f). Er sei von einer Leidenschaft für die Sache erfüllt, »die seinesgleichen sucht«. Als Exegeten mit

Leib und Seele geht es ihm um die Tiefendimension der neutestamentlichen Texte. – Die Gespräche Bergers mit Veit Neumann sind in zwölf Kapitel gegliedert – unter Stichworten wie z. B.: Theologie ist Biographie; In meiner Klasse war ich immer der einzige Katholik; Mit Hingabe und Phantasie am Reich Gottes mitbauen; Mich treibt ein zukunftsfähiges Konzept von Kirche an; Die exegetischen Lehrer strahlten Langeweile oder aktiven Unglauben aus; Bei Ulrich Wilckens weiter weg von Bultmann, dafür aber näher an Hegel; Mit den Studenten war ich sehr glücklich; Fruchtbare Jahre in Heidelberg mit verschiedenen Theologien; So viele Schüler zu haben ist ein Privileg; Ich blicke nur nach vorne.

Den jungen Klaus Berger haben eine Ursulinen-schwester und der Heimatpfarrer geistlich besonders geprägt. Als Abiturient wollte er einen Beruf ergreifen, der ihn »den ganzen Tag über erfüllen und herausfordern würde« (23). Berger treibt bis heute ein zukunftsfähiges Konzept von Kirche um. »Es geht um kein geringeres Ziel, als dass die Kirche glaubwürdig ist. Will sie das sein, dann muss sie an Jesus Christus erinnern« (25). Als Priesterkandidat des Bistums Hildesheim hat Klaus Berger sein Theologiestudium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda begonnen. Später wechselte er an die Universität München. Dort begegnete er in den Professoren Pascher, Söhngen und Egenter vorbildlichen »priesterlichen Existenzen«. Bergers Erinnerungen an seine damaligen Hochschullehrer sind überaus aufschlussreich. Der besonders am Neuen Testament interessierte junge Theologe ging in München ins Oberseminar des Exegeten Otto Kuss. Nach einem Semester hat der zielstrebige Student eine Seminararbeit von 300 Seiten angefertigt. Im Hinblick auf seinen Beruf wäre er »mit Halbheiten nicht zufrieden gewesen« (39). Mit Otto Kuss, den sich Berger als Doktorvater ausgesucht hatte, machte er überaus zwiespältige Erfahrungen. Besonders irritiert hat den Schüler »die Leugnung jeder historischen Grundlage des Christentums durch Otto Kuss« (44). Berger wurde 1967 zwar »summa cum laude« promoviert; aber die Fakultät verlangte auf Betreiben von Kuss, dass der Verfasser seine – angeblich »häretische« – Dissertation »Die Gesetzesauslegung Jesu« neu schreiben – nach Berger eine »Schizophrenie« (49). Unter diesen Umständen ging Klaus Berger nach Berlin zu dem evangelischen Neutestamentler Ulrich Wilckens, der »ein weites Herz für alles Katholische« (53) hatte und später der evangelische »Ökumenen-Bischof« wurde. Wilckens hatte auch einen Bruder, der katholischer Priester war. Nach seiner Promotion und Habilitation bei Wilckens ist Berger klar

geworden, dass es seine »Berufung« ist, Neutestamentler zu werden.

Bald wurde Berger Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität Leiden. Später hat man in den Niederlanden alle Evangelisch-Theologischen Fakultäten – außer Amsterdam und Groningen – geschlossen, weil man der Meinung war, »es bestehe kein Bedarf mehr an Theologie« (64). Bei den Katholiken in Holland gab es die Bereitschaft, »aus revolutionärem Elan die Vergangenheit und damit die Identität zu vergessen« (65). 1974 kam Berger als Neutestamentler an die Evangelisch-Theologische Fakultät an der Universität Heidelberg. Er hat in seinen Vorlesungen nicht nur Teile des Kanons – sozusagen einen »Kanon im Kanon« (82) – behandelt, sondern alle Bücher des Neuen Testaments. Bergers »Lieblingsphilosoph« ist Nikolaus Cusanus, der mit seiner Lehre über die Katholizität und mit der Lehre von der Verschiedenheit in der Einheit sein »maßgeblicher Lehrer« war. In der Hannoverschen Landeskirche z. B. herrsche eine »Einheitstheologie«. Sie besteht »aus einer Mischung aus Frau Käbmann und Herrn Theißen« (84). Bergers »Lebensgrundlage« sei immer die Liturgie gewesen. Ihm sei es bei seinen exegetischen Einsichten immer um eine »Vertiefung im Sinne von Meditation« gegangen. Seine Vorlesungen hat der Neutestamentler als eine Mischung aus strenger Exegese mit allen exegetischen Methoden und einer Bündelung im Sinne einer theologischen Aussage verstanden. Interessant ist auch Bergers Versuch, die Bedeutung des kirchlichen Amtes nicht mit »archäologischer Methode«, sondern von einer eschatologischen Perspektive her zu erheben. »Das Amt versteht sich im Christentum von der Eschatologie her« (89). Leider wird dieser Ansatz in den »Gesprächen mit Veit Neumann« nicht näher entfaltet. Während vor Jahren noch der Römerbrief Bergers »liebstes Buch« der Heiligen Schrift war, ist es jetzt die Offenbarung des Johannes. Dieses letzte Buch der Bibel ist »die Ausweitung des Evangeliums auf die Weltgeschichte, und deshalb ist es mit unglaublicher Differenzierung der ganz große Wurf, der hier vollzogen wird« (90).

In Heidelberg hat Klaus Berger 22 Jahre lang jeweils am 6. Dezember in der Tradition des theologischen Humors eine Nikolaus-Vorlesung gehalten, die in manchen Jahren 2500 Zuhörer angezogen hat. 2002 lautete das Thema »Nikolaus und Karl Barth – ein Vergleich«, bei dem Berger nachgewiesen hat, »dass es den heiligen Nikolaus gegeben hat, Karl Barth aber nicht« (94). Dabei stützte sich Berger auf den theologischen Satz »Je mehr Freude, desto mehr Sein«. Dass Nikolaus vielen Kindern Freude bereitet, ist unstrittig. Die Frage, ob Barth Freude

bereitet, dürfe man »gar nicht erst stellen«. War das ein Frontalangriff auf die Dialektische Theologie? Berger beklagt auch den auf Rudolf Bultmann bezogenen »Personenkult«, der an der Heidelberger Fakultät gepflegt wurde (vgl. 97). Ökumene entsteht – so Berger – »durch Tiefgang, auf der Ebene der Frömmigkeit, der Spiritualität und des Betens, durch die gemeinsame Bibelarbeit« (101). Sie entsteht »nicht durch äußerliche Angleichung, übrigens auch nicht durch Talkshows mit Bischöfen«. Zu Bergers Schülerkreis zählen 70 Personen.

Das »Alleinstellungsmerkmal« des Christentums gegenüber anderen Religionen besteht – so Klaus Berger – darin, dass Gott und Mensch »auf eine einmalige Weise nahe zusammengekommen sind« (120). Berger hat »miterlebt«, wie Menschen nach 1945 »nur in ihrem Glauben den Haltepunkt und den Sinn des Lebens sahen«. Die Menschen seien im Großen und Ganzen zu allen Zeiten ähnlich. Bezüglich des Glaubens gebe es »Wellenbewegungen« von Zustimmung und Überdruß. Heute gelte es, »die Nerven zu behalten« (121). Berger berichtet von schönen Erlebnissen in Gemeinden, die »im Ganzen intakt« sind. Am Ende der Gespräche betont er noch einmal, dass er ein »Anhänger« von Nikolaus Cusanus ist, den ein »inneres Feuer« geprägt hat und der fähig war, »die Einheit in der Verschiedenheit« (129) zu sehen. Berger, der Familiare des Zisterzienserordens ist, bekennt, dass das lateinische Stundengebet der Zisterzienser seinen »Jahren und Tagen Struktur gibt«. Das Gebet ist »wie die Leiter, auf der ich an die Bücher komme, die oben stehen« (129). Dieser Aphorismus fasst die Gespräche mit Neumann lebensfreudig, hintergründig und geistlich zusammen.

Die in dieser Publikation dokumentierten Gespräche sind überaus spannend; die Lektüre bringt reichen Ertrag. Viele gewichtige theologische Fragestellungen werden – festgemacht an persönlichen Erfahrungen und Widerfahrnissen – aufgegriffen. Dabei kommt auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, biographisch verortet, in erstaunlicher Dichte vor.

Josef Kreiml, St. Pölten

Geistliches Leben

Cizek, Walter J.: *Mit Gott im Gulag. Verurteilt als Spion des Papstes, Würzburg 2015, Echter Verlag (ISBN 978-3-429-03816-8), 223 S., Euro 23,90.*

Der Verfasser, ein polnisch-amerikanischer Jesuit, wirkte als Seelsorger in dem Teil Polens, der 1939 von den Russen okkupiert wurde. Die seelsorgerliche Tätigkeit wurde dann sehr schwierig. Für

den jungen Priester stand fest: Glaube und Kirche werden überleben, »nur eines musste uns wichtig sein in dieser Katastrophe: Gott treu zu bleiben und bei allem auf ihn zu schauen, voll Vertrauen auf seine Liebe und Treue« (19). Dieses Vertrauen wurde dann auf die Probe gestellt, als der Ordensobere anfragte, ob er bereit sei, eine Arbeitsbrigade von Holzarbeitern nach Rußland als Priester zu begleiten, und zwar als solcher unkenntlich. Angekommen im Ural stellten sie fest: Essen und Unterkunft waren enttäuschend, die Arbeitsbedingungen hart. Ein Apostolat war für Priester nicht möglich. Die Verhältnisse waren anders, als er sie sich vorgestellt hatte. Das Rußlandprojekt erwies sich als Irrtum. Ciszek und sein Mitbruder Nestrow trugen sich mit dem Gedanken der Rückkehr. Nur insgeheim, im Wald, konnten sie die hl. Messe feiern. Die beiden lernten, in dieser Zwangslage Gottes Willen zu tun, der in ihrer Vorstellung ein anderer sein sollte. Sie erkannten, dass in der Erfüllung des Willens Gottes, Geborgenheit und Gelassenheit liegt.

Am 22. 6. 1941 fiel Deutschland in Rußland ein. Die beiden Jesuiten und andere wurden verhaftet. Sie waren hilflos und ohnmächtig, einfach ausgeliefert. Besonders aber schmerzte Ciszek die Verachtung auch seitens der Mithäftlinge (44). Im Gebet fand er Trost, »aber anders als erwartet. Sein Trost bestand darin, mich wachsen zu lassen in der Selbsterkenntnis, im Verständnis seiner Vorsehung und des Geheimnisses der Erlösung« (45) Er erkannte, dass die Menschen jemand brauchten, der zuhörte und tröstete.

Als Spion des Vatikans wurde er von Perm nach Moskau ins Lubjanka-Gefängnis verlegt. Die Unmenschlichkeit dieses Aufenthalts wird geschildert, aber Ciszek gab dem Tag eine Gebetsordnung (52). »Zwar bemerkte ich, dass das Gebet die körperlichen Schmerzen oder die mentale Pein nicht wegnimmt. Aber es gibt eine gewisse moralische Kraft, die Belastungen geduldig zu ertragen. Ohne Zweifel war es das Gebet, das mir durch alles Krisen hindurch half« (53). Der Verfasser gibt dann eine Einführung ins Gebet. Während viele in der Not aufhören zu beten, in Anklage gegen Gott verfallen, an seiner Existenz oder an seiner Liebe zweifeln, überwindet Ciszek die äußerste Not durchs Gebet. So wurde Lubjanka zu einer Schule des Gebets.

Kap. 6 »Die Verhöre« beschreibt die unmenschlichen Zustände im Moskauer Lubjanka und die nächtlichen Vernehmungen. Ciszek hatte soviel Selbstvertrauen, dass ihn die Ermittler nicht zu einem Eingeständnis bringen werde, etwa zuzugeben, was er nicht getan hatte (59). Eingangs zitiert er Mk 13,11 und Lk 2,14, wo Jesus mahnt, sich nicht um die eigene Verteidigung zu sorgen, sondern dem

Heiligen Geist zu vertrauen. Doch im Verlauf der nächtlichen Untersuchungen wurde er müde und schließlich bereit, die falschen Vorwürfe (»Spion des Vatikans«) angesichts harter Drohungen zu unterschreiben. Er fühlte sich dann zutiefst beschämt, und zwar deswegen, weil er auf die eigene Kraft vertraut hat. »Die größte Gnade, die Gott einem Menschen schenken kann, besteht darin, ihm eine Prüfung zu schicken, die er nicht aus eigener Kraft bestehen kann, und ihm dann mit seiner Gnade zu stützen, damit er bis zum Ende ausharren und gerettet werden kann« (71).

Aufgrund seines eigenen Eingeständnisses, nicht wegen eines Gerichtsurteils wurde Ciszek dann zu 15 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Er freute sich, aus der Einzelhaft herauszukommen. Doch der Ermittler sagte ihm, dass noch einiges zu klären sei: Man wollte, dass er nach Rom ginge als Gegenspion im Vatikan, da er doch schon einmal Kollaborator war. Nach einer Überlegungspause lehnte er das Ansinnen ab. Erschießung wurde ihm angedroht. »Ich spürte in diesem Augenblick Gottes Gegenwart und wusste, dass ich einer Zukunft seines Plans und seiner Absicht entgegen ging« (83). Der Transport von Moskau nach Sibirien war deshalb schwierig, weil er als einziger politischer Häftling mit 20 Kriminellen in ein Abteil gesperrt war. Er erlebt die Macht des Bösen. Doch Ciszek entdeckte auch »menschliche« Züge unter den Mitgefangenen. »Meine innere Einstellung zur Annahme des Willens Gottes war zurückgekehrt. Er nahm jeden Tag aus Gottes Hand an.

Das 9. Kap. »Der Leib« gilt der Anerkennung des Leibes, der 12-15 Stunden zur rastlosen Arbeit durchhalten muss. »Der Leib erhält und trägt uns durch ein langes Leben und ermöglicht uns Freuden und Leiden. Und wenn wir im Tod von ihm getrennt werden, verdient er sicher die Ruhe, die ihm zugestanden wird, bevor er aufersteht, um beim Jüngsten Gericht verherrlicht zu werden« (105).

Eine weitere Überlegung gilt der »Arbeit«. Im Strafgefangenenlager wird Lenins Grundsatz »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen« in seiner härtesten Form durchgesetzt: Es gibt ein Leistungssoll. Wer es erfüllt, bekommt zu essen. Wird es übererfüllt, in der Erwartung auf einen Zuschlag, wird die neue Leistung zur Norm gemacht: »So lernte ich in diesen Jahren die Arbeit von ihrer schlimmsten, brutalsten und erniedrigendsten und entmenslichendsten Seite kennen« (111). Ciszek wurden die erniedrigendsten Arbeiten in den härtesten Brigaden zugewiesen, und zwar deswegen, weil er als Priester seelsorgerlich wirkte. Aber trotz deswegen gesteigerter Schikanen war er froh, als Priester wirken zu können. Im übrigen bemühte er sich, gute Arbeit zu

leisten; er sah darin Gottes Willen. Motivation dafür war, »dass die Arbeit nicht ein Fluch, sondern Teilnahme am Schöpfungswerk ist, ein erlösender und rettender Akt, edel in sich selbst und der besagten Kräfte des Menschen würdig«. Auch Jesus hat die längste Zeit seines Erdenlebens gearbeitet (113f). »Unter den grausamen Bedingungen des Lagers, wo die Menschen jeglichen Sinn und alles Verständnis für die Würde der Arbeit verloren haben, sollte ich als Priester wie ein anderer Christus dienen« (116).

Das 11. Kap. trägt die Überschrift »Priestertum«. »Ich konnte wieder die Messe feiern, wenn auch insgeheim, ich konnte Beichte hören, taufen, die Kranken trösten und den Sterbenden beistehen« (117). Natürlich war das Tun der Priester – es waren mehrere im Lager – von den meistens verachteten Spitzeln den Sicherheitsleuten mitgeteilt worden. Ciszek verweigerte bei Verhören jede Aussage, damit nicht der Eindruck entstehen konnte, er breche das Beichtgeheimnis. Er wurde dafür in vielerlei Hinsicht benachteiligt. Die Priester waren geachtet. »Sobald ein Priester einzeln oder mit einem Mitbruder auf dem Lagergelände erschien, schlossen sich ihm andere Gefangene an. ... Er musste sich keine Freunde machen; die Männer kamen aus freien Stücken zu ihm. Das war eine Erfahrung, die sehr demütig machte; denn man verstand schnell, dass Gottes Gnade am Werk war und es sehr wenig mit persönlichen Qualitäten zu tun hatte. Die Leute suchten nicht gute Ratschläge, sondern Lossprechung von ihren Sünden und die Kraft des Altarsakramentes« (120). Ich erkannte, dass sie zu mir als Mann Gottes kamen, als Stellvertreter Gottes, der aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen geweiht war in den Dingen, die Gott betrafen« (121). Dies legte ihm die Verpflichtung zum Dienen auf, ohne Rücksicht auf persönliche Unannehmlichkeiten oder Drohungen der Lagerleitung. Ciszek dankte Gott für die Freude, als Priester dienen zu können.

Unter den Priestern gab es einige Spitzel, die dafür um Vergebung baten und in die Gemeinschaft voll integriert waren. »Wir hörten ihre Beichte und sie hörten unsere; so groß war die Kraft unseres Vertrauens auf das Beichtgeheimnis« (123). Die Baptistengläubigen hielten die katholische Kirche für den Antichristen, weshalb die Beziehungen gespannt waren; ihr Glaubensmut war aber anzuerkennen: Das Gebetsleben der orthodoxen Priester und Mönche war anzuerkennen, doch hielten sie sich zurück aus Angst vor der Lagerleitung. Das Lebenszeugnis der katholischen Priester wurde allgemein anerkannt. Die Katholiken standen zu ihnen. Im Lager konnte man täglich die Macht der Gnade erfahren (126).

»Das Apostolat« (12. Kap.) bestand in der Verfügbarkeit für Gottes Willen. Die für das irdische Leben notwendigen Ressourcen gründen für Ciszek in der Einheit mit Gottes Willen. »In dieser subtilen Erkenntnis der Seele, die von Gottes Kraft berührt wurde, liegt die Wurzel wahrer innerer Freude« (133). Schmerz und Leid spielen im Erlösungsplan Gottes eine große Rolle. Wer das erkennt, spürt das Verlangen, die Wunder der Gnade den anderen mitzuteilen. In diesem Sinn sah Ciszek sein bisheriges Leben und sieht die Zukunft der Kirche.

Das 13. Kap. handelt von der Bedeutung der hl. Messe, die ein Schatz für die gefangenen Priester war. Die Gefangenen haben die eucharistische Nüchternheit bis Mittag trotz der Zwangsarbeit eingehalten, weil erst nach dem Mittagessen die Zeit dafür günstig war. Manchmal wurde bis zum Abend gefastet. Brot und Wein wurde aus der Ukraine von Lastwagenfahrern ins Lager geschmuggelt. All das musste im Geheimen geschehen.

Doch der Eifer Ciseks wagte sogar Exerzitien bzw. Volksmissionen durchzuführen. Damit konnte der Niedergeschlagenheit und Verzweiflung entgegengewirkt werden. Der Glaube an den Sieg Christi sollte gestärkt werden. Christus ist der Garant des »Erfolgs« eines Priesters.

Das nächste Kapitel handelt von der lähmenden Todesangst und vom gläubigen Verständnis des Sterbens: Es ist Heimgang.

Nach fast 15 Jahren wurde Walter J. Ciszek entlassen, in die nicht mehr gewohnte äußere Freiheit. Zurückschauend stellt er im Zug fest: »Manche fielen in Depressionen, die sich unter dem Druck des Lagerlebens weiter verstärkten; andere gaben sogar die Hoffnung und den Willen durchzuhalten auf. Vor diesen Leuten überlebten nur wenige« (174). Über der äußeren Freiheit steht die Willensfreiheit, Gott ungestört in seiner Seele wirken zu lassen (177). »Eine Spiritualität, die auf dem vollkommenen Vertrauen auf Gott beruht, ist die beste Garantie für den Frieden der Seele und die Freiheit des Geistes« (178).

In Norilsk angekommen suchte er einen früheren Gefangenen, Vater Viktor, auf und übernahm dann die Pfarreiseelsorge, die ihn mit Beichthörern, Taufen, Eucharistie voll in Anspruch nahm. Wegen seines »guten« Wirkens wurde er aber später ausgewiesen, nach Krasnojarsk. Er ließ sich dort auf der Polizeistation registrieren, als ein alter Herr ihn ansprach, weil in seiner Pfarrei der Priester gestorben sei. So »erbt« er eine Pfarrei. Die Katholiken hatten keine Angst und beantragten bei den Behörden die Offenhaltung der Kirche, weil sie jetzt einen Pfarrer hätten. Der Glaube der dortigen Menschen war zwar einfach, aber überzeugt und mutig. Der Verfasser

spricht vom Reich Gottes, das Gott in seiner Gnade und Vorsehung regiert. Bald wurde er von diesem Ort ausgewiesen. Auch am anderen Ort im Süden Sibiriens wirkte er apostolisch.

Das letzte Kapitel bringt Reflexionen über den Sinn des Lebens; die Unverwüstlichkeit der Religion, weshalb Eltern, die nur Spott über die Kirche hörten, dann doch ihre Kinder taufen lassen, über die Menschlichkeit des Kommunismus, der den Gulag hervorbrachte; über die Abtreibungen, die dauernd nagende Schuldgefühle bei den Frauen hinterließen. Bei aller Grausamkeit und Ungerechtigkeit hat der Kommunismus doch nur zerstört, was korrupt war.

Diese Reflexionen waren der Inhalt vieler Diskussionen, der W. Ciszek in Südsibirien führte. Er galt seit 1947 offiziell als verstorben – es wurden schon Totenmessen für ihn gehalten –, aber 1963 konnte er im Rahmen einer Austauschaktion in die USA zurückkehren.

Die Bekenntnisse über den Idealismus des jungen Jesuiten, sein Fallen und Leiden und Bereuen, noch mehr aber über die Vorsehung und über die wirksame Gnade, über die Gegenwart Gottes in der gottlosen Welt ist ein Buch, das nichts beschönigt, aber trotzdem Hoffnung aufzeigt, die der findet, der sagen kann: Dein Wille geschehe.

Dieses Buch ist zu empfehlen allen, die an der Ohnmacht des Glaubens leiden oder die Schätze des Evangeliums und die Sakramente für überholt und wertlos empfinden, also Theologen, Priesteramtskandidaten, kritischen Jugendlichen, Leitern von Jugend- und Diskussionsgruppen. Wenn gefragt wurde: Kann man nach Auschwitz noch beten: Im Gulag wurde viel gebetet.

Die causa von Walter J. Ciszek SJ (1904–1984) liegt der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen vor. Er verdient die höchste Auszeichnung, die die Kirche verleihen kann.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Erzbischof Karl Braun, Bei Christus bleiben. Gedanken zu einem Herzensanliegen Christi im Blick auf Leben und Dienst des Priesters, 168 S., fe-Medienverlag, Kitzlegg 2014, ISBN: 978-3-86357-101-6, € 8,50.

In dieser Publikation legt Dr. Karl Braun, der emeritierte Erzbischof von Bamberg, der auf reiche geistliche Erfahrungen zurückblicken kann, eine Reihe höchst lesenswerter Beiträge über das katholische Priestertum vor. In einer Zeit großer kirchlicher Umbrüche können die Priester nur im Blick

auf das Wesentliche Orientierung und Hilfe finden. Nur Christus kann dem Priester Identität verleihen. Die in zwölf Kapitel unterteilten geistlichen Gedanken des Erzbischofs sind nicht nur für Priester, sondern auch für Ordensleute und Laien sehr wertvoll. In seinem Vorwort (7–12) betont der Pastoraltheologe Prof. Veit Neumann, dass Karl Braun mit diesem Buch ein persönliches Zeugnis von der Zuverlässigkeit der christlichen Lehre ablegt. Echte und geistlich fruchtbare Pädagogik schließt die Erfahrung ein, dass »hinter dem wenig neu Scheinenden« jene erstrebenswerte geistliche Frucht zu finden ist, die uns hilft, »die oberflächliche Neugier der Moderne« (11) zu überwinden.

Im Kapitel »Die Situation der Priester heute und die Frage nach ihrer Identität« (13–25) vertritt der Erzbischof die These, dass die heutige Krise der Kirche nicht nur einzelne Bereiche betrifft, sondern radikal ist. Angesichts der Probleme heutigen Priesterseins (z. B. frustrierende Erlebnisse des Leerlaufs, scheinbare Erfolglosigkeit usw.) geht es um die Mitte der priesterlichen Existenz: die Freundschaft mit dem Herrn. Für den Priester ist die einzigartige Verknüpfung von Beruf und persönlicher Identität charakteristisch. Karl Braun nennt fünf Problemkreise: das Nachlassen der kirchlichen Glaubenspraxis, die schwindende Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft, Polarisierungen in unseren Gemeinden, das »Verdunsten« des Glaubens und den steigenden Altersdurchschnitt der Priester. »Wir stehen wohl vor einer der radikalsten Herausforderungen in der Geschichte der Kirche« (21). Eine tragfähige Spiritualität ist für den Priester eine Lebensaufgabe. Das Sein bei Christus ist die Grundvoraussetzung für ein überzeugtes und überzeugendes priesterliches Wirken.

Im Kapitel »Das Herzensanliegen Jesu Christi: Bleibt in mir!« (26–40) weist Karl Braun darauf hin, dass die Vertrautheit mit Christus und das Wissen um das vorbehaltlose Angenommensein von ihm das Fundament ist, das dem Priester »als Ausgangspunkt und Ausrichtung für sein gesamtes priesterliches Leben und Wirken gilt« (33). In weiteren Kapiteln richtet der Erzbischof seinen Blick auf Gott, den Bleibenden, als den Grund unseres Bleibenkönnens und auf das Ziel der Berufung. Wie können wir in Christus bleiben – in den Sakramenten, im Gebet, in der Arbeit, in der Gemeinschaft und im Leiden?

Bezüglich des Bleibens bei Christus in den Sakramenten und im Gebet (48–84) betont Erzbischof Braun, dass Christus die Seelen »durch die Kraft seines beständigen Betens« gewonnen habe. Die Fruchtbarkeit des priesterlichen Dienstes entspringt dem Reichtum unseres geistlichen Lebens. Die Eu-

charistiefeyer ist »der erste und vorzüglichste Ort« unseres Bleibens bei Christus. An der Gestalt des Priesters soll ablesbar sein, dass die Kreuzeshingabe und das Kreuzesopfer Jesu sein Leben bestimmen. Klaus Berger hat einmal geschrieben: »Ohne heiligmäßige Priester geht die Kirche zu Boden« (zit. nach: 59). Wir können – so Karl Braun – nur für Christus gehen, wenn wir wirklich in den Sakramenten der Eucharistie und der Buße bei ihm zuhause sind (Gewissensforschung, tägliche Eucharistiefeyer, regelmäßiger Empfang des Bußsakramentes). Von entscheidender Bedeutung sind auch Gebet, Anbetung und Betrachtung. Es ist wichtig, Christus selbstlos die Zeit und das Herz zu schenken. Wenn die Worte des Priesters nicht aus einem immer neuen Verweilen bei Christus kommen, dann erreichen sie die Herzen der Gläubigen nicht. Wer zu Gott und zu sich selbst finden will, muss sich der Einsamkeit aussetzen. Papst Benedikt XVI. hat mit Recht gesagt: Die Zeit, die wir in der Gegenwart Gottes im Gebet verbringen, ist »eine wahre pastorale Priorität und nicht etwas, das neben der pastoralen Arbeit steht. Vor dem Herrn zu stehen ist eine pastorale Priorität, letzten Endes die wichtigste« (zit. nach: 79).

Anhand der Perikope Lk 10,38–42 (Maria und Martha) entfaltet der Erzbischof wesentliche Aspekte des Bei-Christus-Bleibens in der Arbeit (85–105): Beide Frauen haben als Ausgangspunkt die Liebe zu Christus. Doch Martha gleitet in die Haltung eines »angespannten, sich versteifenden Leistens« hinein. Wer den Blick nicht von Christus abwendet (vgl. Mt 14,28–30: Jesus und Petrus auf dem Wasser), dem wird möglich, was seinen eigenen Kräften unerreichbar war, der wird auch für andere zu einem Hinweis auf die reale Gegenwart und Wirksamkeit des Herrn. Karl Braun verweist auch auf die Gefahr, die Dinge nach unseren Vorstellungen und zu unserer Ehre zu tun. »Was immer wir in Vertrauen auf Gott und in Liebe zu ihm und den Menschen anpacken, steht unter der Verheißung, dass es bleiben wird« (94). Alles, was nicht aus der Liebe zu Christus und aus der Verbundenheit mit ihm (vgl. Joh 15,5) kommt, hat keinen Bestand. Nicht der »Erfolgspriester« ist der Jünger Christi, sondern der Kreuztragende. Oft träumen wir von mehr »Erfolg«. Wichtig ist die Treue im alltäglichen Dienst – an dem Platz, an den uns Gott gestellt hat (vgl. Mt 2,13: »Bleibe dort, bis ich dir etwas anderes auftrage«).

In seinen Ausführungen »Bei Christus bleiben in Prüfungen und Versuchungen« (113–132) fragt Erzbischof Braun, ob wir – ohne die Hände in den Schoß zu legen – Christus etwas zutrauen für die Zukunft seiner Kirche. Viele Weisen der Kreuzes-

erfahrung sind nicht das Letzte. Das letzte Wort heißt Leben in Fülle, nicht endende Zukunft. Christus fragt uns, ob wir ihm mehr zutrauen als unseren Plänen. Papst Johannes Paul II. hat 1980 im Dom zu Fulda gesagt, er wisse von der Erschöpfung, Ratlosigkeit und Überforderung der Priester. Der Papst habe damals zu einer »tieferen Einkehr in die Mitte Eurer Berufung, eben zur Freundschaft mit Christus und zur Freundschaft miteinander« (zit. nach: 126) geraten. – Im Kapitel »Bei Christus bleiben im Leiden« (133–150) betont Karl Braun, unsere Antwort auf alle Not des Müdens müsse darin bestehen, uns »noch bewusster und inniger« (134) in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Christus einzuwurzeln. In allen Schwierigkeiten und Leiden begegnet uns der gekreuzigte Herr. Der Erzbischof verweist dabei auch auf die verschiedenen »Kreuz im Alter«, ihre Annahme und geistliche Bewältigung. Das gläubige Durchtragen von Krankheit und Dunkelheit im Alter steht dem »aktiven« Wirken in jüngeren Jahren nicht nach. Bischof Karl Lehmann hat beim Requiem für Kardinal Volk gesagt: »... die Teilnahme an der Messe wird erst abgeschlossen durch unseren eigenen Tod« (zit. nach: 147).

Bei Maria bleiben wir – so Karl Braun –, damit wir bei Christus bleiben können (151–154): Maria ist »in besonderer Weise die Helferin der Priester auf dem Weg zur immer tieferen Beheimatung in Christus« (153). Der Priester ist nicht nur Prediger des Evangeliums, sondern soll – wie Maria – selbst »gelebtes Evangelium sein«. Das Bleiben bei Christus verlangt »größte Lebendigkeit und Beweglichkeit«. Eine der »Früchte des Bleibens bei Christus« (157–165) ist die von Gott erfüllte Freude. Freude und selbstlose Hingabe sind wie die zwei Seiten einer Münze.

Im Nachwort (166–168) zum Buch betont der Münchener Pastoraltheologe Prof. Andreas Wollbold, dass Karl Braun immer wieder vom Gebet als dem privilegierten Ort der Christusnähe spricht. Der Erzbischof »verfügt über eine reiche Kenntnis der geistlichen Tradition und präsentiert nicht selten vergessene Perlen daraus. ... Jeder Satz quillt aus einer großen Lebenserfahrung als Mensch mit einem großen Herzen und einem wachen Verstand« (167 f.). – In dieser Publikation gibt Erzbischof Braun Einblicke in seinen persönlichen Christusglauben, wie er ihn in langen Jahren als Priester und Bischof zu leben versucht hat. Die Texte, die bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind, enthalten einen großen Schatz an Glaubenserfahrung. Gerade in Krisenzeiten können sie Hoffnung, Orientierung und Sicherheit geben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Kanonistik

Wodrazka, Paul Bernhard: *Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer (= Kanonistische Reihe, 26)*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2015, 75 Seiten, ISBN 978-3-8306-7700-0, Euro 19,95.

Wer täglich die kirchliche Liturgie feiert oder mitfeiert, liest mit einigem Erstaunen auf dem Umschlag dieser von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien im Jahr 2014 approbierten Master-Thesis, dass »in der Katholischen Kirche [...] bisher 35 Heilige zu Lehrern bzw. Lehrerinnen der universalen Kirche erhoben« wurden. 35 Kirchenlehrer(innen)? Nicht mehr? Immerhin finden sich allein schon unter den Heiligen, die in den Allgemeinen römischen Kalender Aufnahme gefunden haben und derer aufgrund dessen nahezu alljährlich in der Liturgie gedacht wird, nicht weniger als 33, die dort unter dem Titel eines Kirchenlehrers bzw. einer Kirchenlehrerin firmieren.

Der Grund für die überproportionale Berücksichtigung von Kirchenlehrer(innen) im liturgischen Kalender resultiert freilich aus dem Begriff des Kirchenlehrers bzw. der Kirchenlehrerin selbst: Der nach wie vor gängigen, auf den bedeutenden Kanonisten Prospero Lambertini, den späteren Papst Benedikt XIV. (1740–1758) zurückgehenden Definition zufolge muss sich ein(e) Kirchenlehrer(in) vor allem durch »herausragende Glaubenslehre« (»eminentis doctrina«) auszeichnen; unter diesem Kriterium versteht man ein religiös-publizistisches Werk, das »einen realen Einfluss auf die theologische Reflexion und das kirchliche Leben« (23) und »mehr als lediglich lokale Bedeutung« (29) aufweist. Kirchenlehrer(in) ist also per definitionem ein(e) Heilige(r) von zumindest überregionaler, wenn nicht sogar gesamtkirchlicher Bedeutung.

Nach einem Vorwort des Erzbischofs von Wien (5–6), dem Inhaltsverzeichnis (7–8) und einer Einleitung (9–11) grenzt der Verfasser den »Begriff des Kirchenlehrers« (13–20) zunächst inhaltlich von denen eines Kirchenvaters und eines Kirchenschriftstellers ab: Während als Kirchenvater ausschließlich ein Kirchenlehrer bezeichnet wird, der in der christlichen Antike gelebt hat, handelt es sich bei einem Kirchenschriftsteller um einen theologischen Publizisten, der schlichtweg (noch) nicht zum Heiligen oder (noch) nicht offiziell zum Kirchenlehrer erhoben worden ist.

Ebenso interessant wie hilfreich ist ein daran anschließender Exkurs über die erst 1970 nach langwierigen Diskussionen und Abwägungen positiv beantwortete Frage, ob grundsätzlich auch Frauen zu »Kirchenlehrerinnen« (16–17) erhoben werden

können und ein »kurzer Überblick über die 35 Kirchenlehrer und Kirchenlehrerinnen« (18–20) inklusive einer vollständigen Auflistung ihrer Namen, der Daten ihrer Proklamation zu(m) Kirchenlehrer(innen) sowie der entsprechenden amtlichen Quellen.

Im Hauptteil seiner Untersuchung schildert der Verfasser – entsprechend dem Gesamttitel – »Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer« (21–59), wobei er zunächst »Zuständigkeiten, materiell-rechtliche Normen und Voraussetzungen« (21–29) bis hin zu praktischen Fragen wie den Kosten eines solchen Verfahrens umreißt. Grundlegende Rechtsquelle dafür ist Artikel 73 der 1988 erlassenen Apostolischen Konstitution »Pastor bonus« über die Römische Kurie, wonach es der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse zukommt, »über den Titel Kirchenlehrer zu befinden, [...] nachdem sie das Votum der Kongregation für die Glaubenslehre bezüglich deren herausragender Glaubenslehre erhalten hat«.

Jedes Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer bzw. einer Heiligen zur Kirchenlehrerin beginnt auf der Ebene einer Diözese oder eines Instituts des geweihten Lebens (bzw. einer jeweils vergleichbaren Institution) und nimmt seinen Weg über die Bischofskonferenz, in deren Zuständigkeitsbereich der bzw. die betreffende Person gestorben ist, bis hin zur Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse. Letztere geht dabei entsprechend einer am 5. Juni 1982 »ad experimentum« approbierten und bis heute weder endgültig in Kraft gesetzten noch veröffentlichten Instruktion vor. Dasselbe gilt für ein vom 10. November 1996 datierendes Regolamento der Kongregation für die Glaubenslehre, aufgrund dessen festgestellt wird, ob der betreffenden Person tatsächlich herausragende Glaubenslehre attestiert werden kann.

Der letzte Verfahrensschritt liegt jedoch in jedem Fall beim Papst: Ihm allein steht es zu, »in dieser Angelegenheit eine definitive Entscheidung zu treffen, d.h. die Erhebung zum Kirchenlehrer bzw. zur Kirchenlehrerin zu gewähren« (51) oder nicht. »Diese Entscheidung wird schriftlich festgehalten« (ebd.) und, sobald es der Papst »für opportun hält, [...] im Rahmen eines Regina-Coeli-Gebetes oder am Ende einer Papstmesse oder zu einer anderen passenden Gelegenheit« (ebd.) öffentlich bekannt gemacht, wobei »dieser Schritt [...] offiziell nicht vorgesehen« ist und »sich ganz unterschiedlich gestalten« (ebd.) kann.

Bei dieser öffentlichen Ankündigung handelt es sich freilich noch nicht um die offizielle Erhebung eines bzw. einer Heiligen in den Rang eines Kirchenlehrers bzw. einer Kirchenlehrerin an sich; letz-

tere findet in der Regel »im Zusammenhang mit einer feierlichen Papstmesse auf dem Petersplatz oder in der Petersbasilika in Rom statt« (51), wobei – analog zu einer Heiligsprechung – der Präfekt der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen dem Papst zunächst eine entsprechende Bitte vorträgt, die dieser unter Berufung auf seine apostolische Vollmacht dahingehend beantwortet, dass er den bzw. die betreffende Heilige(n) zum Kirchenlehrer bzw. zur Kirchenlehrerin erklärt.

Ungeachtet ihres geringen Umfangs hat der Verfasser eine Publikation vorgelegt, in der er jeden noch so marginalen Aspekt seines Untersuchungsgegenstands aufgreift und penibel abhandelt; so erfährt man zum Beispiel sogar, welche Größe das Portrait eines neuen Kirchenlehrers bzw. einer neuen Kirchenlehrerin haben muss, das anlässlich der Erhebungsfeier an der Fassade des Petersdoms angebracht wird, nämlich »355 x 450 cm bzw. 260 x 390 cm (Zentralloggia)« (52), oder dass »in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus [...] alle Feste von Kirchenlehrern Feste III. Klasse« (58) sind.

Dessen ungeachtet ist der wissenschaftliche Ertrag dieser Publikation als eher gering, wenn nicht sogar – zumindest in einzelnen Teilen – als problematisch einzustufen: Schließlich liegen dem Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer bzw. einer Heiligen zur Kirchenlehrerin Normen zugrunde, die in wesentlichen Teilen nicht öffentlich zugänglich sind. Im Zuge seiner Schilderung des Verfahrensablaufs musste der Verfasser darum immer wieder auf Informationen aus zweiter Hand sowie faktische Beobachtungen zurückgreifen; dieses Manko zeigt sich vor allem im zentralen Kapitel über »die Vorgehensweise (Prozessschritte) bei einem Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer« (29–55), und zwar allein schon durch die häufige Verwendung der Formel »in der Regel« (29, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44 [zweimal], 46 [zweimal], 49 [zweimal], 51 und 55) sowie etlicher synonyme Formulierungen. Hinzu kommt, dass es gerade in jüngerer Zeit immer wieder zu Modifikationen des Verfahrensablaufs gekommen ist, sei es nun aufgrund besonderer Umstände oder aus aktuellem Anlass.

Einige grundsätzliche Ausführungen über »Die Bedeutung der Erhebung eines Heiligen zu einem Lehrer der universalen Kirche« (55–59), ein »Resümee« (61–63), ein »Abkürzungsverzeichnis« (65–67) sowie ein »Literaturverzeichnis« (69–75) runden die ungeachtet ihrer problematischen Rechtsgrundlagen stimmig aufgebaute und nachvollziehbar ausgearbeitete Untersuchung ab. Sie ist in jedem Fall geeignet, die Aufmerksamkeit auf ein Thema

zu lenken, das bis dato sowohl von Seiten der kirchlichen Öffentlichkeit als auch von wissenschaftlicher Seite – wie die gerade einmal zwei Druckseiten umfassende Auflistung der einschlägigen Sekundärliteratur deutlich macht –, wenn überhaupt, dann nur am Rande wahrgenommen wurde.

Wolfgang F. Rothe, München

Kirchengeschichte

Ildefons M. Fux OSB, Victor quia Victima, Wie man einen Bischof zu Fall bringt, Patrimonium-Verlag, Heimbach 2015 (ISBN-10: 3-86417-040-0 - ISBN-13: 978-3-86417-040-9) 133 S., € 12,80.

Der Verfasser war Sekretär von Hans Hermann Groer, Erzbischof von Wien und hat schon mehrere Werke zum Leben des 2003 verstorbenen Kardinals verfasst. Im Vorwort erklärt der Autor den Titel »Victor quia victima«: Der Hirte wurde geschlagen und ist doch Sieger geblieben, da er sich allem Druck innerhalb und außerhalb der Kirche nicht beugte. Noch eindrucksvoller ist die christologische Erklärung mit Lk 23, 22: Sie aber schrien und forderten immer lauter, er solle Jesus kreuzigen lassen, und mit ihrem Geschrei setzten sie sich durch (S. 10). Man könnte aber den Titel auch im Hinblick auf eine Unterschriftensammlung für eine Seligsprechung Groers verstehen. In diesem Zusammenhang müsste der »Fall« auf hochoffizieller Ebene untersucht werden.

Unter dem aussagekräftigen Hinweis »Iden des März« werden die Ereignisse des März 1995 markiert, die zur Anklage Groers führten. Das nächste Kapitel »Der Kampagne erster Teil« handelt von Josef Hartmann, dem angeblichen Missbrauchsoffer. Der Autor Fux schildert sein Leben, seine Verehrung für Groer, den Einsatz für die Legio Mariae, doch auch die Negativseiten: Die häufigen Wechsel der Arbeitsstellen, 15 negative Einträge im Personalakt aufgrund von Beschwerden von Schülern, Klassensprechern, Eltern, sexuelle Belästigung zweier Schülerinnen; das führte zu einer Nichtverlängerung des Anstellungsvertrags. Die Arbeit für die Legio Mariae gab Hartmann auf, ebenso das Theologiestudium. 1992 trat er aus der Kirche aus. Fux stellt hier die Frage: Wie ist diese belegbare Verehrung für Groer mit den Aussagen von 1995 zu vereinbaren, dass er in ekelregender Weise sexuell missbraucht worden sei? Nach der Veröffentlichung dieses Vorwurfs erklärten Mitschüler Hartmanns in Roggendorf, nie, auch nicht in der Form von Gerüchten, etwas von sexuellem Missbrauch bemerkt zu haben. 1994 wurde Hartmanns Ehe geschieden.

Hartmann war am Ende, aber auch das »Profil« soll 40 Millionen Schulden gehabt haben. Suchte die Presse durch Enthüllungsknüller die Auflage zu steigern? Ist Hartmann gekauft worden? Alfred Worm († 2007) hat zwar gekonnt gegen Groer geschrieben, hat sich aber dafür öffentlich entschuldigt.

Der nächste Abschnitt (32-48) gilt dem Verhalten der Bischöfe. Weihbischof Schönborn hat die Kampagne mit dem Kirchenkampf der Nationalsozialisten verglichen. Die anderen Bischöfe stellten sich auch auf die Seite Groers. Bischof Krenn zeigte sich »angesichts einer solch abgrundtiefen Bosheit als sprachlos«. Krenn verwies auch darauf, dass Kardinal König als Vorgesetzter Groers, als er Lehrer war, nie mit Päderastie-Vorwürfen befasst war.

Das Schweigen des Kardinals wurde ihm angelastet: Es wurde auf das Schweigen Christi verwiesen, wohl in dem Wissen, dass gegen infamen Vernichtungswilligen Argumente nicht ankommen. Dann gab das Sekretariat des Erzbischofs (ohne Veranlassung durch ihn!) eine Stellungnahme ab, derzufolge Gerichte über Schuld und Unschuld zu entscheiden hätten, nicht eine Lynchjustiz, die nicht als Gesprächspartner akzeptiert werden kann. Die »Mediengerichtbarkeit« könnte jeden vernichten. Im Dom fand eine Gebetszeit für Bischof und Kirche (1000–2000 Teilnehmer) statt. Viele hätten dem Kardinal für sein Schweigen gedankt. Jedoch dieses Schweigen wurde allmählich zum Angriffspunkt. Die Bewusstseinslage wurde umgedreht: Nicht der Ankläger hat seine Anklage zu beweisen, sondern der Beschuldigte seine Unschuld. Weihbischof Schönborn stellt fest: Die Vorwürfe seien nicht widerlegt worden. »Noch stand die Mauer bischöflicher Solidarität. Aber: Die Mauer wird nicht halten« (38). Die Forderung wird immer lauter: Der Kardinal möge reden; die Diskussion nicht abblocken, das Amt zurückgeben – das alles, obwohl die Schuldfrage nicht geklärt ist. Die Medien schürten die Kampagne. Die Wahl des Vorsitzenden der Bischofskonferenz stand an.

Groer sprach von unerhörten Unwahrheiten und von Rufmord, er wurde aber an seinem Schweigen festhalten, sonst würde er die Medien als Tribunal akzeptieren. Er stellte sich zur Wahl, ließ aber wissen, dass die Wähler sich frei wissen sollen. Mit relativer Mehrheit wurde Groer wiedergewählt, er nahm die Wahl an, er werde aber seine Entscheidung dem Heiligen Vater vorlegen. Die Dekane der vier theologischen Fakultäten richten an die Bischofskonferenz den Appell, das Schweigen zu brechen. Das Wahlergebnis drang durch eine Indiskretion nach außen. Der Kardinal erklärte sich zum Rücktritt bereit, er glaube aber nicht, dass dies zu einer

Lösung führe. Er bat dann um ein geheimes Votum, das ihm allein zur Entscheidung helfen solle. Zehn Bischöfe befürworteten seinen Rücktritt, sie glaubten also Hartmann mehr als ihm. Zwei waren für Groer. Daraufhin gab er sein Amt zurück. Zum Vorsitzenden wurde Bischof Weber gewählt. Bischof Werner rückblickend: »Nach allem, was ich in der Konferenz gehört habe, kann ich Kardinal Groer mein volles Vertrauen aussprechen. Die Medien haben in dieser Causa einen Weg beschritten, der eines Rechtsstaates unwürdig ist«. In einer Erklärung einiger Bischöfe mit dem neuen Vorsitzenden heißt es: Groer habe sein Schweigen einsichtig gemacht, wir haben Verständnis für diese Haltung. Es sei sein Recht zu schweigen.

Ein Untersuchungsausschuss zur Klärung des Falls Groer wurde angekündigt (aber nicht des Falles Hartmann!). Die Kirche müsse sich nach Weber der Frage der Homosexualität stellen, denn zwischen Homosexuellen könne es einen Reichtum an Liebe geben. In der Kronenzeitung wies Groer die gegen ihn gerichtete Diffamierung zurück. Genügt hätte wohl nur ein Schuldgeständnis. Das Wort des Papstes, die österreichischen Bischöfe müssten den Mut haben, dem öffentlichen Meinungsdruck zu widerstehen, war vergessen.

Was den vom neuen Vorsitzenden intendierten Weisenrat zur Untersuchung des Falls betrifft, webten wohl die meisten Bischöfe Österreichs Hirngespinnste, da kirchenrechtlich ein solcher Rat nicht möglich ist und die ständig neuen Vorschläge, Interviews und Gedankengänge wirklichkeitsfremdem, hilflosem Aktionismus gleichen.

»Das Schweigen des Kardinals« wird im nächsten Kapitel erörtert: Zunächst wird festgestellt, dass die Ankläger nicht an der Wahrheit interessiert waren, sondern an einem Schuldgeständnis. Auf eine solche Ebene konnte der Kardinal nicht herabsteigen. Für dieses Desinteresse an der Wahrheit werden Belege angeführt. Zeugen für den Kardinal wurden von den Medien bedeutet, man sei daran nicht interessiert. »Groer muss klagen oder gehen«, war die Devise. Groer hat einen Sensationsprozess (etwa mit der Gegenüberstellung mit Hartmann) mit dem Verzicht auf eine Klage zu Recht abgelehnt. Er schwieg im Bewusstsein seiner Würde. Der Kardinal habe aber »in einem tiefen Frieden verharrt« (65) ohne irgendwelche Ausfälle oder Entgleisungen. Doch sprach er von »satanischen Überfällen, vom Willen zur Vernichtung, vom Totalangriff des Bösen, von Menschenverächtern, »nichts ist ihnen schlecht genug«. Auch gegenüber Hartmann blieb Groer immer in seinem Gleichgewicht. Viele versicherten Groer ihr Gebet und sprechen sogar vom »heiligen Kardinal«.

Die »Hintergründe«, so das nächste Kapitel, sieht P. Ildefons in der neuen Moral, vor allem der Sexualmoral. »Die Causa Groer rühre an die Kernbereiche der Kirche ... an die vom Papst vertretende Auffassung von Sexualmoral, Zölibat und Ehelosigkeit (Czermin)« (73). Im Grunde suchen viele Sündenböcke, über die man sich entlasten kann und die einen zur gleichen Zeit entlasten [...] besonders geeignet seien Priester, Bischöfe und Kardinäle, die von Amts wegen die Moral vertreten (vgl. 74). Die Revolution in der österreichischen Kirche richte sich nicht gegen Groer persönlich, sondern gegen den, der ihn ernannt hatte« [...] den Papst. Schließlich wollte man die Ernennung Krenns als Nachfolger Groers verhindern; das freie Ernennungsrecht des Papstes stand zur Diskussion. Das Hauptproblem heiße Krenn« (80). Hinter dem Kampf gegen Groer steht also der Kampf gegen die Kirche in ihrer Verfassung.

Am 13. April ernannte der Heilige Vater Weihbischof Schönborn zum Koadjutor; davon handelt das folgende Kapitel. Diese Ernennung wurde von manchen so verstanden, dass Rom von der Schuld des Kardinals überzeugt war. Am 15. Mai gab Groer eine Erklärung ab, in der es heißt: »Kein Mensch kann sich gegen Anschuldigungen, wie sie gegen mich in letzter Zeit erhoben wurden, wirksam wehren. Auch mir blieb deshalb nur das Schweigen«. Groer verwies auf das Gesamtbild seines Lebens als Lehrer, Priester und Bischof. »Ein abschließendes Urteil über dieses Gesamtbild obliegt allein unserem [...] Herrn Jesus Christus«.

Der Koadjutor entschuldigte sich für seine öffentliche Stellungnahme gegen diejenigen, die den Kardinal beschuldigt haben. Die Frage eines Journalisten, ob er wie Krenn Groer für schuldlos halte, blieb unbeantwortet. P. Ildefons verweist dann mit vielen Beispielen auf Brüskierungen des Koadjutors gegenüber Groer und auf das Verständnis für Anti-groer-Positionen.

Der Abschnitt »Abschied von Wien« schildert den Zeitpunkt des Rücktritts und seiner Ankündigung, die Beurteilung des Wirkens Groers in der Presse und bei kirchlichen Persönlichkeiten, den Abschied im Dom und den Applaus »der außergewöhnlich vielen Gläubigen« nach dem Schlußsegen; ein Schreiben des Papstes, der im privaten Gespräch vom »tiefen Unrecht« gesprochen hat. Sogar Schönborn bezeugte die Wertschätzung des Papstes (110). In einem Brief an die Bischöfe Österreichs spricht der Papst von einer »Strategie«, vom »Versuch der Zerstörung der Kirche Österreichs«.

Am 14. September 1995 endete der neunjährige Kreuzweg Erzbischofs Groers. Er ging nach Maria Roggendorf.

Eine Darstellung mit diesem Thema, wie es sich P. Ildefons gesetzt hat, wird nicht bei allen Lesern die gleiche Zustimmung finden. Der Rezensent stimmt der Deutung der Ereignisse und seiner Argumentation zu. Da wegen der Art des Vorwurfs Augenzeugen nicht genannt werden können, muss das biographische Gesamtbild Groers mit dem Hartmanns verglichen werden. Der Verfasser bemühte sich, seine klare Sicht abzusichern, indem er in 369 Fußnoten andere sprechen ließ. Eine solche abgrundtiefe Gemeinheit und Gewissenlosigkeit, wie sie Kardinal Groer widerfahren ist, übersteigt das Maß des Rein-menschlichen und verweist auf metaphysische Hintergründe, sei es eine göttliche Kraft, die zu Mut und Ausdauer befähigt, sei es eine diabolische Macht, die an sich klar denkende Menschen so benebelt, dass sie selbstverständliche und allgemein anerkannte Rechtsgrundsätze wie die Unschuldsvermutung bis zum Beweis des Gegenteils oder die Beweisspflicht des Anklägers für die Schuld (und nicht des Beklagten für seine Unschuld) fallen lassen. Gegen eine solche Übermacht konnte Groer nicht aufkommen. So kam es dann zu der Forderung, Groer solle reden, der er klugerweise widerstanden hat. Er konnte nur leiden. Wer aber leiden kann – das konnte nur Groer und Krenn und nicht seine Gegner –, wird im Reiche Gottes siegen.

Beim Hören der Leidensgeschichte Jesu in der Karwoche kommt manchem Gläubigen die Frage, wo, auf welcher Seite er selbst damals in Jerusalem gestanden hätte. Bei der Lektüre dieses Büchleins stellt sich die Frage, wie man selbst als Bischof abgestimmt hätte. Man kann nur hoffen, dass man seinen Charakter nicht verbogen hätte. Selig- und Heiligsprechungen sind Ereignisse, in deren Vorlauf alle Gravamina noch gründlich untersucht werden. Ist dazu die Kirche Wiens bereit? Wenn nicht, muss die Causa Groer für das Jüngste Gericht aufbewahrt werden, an das doch ein Katholik glaubt.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Edith Stein Jahrbuch, Bd. 21 (2015), hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel unter Mitarbeit der Edith Stein Gesellschaft in Deutschland und Österreich (Echter Verlag), € 16,80, 304 S. (ISBN 978-3-429-03822-9).

Ulrich Dobhan OCD gibt in seinem Vorwort einen Überblick über dieses Jahrbuch und die Jahrestagung der Edith Stein Gesellschaft in Göttingen mit dem Thema »Teresa von Avila – Türöffnerin für Edith Stein«.

Unter der Rubrik Aktuelles bieten Manfred Delselaers (»Edith Stein bringt die Erinnerung an die

Schoah ins Herz der Kirche«) ein Streiflicht über das Leben Edith Steins, die zwar in Christus das Licht Gottes für das jüdische Volk sah, aber in ihrem ganzen Leben Solidarität mit ihrem Volk zeigte. Helga Esser-Lehn bespricht ein Gemälde zur Begegnung von Teresia Benedicta vom Kreuz mit Teresa von Jesus (von Avila). Bodo Visering (»E. Stein und Leni Valk im Fenster »Kleber Märtyrer« und Heilige der Neuzeit in St. Mariä Himmelfahrt zu Kleve«) bespricht ein Fenster mit Edith Stein und Leni Valk, einem jüdischen Mädchen, das 1943 im Vernichtungslager Sobibor ermordet wurde.

Felix M. Schandl O. Carm. zeichnet dann mit einem sehr instruktiven Beitrag (»Meine ganze Kraft gehört dem großen Geschehen. Edith Stein [1891-1942] in und zu beiden Weltkriegen«) die menschlich-persönliche, die politische und geistliche Entwicklung E. Steins. Was E. Stein tat, tat sie ganz: Die Ganzhingabe an den Staat, zuvor schon der »Kriegsdienst« im Seuchenlazarett; »Alles, was ich bin, gehört dem Staat«. So konnte sie noch vor ihrer Hinwendung zum Katholischen Glauben schreiben. Nach dem Sturz der Monarchie schließt sie sich der neu gebildete Deutschen Demokratischen Partei an. Der Ausschluss aus dem Lehrdienst nach der NS-Machtergreifung verstand sie als Ruf zum Eintritt in den Karmel; die hemmenden Mauern waren eingestürzt. Den absoluten Herrschaftsanspruch des Staates führt sie auf das Wirken des Antichrists zurück, gegen den sie sich als Sühneopfer dem Herzen Jesu anbietet. Vom lesenswerten Beitrag Schandls hätte sich der Rezensent noch eine klare Schilderung der Ereignisse um den Hirtenbrief gewünscht und um die Entlassung der protestantischen Juden aus dem Lager, denn daran sieht man, dass Teresia Benedicta letztlich doch als Katholikin sterben musste. Die Ausführungen um den Brief an Pius XI. sind übrigens sehr interessant (54f), wenn auch kurz.

Mary Heidhues beeindruckt mit ihren Überlegungen: »Edith Stein und das Buch Esther: Eine jüdische oder eine katholische Esther?«. Das Estherthema mit dem Plan Hamans, die Juden zu vernichten drängt sich in der Nazizeit von selbst auf. Heidhues zeigt das Purimfest als Rahmen für die Verlesung dieses Buches und Esther als Vorbild für die Gottesmutter Maria. Zu Ediths Zeit hatte die Schrift kein großes Ansehen. Interessant ist Heidhues Ansatz bei der Kanonfrage. Hat sich Edith Stein mit der Esther der kürzeren Fassung oder mit der der Septuaginta und Vulgata identifiziert? Die Esther der katholischen Bibel eignet sich besser für eine Typisierung auf die Gottesmutter und ist wegen der Nennung Gottes – die in der hebräischen Bibel fehlt – religiöser. Edith Stein sah ihre Berufung dar-

in, wie Esther als Fürsprecherin für ihr Volk einzutreten. Nebenbei: Vom »nie gekündigten Bund« Gottes mit seinem Volk steht nichts in Nostra Aetate (Vgl. S. 85). Tatsächlich lässt sich zeigen, dass E. Stein über den katholischen Glauben und die katholische Bibel (deuterokanonische Schriften!) nach ihrer atheistischen Phase wieder zum Judentum gekommen ist.

Unter der Rubrik »Religionsphilosophie« erscheinen vier Beiträge: Christoph Betschart O.C.D. stellt »Überlegungen zur Menschenwürde und zu den ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität« an. Die »qualitative Individualität« entspricht unserem Personbegriff. E. Stein setzt bei der Leib-Christi-Theologie an, derzufolge die Verschiedenheit der Menschen die Grundlage zur gegenseitigen Bereicherung ist. Jeder hat einen individuellen Bezug zu Christus und zum Nächsten.

Die verschiedenen Aspekte oder Niveaus der Individuation (leibliche Individualität, geistige als Analoge des Charakters, Bewusstsein Eigenart im Leib Christi) in der geistigen Entwicklung E. Steins wurden dargestellt. Die qualitative Individuation wird zum Inbegriff dessen, was die Person im Innersten ausmacht, aber was sich nicht mehr sagen lässt (107). Diese Individualität könnte als Gefahr für die Menschenwürde betrachtet werden, doch in Wirklichkeit begründet sie diese tiefer.

Der zweite Beitrag von Rosalia Caruso (»Einfühlung und Mystik in der phänomenologischen Betrachtung Edith Steins. Versuch eines Vergleichs«) verweist auf Parallelen und Unterschiede zwischen Einfühlung und Mystik, und zwar in der Weiterentwicklung von Steins Schriften.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz handelt von: »Der Mensch als Geheimnis. Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie«. Die Verfasserin sucht eine Gegenüberstellung des Versuches, seine Herrschaft über den Mitmenschen auszuweiten, wie es in der neueren Zeit versucht wird, und der Selbstannahme in Ehrfurcht, wie Edith Stein den Menschen sieht. »Während das selbstsichere Ich glaubte, Herr im eigenen Dasein zu sein, wird es sich seiner eigenen Unzulänglichkeit bewusst. Es bedarf der Welt, um zu sein; es bedarf auch anderer Menschen: Erst sie sagen mir, wer ich bin ... Es kann das eigene Sein in diesem neuen Licht bis dahin verborgene Abgründe enthüllen.« In seiner Freiheit tritt der Mensch in ein Selbstverhältnis, erlebt sein Wählenkönnen, Zustimmung und Ablehnung zum eigenen Triebleben. In dieser Situation des Einhaltens bei sich selbst ist der Mensch auf sich fixiert und einsam. Er kann dabei auch in einer positiven Freiheit warten auf das Erscheinen in Fülle. Die Spannung

nach oben wird von der Gnade verstärkt. In der wirksam vollzogenen Selbsthingabe vollendet sich die Freiheit mit ihrem Verlangen nach Fülle, die der personale Gott ist. Die menschliche Person findet sich, wenn sie sich aus dem Selbstbesitz zur Selbsthingabe begibt.

Von Bernd Urban stammt der vierte religionsphilosophische Beitrag: »Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin« (Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein, 3. Teil). Edith Stein, von ihrer Entwicklung (zu Thomas) mehr auf der Seite des Aristoteles, hat in »Endliches und ewiges Sein« gerade das Platonisch-(Augustinische) hervorgehoben, etwa gegen die anima-forma-corporis-Sicht, wonach die Seele ohne Leib nicht mehr Seele wäre, die Möglichkeit der Unsterblichkeit der anima separata. Eine auch heute im Zusammenhang mit der These der »Auferstehung im Tod« aktuelle Frage.

Die deskriptive Psychologie kommt dem Akt der Einfühlung nahe.

Auch das Problem des Staatslenkers wird erörtert: Welcher »Philosoph?«

Unter der Rubrik »Philosophiegeschichte« stehen Beiträge von Mette Lebeck und Anna Jani: Ersterer handelt von der »Menschenwürde im Lichte der Philosophie«: Obwohl E. Stein die Menschenwürde nicht eigens thematisiert hat und Werte oft als etwas Subjektives verstanden werden, kann sie die Phänomenologie kennenlernen, durch das, was sie motivieren. Mit der Menschenwürde wird der Wert als menschliches Wesen als das höchste erkannt. Anna Jani geht den Spuren der Dilthey-Rezeption in Edith Steins früheren Schriften nach: »Von der Welterfahrung zur geistigen Welt«. Mit Dilthey hat sich E. Stein in den Jahren 1917–25 beschäftigt. Die Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur werden untersucht. E. Stein untersuchte, so das Fazit, »ob Dilthey selbst einen Übergang von den lebendigen Individuen zur geistigen Welt und deren Produkten in den Geisteswissenschaften findet. Stein scheint grundsätzlich mit der Dilthey'schen Lösung nicht zufrieden zu sein.«

Der letzte große Abschnitt ist überschrieben mit »Spiritualität«. Harald Müller-Baumann handelt über »Edith Stein und ihre Theaterstücke«. Er zeigt die Bandbreite des literarischen Schaffens Steins, die nicht nur Philosophin war. Diese Theaterstücke, Einakter mit kaum einer Handlung, zeigen Steins geistliche Anliegen und sind gleichzeitig »eine Antizipation ihres Märtyrertodes«, bestimmt zum internen Klostergebrauch. Müller Baumann schildert kurz den Inhalt der Theaterstücke und beleuchtet ihn aus der biographischen Situation E. Steins. Ein gelungener Zugang!

Hernach folgt die Predigt Bischof Wiesemanns auf dem Katholikentag in Regensburg anlässlich der Eucharistiefeier mit der Edith-Stein-Gesellschaft. Der Bischof zeichnet das Bild Steins vor allem unter dem Bild der Brücke (Vernunft – Glaube, Theologie – Philosophie, Mann – Frau, Kontemplation – Aktion). Kann sie auch zur Versöhnung zwischen Juden und Christen beitragen?

Dann folgt eine Ansprache von Katharina Seifert anlässlich der Enthüllung der Edith-Stein-Gedenktafel am Restaurant Kybfelsen in Freiburg am 19. Oktober 2014; in diesem Lokal traf sich E. S. öfter mit Freundinnen. Dr. Seifert ergründet die Wahl des Ortes mit einem kurzen biographischen Rückblick über Steins Leben.

Hansjakob Becker und Tonke Dennebaum bieten eine an die Osternacht erinnernde Vigilfeier, die in der Pfarrkirche in Bretzenheim im Gedenken an E. Stein begangen wurde. Texte und Gesänge (mit Noten) sind abgedruckt. Hernach folgen Mitteilungen in Zusammenhang mit E. Stein und eine Vorstellung der Autoren.

Vorliegendes Buch erfüllt die Erwartungen, die sich mit einem Jahrbuch verbinden: Philosophische und theologische Ausführungen zu E. Stein, Biographische Informationen, Nachwirken und Verehrung der Heiligen. Auch Kenner der Schriften und des Lebens E. Steins erfahren Neues und Lesenswertes. Vielleicht ist dem Rezensenten etwas entgangen, wenn er überrascht war über die Rede von »der legendären Nacht von Bergzabern«, die es nicht gegeben habe. *Anton Ziegenaus, Bobingen*

Homiletik

Joseph Ratzinger, Pentlinger Predigten, 80 S., kart., Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2015, ISBN: 978-3-7954-3017-7, € 12,95.

Der vorliegende Band enthält zehn Predigten, die Kardinal Ratzinger in den achtziger und neunziger Jahren in der Kirche St. Johannes in Pentling, seinem Wohnort vor den Toren Regensburgs, gehalten hat. In seinem Vorwort (S. 7) betont Benedikt XVI., dass das Lesen der Tonbandnachschriften für ihn »zu einer Wanderschaft des Herzens in schöne vergangene Tage hinein« geworden ist. Dabei sei vor ihm »das Glauben, Beten und Singen der Menschen, bei denen ich mich zuhause wusste«, wieder aufgestiegen. Der Autor verbindet mit dem Buch die Hoffnung, dass es den Lesern helfen kann, das Evangelium »zu verstehen und zu leben«.

Die erste Predigt »Das rechte Stehen vor Gott ist aller Mühe wert« hat der Kardinal am 21. Sonntag

im Jahreskreis 1986 anlässlich der Segnung des Missionskreuzes gehalten (9–15). Er verweist dabei auf die russische Exilantin Tatjana Goritschewa, die lebendig und dramatisch geschildert hat, wie viele Menschen in Russland, die die ganze atheistische Erziehung durchschritten haben, »plötzlich neu das Gesicht Jesu Christi entdecken«. – Der zweite Text gibt die Homilie wieder, die Kardinal Ratzinger am 31. Mai 1987 anlässlich der Verleihung der Ehrenbürgerwürde der Gemeinde Pentling an ihn gehalten hat (»Was Pfarrgemeinde und politische Gemeinde zusammenhält«; 17–23): Er erinnert daran, dass wir in den grundlegenden Dingen immer wieder neu beginnen müssen; »es versteht sich nicht von selbst, dass die nächste Generation wieder Kirche ist.« Wir können nicht alles selbst machen, sondern müssen wieder glauben lernen, dass es den Herrn wirklich gibt und dass er wirklich handelt in dieser Welt. Damit Kirche werde, »ist Versammlung um den eucharistischen Herrn notwendig.« Das »kann Opfer kosten«, denn oft möchte man seinen eigenen Dingen nachgehen. Auch eine politische Gemeinde kann nur leben, wenn es in ihr gemeinsame tragende Werte gibt. In ihr muss es Wurzeln geben, »die tiefer reichen als der Alltag«. Politische Gemeinde kann nur leben, »wenn sie den Sinn des gerechten Miteinanders hat«. Die Wurzeln, von denen her wir die Kraft der Gerechtigkeit nehmen, reichen »in das Recht und in die Wahrheit, die der Schöpfer seiner Schöpfung selbst eingestiftet hat«.

Die dritte Predigt (25–29) hat der Kardinal am 21. Sonntag im Jahreskreis 1989 (Lesejahr C) gehalten (»Jenseits von Ängstlichkeit und Selbstsicherheit: der Weg geduldigen Müehens«): An Jesus wird die Frage gerichtet: »Herr, sind es nur wenige, die gerettet werden?« Kardinal Ratzinger zeigt, dass hinter dieser Frage oft Selbstgerechtigkeit, Unsicherheit und Kalkül stecken. Wenn wir uns unter die Augen Gottes und unter das Maß seines Wortes stellen, werden wir sehen, »dass es Bemühung braucht«. – Die Homilie vom 18. August 1991 ist dem Thema »Die Eucharistie – unser `wesentliches` Brot« (31–37) gewidmet: Wenn das Gerücht aufkämme, dass irgendwo Gott zu sehen sei, würden Touristenströme einsetzen. »Nun aber ist er immerfort da, ganz still und ohne Lärm zu machen in seiner göttlich einfachen und gütigen Weise. Und unsere Antwort ist doch weithin Gleichgültigkeit. Die Kirchen werden leerer.« Haben wir mit dem Herzen gelernt, was Eucharistie ist? Der Mensch hungert im Letzten nicht nach der ewigen Zerstreuung, sondern nach der »großen, inneren Sammlung«. All die großen Konflikte unserer Zeit, die die Welt zerreißen, die großen Aggressionen, die ideologischen Konfrontationen rühren letztlich davon her, dass

»dieser Hunger ins Leere greift«. Die Eucharistie ist die Antwort auf die tiefste Frage unseres Lebens.

Die – bereits 1997 veröffentlichte – fünfte Predigt vom 31. Juli 1994 (39–45) hat der Kardinal anlässlich einer Glockenweihe gehalten (»Klang-Zeichen des Ewigen«): In vielen Großstädten der Welt mit ihren Hochhäusern stehen die Kirchtürme oft wie Zwerge daneben. Aber die Städtebauer haben herausgefunden, dass in der eintönigen Wüste der Hochbauten Inseln der Menschlichkeit, Zeichen des Beisammenseins und der Versammlung, des Geborgenseins nötig sind. Die Hochbauten zeigen die Macht der Erde. Wenn wir die Symphonie der Glocken hören, spüren wir etwas von Geborgenheit, von Friede, von Menschlichkeit. Der Kirchturm weist auf den Himmel hin und die Glocke sagt uns: Gott ist das Maß. Gott wohnt da. Die Glocke ruft uns zum Gottesdienst und zum Gebet in der Familie. – Am 22. Sonntag im Jahreskreis 1995 hat der Kardinal über »den ersten und den letzten Platz« (47–53) gesprochen: Der große Streit der Weltgeschichte findet statt zwischen Hochmut und Demut. Dem Prinzip Hochmut stellt Christus das Prinzip des Einander-gut-Seins und des Sich-annehmen-Lassens von Gott entgegen.

Über »Geist und Freiheit – Freiheit und Bindung« (55–59) hat Joseph Ratzinger am Vorabend des Pfingstfestes 1996 gepredigt: Freiheit ist nur lebbar, wo die rechte Ordnung der Freiheiten, die uns nur Gott geben kann, geachtet wird. Die Gemeinschaft mit Christus durch den Heiligen Geist schenkt Einheit, Offenheit und Weite. Möge Gott in den Wüsten dieser Zeit das lebendige Wasser des Heiligen Geistes geben. – Am 18. Sonntag im Jahreskreis 1998 hat der Kardinal zum Thema »Nur der Gute macht die Güter wahrhaft gut« (61–65) gesprochen: Er ruft dazu auf, nach der Quelle des Guten, Gott, Ausschau zu halten. Wenn die Frage des Guten in die Beliebigkeit eines jeden Einzelnen gestellt ist und wenn die sittlichen Wertungen, wenn Gott selbst als eine Sache der Beliebigkeit erscheint, sind die Güter aufs Höchste gefährdet. Denn aus dem leer gewordenen Herzen brechen Neid und Gewalt hervor.

Die neunte Predigt (67–73) wurde am Hochfest Mariä Aufnahme in den Himmel 1999 gehalten: Der Hochmut ist der eigentliche Gegensatz zum Glauben (vgl. das *Magnifikat*). Er verhindert den Glauben, die Liebe und die Ehrfurcht vor Gott. Die Kirchenväter haben gesagt, der Hochmut sei die eigentliche Sünde aller Sünden. – Die letzte Predigt der vorliegenden Textsammlung (75–80) hat der Kardinal am 21. Sonntag im Jahreskreis 1999 zum Thema »Die Schlüssel des Himmelreiches« gehalten: Die Kirche ist »kein Selbstbedienungsladen«, in dem

sich jeder herausucht, was er für heute noch als passend ansieht. Jesus gibt Petrus und mit ihm der Kirche die Vollmacht, zu lehren und zu leiten, d. h. zu sagen, was der Herr von uns will. Schlüsselgewalt bedeutet »zuerst Lehrvollmacht, Auftrag und Vollmacht, aufzuschließen, was der Herr uns an Erkenntnis gibt«.

Diese Homilien zeigen, dass der große Theologe Joseph Ratzinger auch ein begnadeter Prediger war und ist. Den Verantwortlichen des Institutes Papst

Benedikt XVI. in Regensburg ist dafür zu danken, dass sie diese zehn Texte – mit neun farbigen Bildmotiven wunderbar illustriert – der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und damit das Gesamtwerk Joseph Ratzingers um eine wertvolle Facette erweitert haben. Die Publikation beweist, dass »Dogma und Verkündigung« – ein Buchtitel des papa emerito – in der Person des Predigers eine großartige Synthese gefunden haben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stickel@utanet.at

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

Anschriften der Autoren:

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz, Email: johannes.nebel@daswerk-fso.org

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald, Email: stickel@utanet.at

Sr. Dr. M. Benedikta (Osanna Rickmann), Kloster Heilig Kreuz, Am Judenstein 10,

93047 Regensburg, Email: verwaltung@heilig-kreuz.org

Prof. Dr. Josef Kreiml, Philosophisch-Theologische Hochschule, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten,

Email: j.kreiml@kirche.at